

PAUTAS

de las

LAS LECCIONES DE CRISTOLOGIA PARA LAICOS ¹

PROF. SERGIO ZAÑARTU, S.J.

17 noviembre 2004

¹ Fueron confeccionadas en 1995-1996. Para esta reedición de 2002, se han introducido algunas pequeñísimas correcciones y adiciones.

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

Prólogo

Estas pautas corresponden a notas rápidas que fueron confeccionadas como apoyo de un curso de cristología dado el segundo semestre de 1995 en el programa de extensión *Teología para laicos* de nuestra Facultad. Fueron hechas con la premura del correr del curso y no han sido revisadas ni estudiadas con detención, a la luz de la abundante bibliografía actual. Podrían servir de base para la confección de un futuro texto de cristología. Lo más fundamental que pretendían era una presentación de conjunto del misterio de Cristo. Más especificaciones al respecto se dan en el último acápite sobre método. Buena base de estas pautas fueron mis apuntes y publicaciones anteriores, con nueva profundización en varios puntos. Todo fue saliendo con cierto orden en respuesta a una pregunta vital sobre mi visión personal de la cristología. Agradezco, pues, a la Facultad y a los alumnos que me brindaron esta ocasión. Espero algún día poder llegar a un texto. Agregué un apéndice sobre mariología, para enriquecer la visión cristológica, otro sobre algunas cristologías contemporáneas y un último sobre cristología de los sinópticos, dado que ya antes había hablado de la cristología de Pablo, Jn, etc. El apéndice sobre cristologías contemporáneas fue añadido para conservar en el mismo ejemplar todo lo producido para la docencia este semestre. Me excuso de presentar estas pautas en este estado tan temprano de elaboración, pero los alumnos las necesitan. Comencé haciéndolas para el curso de laicos, pero después me fui preocupando de dar alguna respuesta, a nivel de estos apuntes, al cuestionario del examen final de *Bachillerato en Teología*. Las presento, pues, con esta doble intención. Termino con las palabras de Agustín (*De Trin* XV, 28, 51): "Tú das [Señor] fuerzas para buscar al que hiciste que te encontrara y a quien diste esperanza de encontrarte más y más. Delante de ti está mi solidez y mi debilidad: conserva aquélla y sana ésta. Delante de ti está mi ciencia y mi ignorancia: donde me abriste, recibe al que entra; donde me cerraste, abre al que llama. ¡Que te recuerde, que te comprenda, que te ame! Aumenta esto en mí hasta que me reformes integralmente."

Santiago, 9 de Enero de 1996

INDICE

pp. 3-10

Prólogo

p. 2

Introducción

p. 11

A) LA ESPERA Mesianica del A. T.

p. 12

La profecía de Natán y sus repercusiones. Mesías sacerdotal y mesías profético. El Hijo del Hombre. Pluralismo de mediadores esperados.

B) JESUS DE NAZARET

p. 14

Introducción. Historia y relatos evangélicos. Hermeneútica eclesial. La importancia del Jesús terreno. Los dos estadios de Jesús. Acceso en el Espíritu. Centro en Pascua.

Personalidad y actuación. Forma de enseñar. Autoridad. Personalidad. Relación al Padre. Sinopsis de su vida. Diferencia con Juan Bautista. Sentido de los milagros. El reino y el amor. La voluntad del Padre. El escándalo que provoca. Hombre de Dios y para los demás. Sus predilectos. Su intención y su lucha. Más que un rabí.

Mensaje de Jesús. El reinado de Dios. Su raíz A. T. Su cercanía. Presencia misteriosa del reino. Dios creador cercano. Padre amante. El reino como don, perdón y victoria. Bienaventurados.

Los milagros. La fe pascual no se basa en ellos. Milagrero. ¿Qué es un milagro? Los milagros como signos del reino.

La pretensión de Jesús. El reino viene en la palabra y obra de Jesús. Cristología implícita. La decisión frente a Jesús. Discípulos. Dichos que lo implican, y comportamiento. Exigencias inauditas. Servidor. Títulos: Cristo, Hijo del Hombre (presente, pasión y futuro), 'Hijo de Dios', profeta.

La muerte de Jesús. Crucificado. Causas próximas. Autocomprensión de su muerte. Su muerte en la perspectiva de su mensaje. Muerte redentora. Soledad en la muerte.

La autoconciencia de Jesús. Conciencia divina y conciencia mesiánica. No es el simple hijo de David. Su pretensión y su actitud soberana. Las manifestaciones del Padre. La relación de Jesús con el Padre. La diferencia entre Jn y sinópticos. ¿Crecimiento?

C) LA RESURRECCION Y EL DESARROLLO DE LA CRISTOLOGIA NEOTESTAMENTARIA.

p. 23

Resurrección y relatos de encuentro. El asunto de Jesús continúa. El centro del kerygma. Los testigos. Los relatos. El sepulcro vacío. Las apariciones. Transhistoria.

Kerygma y cristologías más primitivas. Las fórmulas primitivas y sus primeros desarrollos. El kerygma paulino y el de Hch. Pronta parusía. Cristología de la exaltación. De la carne al espíritu. Rey mesiánico.

Algunos rasgos de la cristología de las epístolas paulinas. Flp 2, 6-11. El mesías crucificado. Cruz y resurrección como salvación. El Señor que se le apareció. Señor presente y futuro.

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

Señor de la comunidad y del cristiano. Hijo de Dios, preexistente, muerto y resucitado, y que vendrá. Imagen de Dios. Enviado para... Cristo como divino. Cristo como último Adán. Rm 5, 12-21. Col 1, 15-20. Escatología y protología.

Algunos rasgos de la cristología de Juan. La gloria y la carne. Los títulos. Logos hecho carne. Revelador enviado por el Padre. El juicio escatológico. 20, 28. El Hijo. Prólogo. Descenso y vuelta del Hijo del Hombre. Revelador del Padre. La autorrevelación. El sacrificio vicario. La unidad con el Padre y la subordinación. El Paráclito. La mutua glorificación. La vida eterna.

Algún otro aporte de la cristología neotestamentaria.

Hb: Hijo. Sumo sacerdote. Purificación de los pecados. Entrada en el santuario celeste. Alcanzó su perfección. Sin pecado. Experimentó la obediencia. Mediador de la Nueva Alianza. Una vez para siempre.

Ap: Parusía. Urgencia. Ya triunfa. El Cristo de la introducción de las cartas. El cordero inmolado. Las bodas. La Jerusalén celeste. El culto actual en el cielo. El rapto del niño. El vencedor. El trono de Dios y del cordero.

Explicitación progresiva de la divinidad y preexistencia. El testimonio de Ignacio.

D) EL DOGMA CRISTOLOGICO EN LA ANTIGÜEDAD

p. 33

La inculturación en la antigüedad. El Logos consubstancial de Nicea. La divinidad del Espíritu. Las relaciones intradivinas. Adopcionismo y docetismo respecto a la Encarnación. La cristología antioquena de la separación y sus herejías. La cristología alejandrina de la unión (Logos-carne) y sus herejías. La oscilación hasta ahora entre ambas. Concilio de Calcedonia y su repercusión. La mala lectura de Calcedonia. En-personalización de la naturaleza humana de Jesús. Jesús como plenitud de la humanidad. La doble voluntad y operación. El modo filial de la libertad. La oración del huerto.

E) REDENCION

p. 38

Anhelo y experiencia de salvación. Anhelo de plenitud. El concepto de salvación. necesidad de redención. Anhelo de un salvador. La experiencia de salvación según la Biblia.

Dificultad del tema de la salvación. Delimitación del tema a la obra de Cristo. Tema omnipresente. Categorías no distintas y demasiado humanas. Poco magisterio.

Algunas categorías de salvación según el N. T. Entrega voluntaria y obediente. Amor de Dios y mutua glorificación. Único mediador y último Adán. Murió por nuestros pecados. El sacrificio del sumo Sacerdote según Hb. Otras expresiones sacrificiales. La categoría de redención. La victoria. Resucitó para nuestra justificación. Exaltado y espíritu vivificante. Jn 10, 17s; Ef 5, 2; Jn 3, 16; Rm 8, 32; Rm 5, 19; Flp 2, 8s; Jn 17, 1; Hb 4, 15; 1Tm 2, 5; 1Co 15, 21s.45-49; 2Co 5, 14; Ef 2, 6; 2Co 5, 21; 8, 9; 1Co 15, 3; Is 52, 13-53, 12; Gb 9, 11-14.24; 2, 17; 5, 9; Ap 5, 6; 12, 11; Jn 1, 29; 1Jn 2, 2; Jn 1, 29; Rm 3, 24s; Tt 2, 14; Hch 20, 28; Col 1, 20; 1Jn 4, 14; Mc 10, 45par; Hb 2, 14s; Jn 8, 30; Ga 5, 1; Rm 8, 2; Ga 4, 4s; Col 2, 14s; Rm 4, 25; 5, 10; Ap 1, 18; 1Co 15, 45; Rm 14, 9; Ef 4, 9s; Ef 2, 5s; 1Co 15, 20-22.

El pensamiento de los Padres de la Iglesia. Aspectos de la salvación realizados por Alejandría y Antioquía. Iluminación, victoria, divinización y sacrificio expiatorio. El triunfo del salvador celestial (apologistas). Salvación de la carne (Ireneo y Tertuliano). Gnosis cristiana (Clemente y Orígenes). El Logos y el emperador (Eusebio). Centro en la Encarnación divinizadora (Atanasio). Progresiva asunción de la carne; méritos y satisfacción (Hilario). Asunción progresiva de la naturaleza humana (Gregorio de Nisa). Redención y sacrificio de

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

reconciliación del mediador; revelación salvadora; justa victoria sobre el demonio (Agustín). La necesaria redención del alma por nuestro modelo; la resurrección como centro (Teodoro de Mopsuestia). El Logos se unió a la carne; el sacerdocio del mediador en la cruz (Cirilo de Alejandría). El Verbo se hizo hombre para que nos hiciéramos hijos de Dios; la doble consubstancialidad; la victoria sobre el demonio (León Magno). Encarnación (compenetración de lo divino y humano en la persona del Logos) como centro del regreso hacia Dios (Máximo el Confesor).

La satisfacción de Anselmo (†1109) y el esbozo sistemático de Tomás (†1274). Anselmo: el restablecimiento del orden por el valor infinito de la muerte voluntaria de Cristo. La crítica de González Faus. La conveniencia de la satisfacción según Tomás. Tomás: Mediador y sacerdote en cuanto hombre. Víctima sacrificial. Satisfacción, mérito y redención. Causa eficiente instrumental. También mediante su resurrección: causa cuasi instrumental y ejemplar.

La reacción protestante. Centrados en la justificación (soteriología). Cristo recibe nuestro castigo. Se nos imputa su justicia.

Algunas aclaraciones conceptuales. Sacrificio (consagrar; valor en la obediencia y amor; aceptación por la resurrección). Redención. La inadmisibles substitución penal. Satisfacción vicaria. Todo bajo el amor. Revelación de Dios y del hombre. Mérito estricto. Hb 10, 5-10.

La posición crítica de B. Sesboüé en NRT. Reactivo. No hay una definición magisterial. Categorías como la divinización. Contra la compensación. Pecado del asesinato y amor reconciliador. Salvación del pecado y de la finitud. Movimiento descendente (divinización, justificación, redención y liberación) y ascendente (sacrificio y expiación). Los cortocircuitos. La categoría de reconciliación. Moingt: Sacrificio de fe y amor. Contra compensación penal. Restaura destruyendo nuestra incredulidad. Irrupción del Espíritu. Hace justicia al hombre restaurándolo.

Consideraciones finales. Salvador por la doble consubstancialidad. Solidaridad. Encarnación y Pascua. Sacrificio que reconcilia y establece primacía de Cristo. Convenía que nuestra restauración y divinización fuera a través del Verbo. Asunción de la naturaleza humana y proceso progresivo de salvación. Cristo continúa salvando. Sentido salvador de la Encarnación y Pascua. Plan de Dios desde la creación a la consumación. Salvación y revelación. Salvación integral, pero que culmina al final; personal y social. Tensión escatológica. Los mesianismos terrenos. Liberación espiritual, y trabajo y sufrimiento actual. Iglesia y reino de Dios. Salvación interior y exterior. Milenarismo. Salvación y creación. Compromiso y criticidad. Conclusión.

F) DIVERSOS ENFOQUES CRISTOLOGICOS ACTUALES

p. 62

El camino recorrido y sus deficiencias. Anhelos. La crítica a la fórmula de Calcedonia. Debilitamiento de la unidad e integralidad de la cristología bíblica. Vuelta a la Escritura. Teología narrativa. Los misterios de la vida de Cristo y su contemplación. La propuesta de Sesboüé.

Diversos enfoques actuales. De la eclesiología a la cristología. Jesús el Cristo como el universal concreto. Celebración de 1.500 años de Calcedonia. Esbozos cosmológico, antropológico e histórico. Peligro de reduccionismo. El redescubrimiento del Jesús histórico.

Algunas cristologías contemporáneas. Cristología de autorrevelación(Barth), de fe existencial (Bultmann), de correlación (Tillich). Punto de partida cristológico trascendental (Rahner), de

historia universal (Panenberg), escatológico práctico (Moltmann), evolutivo cósmico (Teilhard). Cristologías liberacionistas (A. L.).

Tareas de la cristología hoy. Orientación histórica. Alcance universal. Soteriología. Una cristología para A. L.

G) ASPECTOS DE LA ENCARNACION

p. 69

1) El lugar que ocupa Cristo en el plan de Dios

El Hijo de Dios se hizo hombre por nosotros y por nuestra salvación. 1Tm 1, 15; Jn 17, 1s; Rm 5, 6-8.

Cristo redentor es el fin de todo el universo. Ef 1,9s; 1Co 15, 27s. Controversia sobre la finalidad de la Encarnación: Escoto y su crítica. Tomás y su crítica. Otras posturas. Profundización de los conceptos de salvación y gloria. González Faus. DS 3676; 4345.

2) El misterio de la kénosis

Kénosis, Trinidad e historia. Jn 1, 14; Flp 2, 6-8. La kénosis como ocultamiento de la divinidad y de la gloria. El olvido de la kénosis. La kénosis del Padre. La misión del Logos e Hijo de rehacer la imagen. Toda la Trinidad actúa la Encarnación. Un nuevo orden. 1Co 15, 42-49. Hombre para siempre.

3) La unión hypostática.

Resumen de la doctrina de los concilios antiguos. Unión en la persona. Las naturalezas no son simétricas respecto a la persona. La soteriología del dogma patrístico. No es hijo adoptivo. Una adoración. Comunicación de propiedades. Naturaleza humana creada por la asunción. No es un otro hombre. La persona divina pasó a ser encarnada, se humanó. La en-personalización. Instrumento unido. La Encarnación culmina en la resurrección. Concepto de naturaleza y persona. Teoría escotista y tomista de por qué la naturaleza humana de Jesús no es persona. Jesús el hombre pleno (Rahner).

4) La naturaleza humana de Jesús

a) Santidad y gracia

Hb 4, 15; Jn 10, 36; Is 11, 1-3; 61, 1; Hch 3, 14; Hb 7, 26; Jn 1, 16; Lc 4, 13; Hb 2, 18; 5, 7s; 4, 15; 2Co 5, 21.

Gracias a la asunción hypostática por el Verbo y mediante la operación del Espíritu Santo, la humanidad de Cristo es santa con santidad substancial. Gracia de unión. Impecable. Tentado. Asumió nuestros pecados por compasión.

Cristo también tiene santidad habitual por su plenitud de gracia santificante, virtudes y dones. La gracia capital.

b) La libertad humana

Herejías al respecto. Dos voluntades y dos operaciones. Lo humano no se opone a lo divino, sino que está divinizado. Importancia de la libertad de Jesús para nuestra salvación. Su voluntad humana en el huerto. Definición de la libertad de opción. Flp 2, 8s; Rm 5,12ss; Jn 10, 18; Hb 5, 8. DS 1529; 2003

Explicaciones teológicas. Precepto riguroso y mérito. Concreción de la impecabilidad mediante gracias eficaces. La visión beatífica no es obstáculo, porque también es 'viator'. ¿Tenía visión beatífica? La libertad de espontaneidad.

b) Ciencia y conciencia

Jn 2, 25; 6, 64; 1, 18; 8, 26; Mc 13, 32par; Lc 2, 40.52; Hb 5, 8; Jn 12, 49; Jn 2, 4.

Además de la ciencia divina, se ha de reconocer en Cristo una ciencia humana. Cristo tuvo ciencia adquirida, que fue verdaderamente desarrollándose. La alta autoconciencia del

Jesús de Jn. El Jesús de los sinópticos (Hb). Los diversos tipos de ciencia. Era necesario para ser hombre y para el mérito. En un plano diferente de la divina.

Desde el primer instante de la Encarnación, Cristo tuvo en su alma la visión intuitiva de Dios. La ignorancia de Jesús en la época patrística. DS 474-476. La triple ciencia escolástica. La reciente polémica sobre el yo y la conciencia humana de Jesús. Problemas de este siglo e intervenciones del magisterio. DS 3430-3435; 3645- 3647; 3812; 3924. La proposición de Rahner (conocimiento a-conceptual y no beatífico, etc.). Comentarios de González Faus y de Duquoc.

d) Fe y oración.

La fe en oposición a visión y la fe como confianza. La confianza de Jesús y sus signos. 2Co 5, 7; Hb 11, 1; Rm 8, 24s; Hb 12, 2; Rm 1, 5; Ga 2, 20; Mc 1, 35; Mt 14, 23; Lc 6, 12; Rm 8, 34; Mt 11, 25s; Jn 17.

H) EL MISTERIO PASCUAL Y EL FINAL

p. 95

1) Pasión y muerte

Por la pasión a la resurrección. El escándalo de la pasión. Según las Escrituras. El pecado de la crucifixión. Libertad y amor de Jesús. Cena y huerto. La pasión y el siervo de Yahweh. Muere por nuestra salvación. Su sacrificio. La entrega del Hijo. El costado abierto. La madre. Revelación de la Trinidad. del amor y la gloria. La fuerza del pecado. La muerte que sella la vida. Lc 24, 26s; Ga 2, 20; Hch 2, 36; 8, 28; 1Co 1, 23; Lc 24, 44-46; 1Co 15, 3; 1Ts 5, 10; Hb 6, 6; 10, 25; Mt 27, 25; 23, 37s; Hch 28, 25-28; 1Jn 4, 10; 1Co 15, 4; Flp 3, 10s; Rm 8, 32; Mc 9, 31; Rm 4, 25; Ga 1, 4; 1Co 1, 23-25.

2) Descenso a los infiernos

Sepultado. Entre los muertos. 1P 3, 18s. Señor de la muerte y de los infiernos. Descenso a los infiernos. Santo Tomás y Grillmeier. Hb 2, 9; Hch 2, 27.31; Rm 6, 4; Mt 27, 52s.

3) Resurrección, entronización y efusión del Espíritu

El olvido de la resurrección. Dios, el que resucita a los muertos. Bases antropológicas para entender la resurrección. El centro del mensaje. La respuesta de Dios. Constituido Señor y Cristo. Victoria. Nos justifica. Ascendidos en Cristo. Exaltación. Santuario celeste. Todo poder. Envío del Espíritu. Espíritu vivificante. 1Co 15, 14-19; Rm 8, 11; 1Co 15, 4; Hch 2, 36; Rm 1, 4; Ap 1, 18; Jn 16, 11; Rm 4, 25; 5, 10; Col 3, 3s; Ef 2, 5s; Flp 3, 20s; Hch 7, 55s; Ef 1, 20-22; Hb 8, 1s; 9, 24; 10, 12; Hch 2, 33; Jn 20, 22; Ga 4, 6; 1Co 15, 45; 2Co 3, 17; Rm 8, 14-17.

4) El Señor que es y que vendrá.

La irrupción de la escatología. La tensión escatológica. El Señor de la historia. Recapitulación. Nuestra pascua. La vuelta al Padre. Señor del cosmos. Cristo es Dios. Señor de la comunidad y de la Iglesia. La presencia de Cristo. Señor del cristiano. Fe, bautismo y Eucaristía. El vivir del cristiano. La nueva creación. El seguimiento y la configuración del discípulo en pasión y gloria. Jesús como rey. El reino de Cristo y su entrega al Padre. La mediación real de Cristo. Hb 1, 2; Ef 2, 6; Col 1, 18; Rm 8, 19-24; Ef 4, 13-16; Col 2, 19; Ap 22, 13; Col 1, 18; Ef 1, 10; Rm 8, 29; 2Co 3, 17s; Ef 2, 18; 4, 10; Col 2, 9s; Mc 16, 20; Mt 28, 20; Ef 4, 15s; Flp 3, 10s; Ga 4, 19; 2Co 3, 18; Flp 3, 21; Jn 18, 36s; Hch 28, 23; Ap 19, 16; 1Co 15, 24-28; 1Tm 2, 5.

La venida del Hijo del Hombre. La espera de la parusía. Cristo juez. En la gloria con Cristo. La resurrección de los muertos por Cristo y por el Espíritu. La transformación de los vivos. El encuentro con el Señor. Cielos y tierra nuevos. La boda del cordero y la Jerusalén celeste.

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

Dios y el cordero. Victoria final y entrega del reino. Mt 19, 28par; 1Ts 4, 16; Lc 21, 28; Ap 22, 12; 2P 3, 7.10s; 1P 4, 13; 1Co 15, 48s; 1Jn 3, 2; 1Ts 4, 15-17; 1Co 15, 51-53; Ap 21, 1.23; 22, 5; 21, 22; 22, 3; 1Co 15, 26.54; 1Co 15, 28; Hb 13, 8; 2P 3,18; Ef 2, 18.

5) Reflexiones de H. Kessler sobre la pascua.

1) La resurrección de Jesús como el hecho histórico decisivo de Dios respecto al mundo.

a) ¿Qué significa 'Dios actúa'? El hombre moderno. La intención. Actuar instrumental y actuar comunicativo. Conocimiento por participación en el actuar comunicativo. La experiencia de Dios en Israel. La cruz conocida por la resurrección. El amor (como Jesús) como criterio.

b) Formas fundamentales del actuar de Dios. El inmediato obrar creador. El actuar continuo y general. El actuar especial, mediado por actores humanos instrumentales. El actuar radical e innovador, sin mediación humana.

c) La resurrección de Jesús como el actuar redentor que decide todo. Muestra la efectividad de la vida de Jesús y la divinidad de Dios. Escatológico. Manifiesta la última intención de Dios. Era el Dios de Jesús. Es el comienzo. Estructura trinitaria. De la cruz a la resurrección.

2) La concentración cristológica: el crucificado resucitado como centro y paradigma de la fe cristiana.

El actuar de Dios se concentra en una persona.

La resurrección como la entrada en vigor de la vida y muerte de Jesús, en su sentido salvífico, y como su plenitud.

La resurrección como exaltación de Jesús a la unidad permanente con Dios y a la mediación salvífica respecto a nosotros. Preexistencia del enviado. El poder del amor que se vacía. Sólo permanece la praxis solidaria de Jesús. Actúa en el Espíritu. Ya nos resucita. La metáfora de la ascensión

3) La expansión pneumática a lo universal: el Espíritu del resucitado, la praxis de la vida pascual y la vida del mundo que viene

La resurrección como el comienzo de la plenitud. Desarrollar el señorío de Dios; praxis de resurrección. Se expande por el Espíritu.

La nueva presencia y eficiencia del Señor resucitado en el Espíritu Santo. El ruah de Yahweh. Envío del Espíritu. Signos de la actuación del Espíritu. La presencia provisoria del resucitado en la bajera de los signos terrestres. En la Palabra, los sacramentos, la comunidad, los pobres.

La dramática lucha permanente de la nueva vida contra las potencias de la muerte y de la destrucción. El señorío presente de Jesucristo como combate contra las potencias de la muerte. El amor solidario en conflicto con la voluntad de autoafirmación mediante un aumento de poder. La experiencia de la fuerza de su resurrección, en comunión con su pasión (Flp 3, 10). El carácter crítico-práctico de la fe pascual.

El futuro del resucitado: resurrección de sus 'muchos hermanos' y hermanas (Rm 8, 29) y reino universal de Dios. La parusía del Señor y nuestra resurrección. Cristo viniendo. Juicio. Resurrección. Redención de la creación. Vida eterna. Presencia actual de nuestros muertos. Celebración de la fiesta de la liberación.

I) EL HIJO COMO REVELADOR DEL PADRE

p. 130

Ver a Dios y morir. La autorrevelación definitiva de Dios en su Hijo. El Hijo nos revela al Padre. Jesús como maestro y profeta. El Dios de Jesús en los sinópticos. Cristo, imagen de Dios invisible. Revelación del amor, sabiduría y poder de Dios. El conocimiento del misterio. El Dios de Jesús en Jn. Revelación de quién es Dios y quién es el hombre. Revelación de la

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

gloria de la cruz. Dios es amor, espíritu, Trinidad. Visión cara a cara de Dios: incorruptibilidad. La falsa gnosis y el conocimiento verdadero. Conocimiento inmediato de Dios a través de la humnidad de Cristo.

J) EL UNICO MEDIADOR Y LAS OTRAS RELIGIONES

p. 136

No hay salvación fuera de él. Universalidad y sus razones. El Cristo cósmico de Teilhard. Diálogo interreligioso. Las otras religiones en el plan de Dios. El Logos seminal de Justino. La filosofía griega como propedeútica en Clemente. Reconocimiento de las otras religiones por el Vaticano II. Caminos de salvación con palabra de Dios, según Dupuis. Los girones de revelación categorial y el salvador absoluto, según Rahner. El hinduismo y la cultura china. La posición del judaísmo y del Islam.

K) ALGO SOBRE EL METODO.

p. 142

Transmisión de un conjunto a futuros agentes pastorales. El proceso desde abajo y desde arriba que culmina en la contemplación de los misterios para orientar la vida y dar respuesta. Encarnación, redención y pascua. Cristología trinitaria ante el problema de Dios de la teología fundamental y el diálogo interreligioso. La mutua implicancia de la cristología de abajo y de arriba, según Kessler. Dejando atrás la metafísica del ser. Cristología soteriológica.

Tres enfoques cristológicos : histórico (sinópticos), pascual (paulino), encarnatorio (joánico). Las perspectivas de Oriente y Occidente. El triple cuestionamiento actual, según Hünermann. El acontecimiento de Cristo como acontecimiento escatológico de lo santo. El fin de la ontoteología. El encuentro como experiencia de revelación y salvación escatológica. Hacia un nuevo concepto de naturaleza y persona. El caso de Jesucristo.

L) APENDICE. ALGUNAS CRISTOLOGIAS CONTEMPORANEAS

p. 147

1) Cristología de K. Rahner según Curso fundamental sobre la fe

La experiencia trascendental.

Cristo como culminación del dinamismo del cosmos e historia.

Consideraciones sobre la Encarnación y sobre la cristología.

Jesús, su muerte y resurrección.

Fundación de la Iglesia.

Jesús como criterio decisivo de la revelación de Dios.

Algunas preguntas.

2) Cristología de Urs von Balthasar según algunas de sus obras

Alguna introducción

Trilogía de Balthasar

Pascua.

Presente y futuro.

M) APENDICE. BREVE COMPENDIO MARIOLOGICO

p. 159

1) María en la Escritura y en la tradición.

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

A. T. N. T. Padres de la Iglesia: primera época; siglo IV; Madre de Dios (s. V); santidad excepcional; asunción e intercesión; síntesis. Occidente medieval: la gran Escolástica y la Inmaculada; Bernardo; cooperación de María en la pasión; reina y madre; visión de conjunto. Epoca moderna: Protestantismo; privilegios de María; Bérulle; Inmaculada Concepción; intervenciones de los Papas respecto a la cooperación; renovación del s. XX; concilio. Visión sintética, opinión de Forte, documentos recientes.

2) Afirmaciones centrales del dogma mariano

a) **María Madre de Dios.** Madre de Dios por obra del Espíritu. Madre de Dios y la herejía de Nestorio. Aclaraciones desde la unidad de Cristo. Otros alcances: imagen de la generación eterna; maternidad integral que implica fe en su Hijo; más allá que gracia ordinaria y gloria; maternidad sponsal, maternidad virginal; mediadora bajo Cristo, socia, nueva Eva; participación en el sacrificio de la cruz; madre de los cristianos y de la Iglesia; figura y modelo de la Iglesia, porción principal

b) **María siempre Virgen.** Virginidad antes del parto según Mt y Lc. Razones de conveniencia. Virginidad en el parto: explicación y tradición; visión pascual. Virginidad después del parto: tradición y razones.

c) **La santidad de María y la Inmaculada concepción.** Maternidad y plenitud de gracia. La discusión de la Inmaculada Concepción. La definición. Cómo y hasta dónde estuvo sujeta a las consecuencias del pecado de Adán. Preservada de todo pecado actual.

d) **La Asunción de María.** La afirmación y sus fundamentos. La proclamación. La muerte de María. Culto a maría: la adoración; el culto a los santos y a María en su relación a Dios; el aporte del culto mariano, cómo debe ser; María y su imitación; María que acompaña.

3) Algunas reflexiones.

Reflexiones sobre el misterio de María. Reflexiones finales sobre este apéndice. María en América Latina.

N) APENDICE. CRISTOLOGIA DE LOS SINOPTICOS.

p. 188

1) Cristología de Mateo. 2) Critología de Marcos 3) Cristología de Lucas (evangelio y Hechos)

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

Introducción

Llegamos al centro del misterio cristiano. ¿Quién dicen Uds que soy yo? (Mc 8, 27-29; Jn 6, 66-69). La respuesta de la fe y del testimonio de vida. La respuesta de los mártires, de los santos, de los pecadores. El mundo que se define contra Cristo. El loco amor de Dios en la cruz (Rm 8, 31-35; 2Co 5, 21). La victoria salvadora de Dios en la resurrección. Constituido Señor y mesías. El misterio de la Eucaristía. El Cristo que conduce a su Iglesia (su cuerpo, su esposa) por el Espíritu, e intercede por nosotros con el Padre. El rey de la creación (Ef 1, 10) y de la historia (Rm 8, 29). La historia de la revelación y salvación culmina en el Hijo (Hb 1, 1s). El vendrá y entregará su reino al Padre para que Dios sea todo en todo (1Co15, 24-28). Pero no es un aereolito. Nace en un pueblo y dentro de una esperanza de ese pueblo para toda una humanidad que lo ansía. La esperanza de los pobres de AL

A) LA ESPERA Mesianica DEL A. T.¹

Dios comienza a reconstituir la rota unidad de la humanidad. La promesa de bendición a Abraham en Gn 12,1-3. Una gran nación (posteridad y tierra) y en él serán benditas todas las familias de la tierra. La respuesta de fe de Abraham. Salvación significará recuperar, establecer la vida plena en los diversos aspectos. La liberación de Egipto será como la tradición fundamental. Con la posesión de la tierra por el pueblo hebreo no concluye la historia de salvación. Dios la vuelve a lanzar al futuro con la promesa a David en 2S 7, 11-16. No es el David, instalado ya en palacio, el que le va a construir un templo a Yahweh; es Yahweh, que lo eligió, quien le va a construir una casa, una dinastía para siempre. Y Dios actuará con el rey como un padre con su hijo. Esto repercute en profecías de Isaías, Jeremías, Ezequiel (cf. Mi 5,1-5), en los Salmos (p. e. 89, 4s., 27-38), etc.

En Sal 2, 6-9, el mesías rey es el hijo de Dios (no implica una filiación natural, como lo verá la posterior lectura cristiana). En Sal 110, 1-4, el rey está sentado a la diestra de Yahweh. En Is 7,10-17, ante la amenaza siro efraimita que pretendía deponer la dinastía davídica, Dios dará como signo al rey inicuo, una doncella que dará a luz un hijo. Esta profecía fue releída respecto a una virgen, madre del rey. Is 9, 1-6, se refiere a una gran liberación y al nacimiento o entronización de un rey davídico. Según Is 11, 1-9, en un nuevo comienzo, el rey davídico tendrá la plenitud del Espíritu y habrá una paz paradisiaca. Za 9,9s nos muestra la entronización de un rey humilde y pacífico.

En el exilio, a pesar del derrumbe de la monarquía davídica y la destrucción del templo, subsiste la función profética como mediación de salvación. El profetismo posteriormente desaparecerá. Después del exilio, con la preponderancia del sumo sacerdote, se perfilará también la esperanza de un mesías sacerdotal. Algunos escritos llegarán a hablar de dos mesías: uno regio y otro sacerdotal. Las desilusiones contribuirán, en muchos casos, a trascendentalizar la esperanza, p. e. la intervención escatológica de Yahweh. El horizonte se universalizará.

Siguiendo a Dt 18,15-18, se espera un profeta como Moisés. El profeta es el que comunica la voluntad de Dios a Israel y también es portavoz del pueblo ante Dios. Probablemente en la línea profética estaría el misterioso servidor de Yahweh de los cantos del 2 Is. El servidor es un elegido, sostenido por Yahweh y dotado de su espíritu. Tiene que reunir al pueblo de Israel y conducirlo hacia Dios. Pero como destinatarios últimos también aparecen las naciones. El sufrimiento del servidor, su muerte violenta, es por el pecado de todos, para salvación de ellos. También para el mismo siervo es salvación y victoria. Véase Is 52, 13-53, 12. En Mal 3, 23 se habla de la vuelta de Elías.

El hijo del hombre de Dn 7, 9-14 no es un mediador intrahistórico, sino una figura que viene en las nubes para el juicio. Es poseedor de una realeza eterna. Simboliza a los santos del altísimo (7, 27). Pero la apocalíptica judía lo individualizará y será mediador de salvación.

El A. T. termina en un pluralismo de mediadores, que es insistematizable en sus diversas concreciones. Pero muchos rasgos de la esperanza mesiánica pueden converger. En algunos falta la esperanza de salvación, porque ésta ya es realizable en el presente a través de la Ley (Sabiduría) y el culto. Tampoco todos los que esperan una salvación futura

¹ Para la parte bíblica, se puede consultar en la biblioteca de la Facultad mis apuntes titulados *Cristología bíblica B*, el resumen hecho por mi ayudante Humberto Palma, que se llama *Dios y Cristo en la Biblia*. Para el A. T., se puede consultar N. Füglistner, *Fundamentos veterotestamentarios de la cristología del Nuevo Testamento*, en *Mysterium Salutis* III,1, 94-185; H. Cazelles, *El mesías de la Biblia*.

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

cuentan con un mesías. El A. T. termina en una aporía. Muestra como un empantanamiento, una historia de fracasos.

En el tiempo de Jesús, el pueblo esperaba principalmente un mesías (=cristo =ungido) rey que terminara con el dominio de los impíos paganos e hiciera posible la observancia integral de la ley y la pureza del culto. También se esperaba al profeta que había de venir (cf. p. e., Jn 1, 21; 6, 14). La esperanza mesiánica llevó a revueltas contra Roma.

B) JESUS DE NAZARET¹

Introducción

Jesús de Nazaret vivió aproximadamente entre los años 7 antes de Cristo y 30 después de Cristo. Produjo un profundo cambio en la historia y actualmente sigue siendo de sumo interés. Sólo trato aquí de presentar un bosquejo de su persona, mensaje y drama. Los alumnos debe complementarlo con la lectura de uno de los libros referentes a Jesús de Nazaret (su vida). Mucho se ha debatido y estudiado el Jesús de la historia², reducción "científica" del Jesús terreno que ahora nos ocupa. Nosotros partimos desde la fe, y la historia sería como un momento interno de ella.³ Los evangelios están escritos desde la fe en la resurrección, como buena noticia (=evangelio), catequesis, etc., de las comunidades cristianas. Son testimonios de fe sobre una historia. Porque Jesús sólo nos es accesible a través de la fe de las primitivas comunidades cristianas. Nos es favorable el leer los evangelios en la misma comunidad eclesial, ambiente vital, en que fueron escritos, y así podemos entenderlos mejor.⁴ En la Iglesia, el cristianismo se ha objetivado. Pero la Iglesia, reflexionando continuamente sobre Cristo, tiene que ser transparencia de él. El Jesús histórico nos sirve para interpretar el anuncio (=kerygma) cristiano.⁵ Pero la realidad de Cristo no sólo está constituida por el Jesús terreno sino también por el resucitado. Por lo tanto, dos estadios: Jesús según la carne y según el espíritu (Rm 1,3s).⁶ La primitiva comunidad veía la resurrección y Pentecostés como realización del reino anunciado por Jesús. Por eso Jesús

¹ Seguimos a W. Kasper, *Jesús, el Cristo* (Salamanca, ed. Sígueme).

² W. Löser (*Mystère de la vie du Christ*, D.Sp X, col 1882s), siguiendo a F. Hahn enumera así los datos históricos seguros: 1) Primera serie. a) Los conflictos múltiples con los jefes del judaísmo contemporáneo, que marcan en forma característica la acción de Jesús antes de la Pascua b) En Jesús aparece algo nuevo, en discontinuidad con lo que era conocido (anuncia la proximidad del reino de Dios en relación inmediata con su persona y con su acción; en múltiples acciones significativas anticipa de manera real y simbólica esta presencia del reino...[Lc11,20]). c) Jesús elige hombres a quienes él llama a seguirlo incondicionalmente: esta manera de seguir incondicionalmente a Jesús sobrepasa todos los modos de relación 'maestro-discípulo' conocidos hasta entonces. d) Jesús reivindica una misión excepcional: él funda esta pretensión sobre una relación única con Dios, su Padre: se dirige a él en la oración y le está sometido en la obediencia. 2) Segunda serie a) El encuentro de Jesús con Juan bautista, por quien se hace bautizar en el Jordán es uno de los datos más seguros: Juan anunciaba la llegada escatológica y bautizaba para preparar a ella... b) La vida pública de Jesús comporta dos fases. La primera comprende sus actividades múltiples en Galilea: él anuncia la venida del reino y se dedica al bien de los hombres a quienes socorre y cura. Esta actividad suscita en el pueblo un movimiento poderoso: las gentes se admiran de sus milagros, exultan en su presencia y acuden hacia él. Trazos de esta 'primavera galilea' se encuentran sobre todo en los primeros capítulos de Mc. La segunda fase se inaugura con los primeros rechazos de Jesús de parte de los jefes y de muchos hombres del pueblo; este rechazo crece hasta un punto crítico. Jesús parte para Jerusalén. Es sobre todo Lc quien ordena la vida y la actividad prepascual -desde la confesión de Pedro sobre el mesianismo de Jesús (9,18-20)-, en el cuadro de la subida a Jerusalén. c) La última cena con sus discípulos es un acontecimiento excepcional. Celebrándolo, Jesús se somete a la obligación común en Israel desde la salida de Egipto (Ex 12,14). Al mismo tiempo, marca esta comida con una nueva impronta: en las palabras de la institución de la Eucaristía, anuncia el sentido salvífico de su muerte inminente. Es la instauración de una alianza nueva (Jer 31,31s) en su sangre derramada (Ex 24,8) por la muchedumbre (Is 53). d) Jesús es condenado a morir en cruz. La crucifixión era para un hombre el castigo más cruel y más humillante, reservado a los criminales. Según la idea de los judíos, no era sólo un castigo de parte de los hombres, sino también una maldición de parte de Dios (Dt 21,23...;cf. Ga 3,13). Cf. R. Fabris, *Jesús de Nazaret. Historia e interpretación*, Salamanca 1985, ed. Sígueme; R. Latourelle, *A Jesús el Cristo por los evangelios. Historia y Hermenéutica*, Salamanca 1982, ed. Sígueme.

³ Esto tiene cierta similitud a como lo natural es momento interno del existencial sobrenatural.

⁴ La tradición da la continuidad y distancias convenientes. La fe fue garante de la historia en su transmisión.

⁵ Lo que fue Jesús terreno es normativo para toda reflexión ulterior.

⁶ Hay continuidad y ruptura (por la actividad creadora de Dios) entre el Jesús terreno y el resucitado.

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

pasa a ser contenido decisivo del anuncio. En el Espíritu accedemos a Jesús como presencia viva. La cristología es la exégesis (=interpretación) de la profesión de fe: Jesús es el Cristo. Su centro es la pascua (pasión y resurrección). Por lo dicho, no se puede escribir una "biografía" de Jesús, en el sentido moderno de la palabra. Los evangelios de la infancia (Mt y Lc) narran la pre-historia de Jesús, conforme a modelos véterotestamentarios, con una rica teología. A los evangelios les va a interesar sobre todo la realización del plan de Dios.

Personalidad y actuación¹

Fue un personaje de incomparable originalidad. Su enseñanza revela una mente que procedía con agilidad, sin rodeos, que daba en el clavo sin prodigar palabras. Tiene una percepción imaginativa de la maravilla y belleza de la naturaleza, y de la unidad entre la naturaleza y el hombre bajo la solicitud del Creador de ambos. Es un espíritu de temple poético. Siempre piensa y habla en imágenes y cuadros concretos. A veces la imagen es deliberadamente grotesca.² Observación atenta de la vida diaria, a veces con cierto acento irónico. A ratos adopta la forma de una aparente reducción de asuntos trascendentales al nivel de lo trivial. Parece haber sido muy del estilo de Jesús dejar que las personas sacaran conclusiones por sí mismas. Gran sentido común. También usa una serie de imágenes totalmente diferentes y de mucha fantasía (material que toma de la apocalíptica). Característico y distintivo de Jesús es el realismo de las parábolas. Se interesó sinceramente y con ternura por las personas, por los enfermos, desesperanzados. Los milagros muestran también que en Jesús se hacía sentir la presencia y el poder divinos. Poseía gran autoridad.³ Perdonaba pecados; llamaba a seguirlo; enseñaba con autoridad. En sus palabras manifiesta un acento de sencillez, de mansedumbre y, al mismo tiempo, de autoridad soberana. Pero implacable contra toda forma de suficiencia, contra la mentira y la hipocresía. Personalidad arrolladora (expulsión de los mercaderes del Templo). La autoridad que él ejerce es la de Dios todopoderoso, precisamente porque él le obedece lealmente.⁴ Su relación con el Padre es la fuente de su calma y energía en medio de los problemas y tormentas.

Jesús era carpintero (Mc 6, 3; Mt 13, 55).⁵ La entrada en actividad de Juan Bautista le cambia la vida. Según Jn⁶, Jesús vivió tres pascuas en su vida pública. Al comienzo tuvo un éxito relativo en Galilea. La oposición de los jefes del judaísmo fue creciendo y las masas lo abandonaron. Entonces se dedicará más al círculo íntimo de sus discípulos. Su actividad comienza con el bautismo de Juan y acaba con la muerte en cruz en Jerusalén.

Para Juan, la llegada del reino estaba bajo el signo del juicio; para Jesús, bajo el signo de la misericordia y amor de Dios. Tiene trato con los pecadores y con los culturalmente impuros; sus discípulos quebratan el mandato judío sobre el sábado (Mc 2, 23s; cf. 2, 27; 3, 4) y las prescripciones sobre pureza (Mc 7, 1s).⁷ Decían de él: "Ahí tenéis un comilón y un

¹ Cf. C. H. Dodd, *El Fundador del cristianismo*, Barcelona 1974, ed. Herder.

² P. e. viga en el ojo ajeno.

³ Cf. Mt 8, 5-10 y par.

⁴ Cf. Jn 8, 28s; 14, 24.

⁵ Al carpintero, en ese tiempo, correspondían también algunos trabajos de construcción.

⁶ 2, 13; 6, 4; 11, 55.

⁷ Esto tenía era importante para la unidad entre judíos y paganos en la Iglesia.

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

borracho, amigo de publicanos¹ y pecadores" (Mt 11, 19). Jesús insistirá en la disposición interior.

Hace milagros y expulsa demonios, lo que expresa también que la llegada del reino de Dios en Jesús significa la salvación del hombre (en cuerpo y alma), y que esta salvación se ofrece a todos y a cada uno, con tal que se conviertan y crean. A Jesús sólo le interesa el reino de Dios en el amor. Dios es un Dios de amor por los hombres y por todos. El amor a Dios y al hombre es esencia de la voluntad de Dios, de su reinado (Mc 12, 30s y par). Se pide al hombre una respuesta al amor universal y misericordioso de Dios (Mt 5, 45). Y el amor al enemigo será como test del amor auténtico (Lc 6, 27s; Mt 5, 43s).

Para un judío observante, la conducta, mensaje y pretensión de Jesús, significaban un escándalo y hasta una blasfemia.² El anuncio de un Dios cuyo amor vale también para el pecador, cuestionaba la concepción judía de la santidad y justicia de Dios. Y si Jesús era un falso profeta, merecía la muerte. Jesús suscitó esperanzas mesiánicas y así es crucificado como rey de los judíos, como rebelde político respecto a los romanos. Pero Jesús siguió el camino de la no violencia³ y del servicio. El amor se sobrepone al mal. La revolución de Jesús es la de un amor sin límites en un mundo de egoísmo y poder.

La voluntad de Dios lo ocupa totalmente, lo pide todo (Mc 3, 33-35; Mt 8, 20). Llama a Dios "su padre", en el que hay que confiar plenamente.⁴ No quiere nada para sí, sino todo para Dios y los demás (Lc 22, 26s; Mc 10 45). Sus raíces más profundas las tiene en la oración al padre (Mc 1, 35; 6, 46). No sólo es el hombre para los demás sino de y para Dios. Para Jesús, el mundo es la buena creación de Dios. Se compadece de la muchedumbre. Simpatiza con los pequeños y sencillos (Mt 11, 25). Para Jesús, la pobreza y la enfermedad no son castigos de Dios; más bien ama a los pobres y enfermos. Parece extraño, para un hombre de la antigüedad, el respeto con que trata a las mujeres. Va detrás de las ovejas perdidas (Lc 15) de Israel. De lo más llamativo era que admitía en su compañía, y hasta en su mesa, también a los pecadores y marginados (Mc 2, 16 y par; Lc 15, 1), a los culturalmente impuros, a los parias. Así llama a Leví a ser su discípulo (Mc 2, 14-17).

Su lucha no es contra los poderes políticos sino contra los poderes demoníacos del mal. Percibió la crisis profunda del judaísmo y el juicio que venía. No tenía intención de reformar el sistema existente, sino que quería constituir una comunidad digna de un pueblo de Dios, mediante la respuesta adecuada al Dios que venía en su reino. Su programa es hacer la voluntad de Dios, tal como la conoce aquí y ahora. Todo lo demás se lo deja a Dios su padre con una confianza de niño.

Jesús enseña como un rabí y le rodea un círculo de discípulos. Pero no es un teólogo de profesión sino que habla sencilla y concretamente. Enseñaba con autoridad (Mc 1, 22.27). Como que sacara su conocimiento de su relación directa con Dios. Su estilo es profético sapiencial. Entra en controversia con sus enemigos. El pueblo lo veía como un profeta (Mc 8, 28; Mt 21, 46). El mismo Jesús se coloca en la serie de los profetas (Mc 6,4; Lc 13,33). Pero Jesús es más que Jonás y Salomón (Mt 12, 41s). Es el profeta escatológico, que trae la voluntad definitiva de Dios. Estaba sobrecogido por la cercanía de Dios y, por lo tanto, del reino. Tiene el Espíritu (Mt 12, 28). Le achacan que tiene un espíritu malo (Mc 3, 22s).. Forzaba a tomar una decisión. Su persona y actuación eran un misterio.

¹ Los publicanos eran explotadores del pueblo y colaboracionistas con los romanos.

² Mc 2, 7. Sus propios parientes lo vieron como un alienado (Mc 3, 21).

³ Mt 5, 39-48. Esto corresponde a su experiencia del amor gratuito y universal de Dios (Lc 6, 35; cf. Mt 5, 45).

⁴ Mt 6, 25-34.

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

Mensaje de Jesús

El centro del mensaje de Jesús es la llegada del reino de los cielos, del reinado de Dios (Mc 1, 15). Los fariseos lo pensaban como el perfecto cumplimiento de la Torah (Ley), los zelotes lo entendían como la teocracia política que intentaban imponer con la fuerza de las armas, los apocaliptas lo veían como el nuevo eón (nuevo "siglo"), el nuevo cielo y la nueva tierra. Jesús no se deja encuadrar por ninguno de estos grupos; su hablar sobre el reino es curiosamente abierto.

Para muchos judíos piadosos el reino de Dios era la personificación de la esperanza de salvación, mediante un soberano ideal, que en su justicia protegería a los desvalidos. En definitiva, la llegada del reino coincidiría con la realización del shalom escatológico, de la paz entre los pueblos, entre los hombres y en todo el cosmos. En vez de reino de Dios, Pablo y Juan van a hablar de la justicia de Dios y de la vida.

El hombre era incapaz de esto. Se necesitaba un nuevo comienzo, que sólo Dios como señor de la vida y de la historia puede dar. La venida del reino es la venida de Dios. El que Dios sea señor, lleva al hombre a su plenitud.

Esta esperanza se basaba en la experiencia histórica de Israel (del éxodo y travesía del desierto, donde se había manifestado el poder salvador de Dios). Esta esperanza se enraíza en la idea de la realeza de Dios sobre Israel y sobre todo el mundo (Sal 47, 6-9). Con el exilio se espera un nuevo éxodo, una nueva alianza. En Dn 2, 44 se habla de un reino indestructible. Hay una escatologización de la esperanza: se espera un nuevo eón. Se trata de la certeza de la fe de que Dios al final acabará por mostrarse como absoluto señor de todo el mundo.

La novedad de Jesús es que anuncia que esa esperanza escatológica se cumple ahora y con él. Este anuncio no parecería corresponder a la realidad. Jesús lo explica en parábolas: el reino de los cielos es como un grano de mostaza que se convertirá en un gran árbol. Porque el reino llega en lo oculto y hasta en el fracaso, como cuando la semilla cae en mala tierra. El reino es un misterio (Mc 4, 11); está en medio de nosotros de modo incomprensible (Lc 17,20s). El hecho de que el reino en la actualidad esté todavía oculto corresponde a la tensión entre los dichos de Jesús sobre el presente y futuro del reino (cf. Lc 11, 2).¹ Es indiscutible que Jesús habló de una pronta llegada.² Según Kasper, esa era la propuesta de Dios al hombre, que obligaba a una decisión, porque el reino de Dios viene donde Dios es realmente reconocido como señor en la fe. Al ser la propuesta rechazada por Israel, Dios buscará otro camino: la muerte y resurrección de Jesús. La esperanza se colmará cuando Dios sea todo en todo.

La cercanía del reino es la cercanía de Dios. Se trata del reinado de Dios, del cumplimiento radical del primer mandamiento: "Yo soy el señor tu Dios... no tendrás otros dioses fuera de mí" (Ex 20, 2s). La idea del señorío de Dios encontró en el A. T. su expansión universal en la fe en la creación. Por tanto, todo lo que existe sale en cada momento de las manos de Dios. Así, el Dios de Jesús, en contraste con cierta concepción del judaísmo tardío³, es un Dios cercano, que se preocupa de la hierba del campo y de alimentar a los pájaros del cielo (Mt 6, 26-30).

¹ A este respecto, la teología paulina será caracterizada como una tensión entre el "ya" y el "todavía no".

² Mc 13, 30; 9, 1 y par; Mt 10, 23. A la manera de los profetas del A. T., Jesús anuncia para un presente inminente los acontecimientos futuros. Ciertamente, la "hora" definitiva de Jesús era inminente (cf. Mc 14, 25 y par).

³ Un Dios trascendente, sólo encontrable mediante la Ley.

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

Para Jesús el señorío de Dios es un señorío de amor. En los evangelios, Dios es designado más de 170 veces como padre.¹ Mt y Jn enfatizarán la paternidad divina. Jesús llama "papá" (abba) a Dios (Mc 14, 36). Para la sensibilidad de los contemporáneos era irrespetuoso dirigirse a Dios con un término tan familiar. Pero, para Jesús, la cercanía del reino es la cercanía de Dios en el amor.² El reino es un don de Dios (Lc 12, 32), porque es acción de Dios (su señorío en el sentido propio del término). La venida del reino es la buena noticia³ del ofrecimiento de la salvación. Ante el reino, son dichosos los pobres⁴, los perseguidos.⁵ La salvación que trae el reino es la vida (cf Mc 9, 43-45), la gran alegría del perdón. Es también el reino del amor y del perdón entre los hombres (Mt 18, 23-34; cf. Mc 11, 25; Mt 6, 12). Por otro lado, la llegada del reino es la superación y fin de los poderes demoníacos (Mt 12, 28; Lc 11, 20).

Los milagros

Es de advertir que la primitiva tradición cristiana extraevangélica anuncia y profesa la fe en Cristo, sin recurrir a los milagros anteriores a Pascua, de los que tratamos ahora. Pero la tradición de los milagros no se pueden extirpar de los evangelios.⁶ Jesús dejó la clara impresión de ser un hombre 'milagrero'.⁷ Así hay un núcleo histórico en las polémicas curaciones en sábado y en las expulsiones de demonios⁸, que van a ser atribuidas al príncipe de los demonios (Mc 3, 22; Mt 9, 34; Lc 11, 15).

El milagro es un acontecimiento extraordinario⁹ que nos interpela de parte de Dios y que es creído en la fe. Los milagros aparecen como un eco del gesto inicial de la creación, como una anticipación del acontecimiento final, de la victoria plena sobre la muerte. Pero Dios no necesita entrar en competencia con las causas creadas¹⁰ (ponerse a la altura de ellas) y suspender sus efectos.¹¹ Podríamos insinuar que a mayor actuación de Dios, mayor independencia de la causa segunda. El milagro siempre va a tener alguna ambigüedad, que garantiza la libertad de la fe: puede ser no creído o interpretado como demoníaco.

Los milagros de Jesús son signos del reino de Dios (y su salvación) que alborea y del desmoronamiento del dominio de Satanás (Mt 12, 28). Muestran que la salvación afecta a todo el hombre. Son anticipación del futuro que nos trae Cristo.¹² Jesús realizó sólo determinados signos (no curó a todos los enfermos) de un mundo nuevo. Los milagros

¹ P. e. Mt 6, 8.

² Diríamos que la gloria de Dios se manifiesta en su libertad soberana para el amor y el perdón.

³ Lc 16, 16.

⁴ Los pobres no tienen nada que esperar del mundo y todo lo esperan de Dios. El acercarse del reino a los pobres muestra el rostro misericordioso, benigno, gratuito, del Padre Dios.

⁵ Mt 5, 3-11; Lc 6, 20-22.

⁶ Algunos quieren explicar natural o humanamente la composición de los milagros llamados "de naturaleza", como andar sobre las aguas o multiplicar el pan. Dicen, por ejemplo, que son expresiones de fe sobre el significado salvador de la persona y mensaje de Jesús.

⁷ Aunque en la misma tradición evangélica se note una tendencia a engrandecerlos y multiplicarlos, p. e. Mt (8, 16) respecto a Mc (1, 34).

⁸ Pudo haber enfermedades y síntomas que se atribuyeran, en ese tiempo, a la posesión del demonio.

⁹ El hombre bíblico no consideraba la realidad como naturaleza sino como creatura abierta a Dios y toda ella le resultaba maravillosa.

¹⁰ Dios puede actuar a través de las leyes naturales que él ha creado para mostrar su cercanía, su ayuda, etc.

¹¹ Las ciencias que poseemos no pueden abarcar el conjunto de todas las condiciones en que se producen esos acontecimientos.

¹² Cf. Rm 8, 21. Son expresión de la incorporación del mundo en la economía histórica de Dios.

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

también son signos del envío y autoridad de Jesús (Mt 9, 6.8). Pero Jesús no hace un show con ellos. Los milagros de Jesús se presentan como cumplimiento del A. T. (Mt 11, 5 y par). Los milagros liberan al hombre para seguir a Jesús. Pueden escandalizar (Mt 11, 6).¹ Los milagros son signos para la fe: "Tu fe te ha salvado".² Donde no hay fe, Jesús no puede hacer milagros (Mc 6, 5s; Mt 13, 58).

La pretensión de Jesús

La alborada del reino de Dios acontece por la palabra y obra de Jesús. Por eso, son dichosos los que ven y oyen (Mt 13, 16s; Lc 10, 23s). "Hoy se ha cumplido esta palabra..." (Lc 4, 21). Si expulsa a los demonios con el dedo (o con el espíritu) de Dios, es que ha llegado el reino de Dios (Lc 11, 20; Mt 12, 28).³ Llegó la hora prometida por el profeta: "Los ciegos ven y los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan y a los pobres se les anuncia la buena noticia" (Mt 11, 5s).

Al decir de Orígenes (eminente escritor cristiano del s. III), Jesús sería el reino de Dios en persona. Podemos precisar: Jesús⁴ es la llegada del reino en la figura del ocultamiento, la humillación y la pobreza. No se puede separar "su asunto" de su persona. Por eso toda la predicación de Jesús sobre el reino que viene, igual que su conducta y actuación, contiene una cristología implícita o indirecta, que después de pascua, gracias a la manifestación del reino en el esplendor de la resurrección y en la fuerza del Espíritu, se convertirá en profesión explícita.

Como ya vimo, Jesús rompe, en algunos puntos, el molde del comportamiento del judío observante. Por ejemplo, en las comidas de Jesús con pecadores⁵, que expresan el envío de Jesús a ellos (Mc 2, 17).⁶ Jesús al recibir a los pecadores y perdonar sus pecados, se comporta como uno que está en lugar de Dios (Mc 2, 6s). La predicación de Jesús también contiene una cristología implícita (Mc 1, 22.27). En el sermón del monte, por ejemplo, muestra su superioridad sobre los rabinos, va más allá de la ley.⁷ Jesús no habla en nombre de Dios como los profetas ("Así dice Yahweh"), sino con plena autoridad propia (Mc 2, 10).

Jesús vincula la decisión por el reino a la decisión respecto a él (Mc 8,38). Jesús elige y llama a los que quiere a su discipulado (cf. Mc 3, 14)⁸, para que participen en el anuncio del reino con poder (Mc 6, 7), para que estén con él y compartan su peligroso destino. El discípulo tiene que dejarlo todo (Mc 8, 34; 10, 28). En resumen, la cristología implícita del Jesús terreno contiene una exigencia inaudita que hace saltar todos los esquemas preexistentes. En él nos las tenemos que ver con Dios y su señorío. ; en él uno se encuentra con la gracia y el juicio de Dios; él es el reino de Dios, la palabra y el amor de Dios en persona.

Jesús, pues, sobrepasa los títulos que se le pueden aplicar. El es más que Jonás y Salomón (Mt 12, 41s). Sin embargo, Jesús está entre sus discípulos como quien sirve (Lc 22,

¹ Algunos los atribuirán al demonio (Mc 3, 22).

² Los milagros llevan a la fe provocando la pregunta : ¿Quién es éste? (Mc 1, 27 y par).

³ Jesús es el que ata al fuerte (Mc 2, 27).

⁴ En él se ve lo que significa la divinidad de Dios y la humanidad del hombre.

⁵ Las comidas eran una comunión de vida.

⁶ Son festejos anticipados del banquete salvador del fin de los tiempos (Mt 8, 11 y par).

⁷ Mt 5, 22.28.

⁸ Sus discípulos no lo ven sólo como un maestro sino también como señor.

27). Quién es Jesús, es la cuestión fundamental (Mc 8, 27s y par). ¿Pretendió ser el cristo? El título 'Cristo' se consideró tan central en el N. T. que acabó por convertirse en nombre propio. Pero, sin embargo, este título mesiánico no se encuentra en boca de Jesús, porque era demasiado ambiguo y se prestaba a la esperanza de los zelotes. Por eso, en la primera parte de Mc, Jesús impone un estricto secreto mesiánico¹, y después de la confesión de Pedro corrige el título con los sufrimientos del Hijo de hombre (Mc 8, 29-33). Ante el Sanhedrín, Jesús puede haberlo admitido (Mc 14,61s), porque ya no se presta a confusión.

El título, en cambio, de Hijo del hombre aparece exclusivamente en boca de Jesús.² En Ez, esa expresión es utilizada muy a menudo en lugar de "hombre". También era una forma de referirse al que habla, como cuando nosotros decimos "uno".³ Pero también fue usado en Dn y la apocalíptica con un significado que ya hemos visto. Dada esta plurivalencia, Jesús con ese título podía expresar y velar su pretensión.

Hay dichos sobre el Hijo del hombre en presente, que expresan tanto la humanidad (Mt 8, 20) como la autoridad de Jesús (Mc 2, 10). Hay otros referidos a la pasión (Mc 8,31). Y hay un tercer tipo de dichos sobre el Hijo del hombre: vendrá al final de los tiempos con las nubes del cielo, con gran poder y majestad (Mc 13, 26 y par; 14, 62 y par). "Quien se avergüence de mi y mis palabras..., también se avergonzará de él el Hijo del hombre cuando venga en la gloria de su Padre" (Mc 8, 38). Así el Hijo del hombre serviría a Jesús para expresar la tensión entre la plenitud escatológica del tiempo y un predicador ambulante, pobre y que va a terminar asesinado.⁴

Jesús jamás se llamó a sí mismo Hijo de Dios. Pero habló de "mi padre" o "vuestro padre" (no de "nuestro padre"), lo que implica que él es hijo de una manera especial y única. En Mt 11, 27 y par, Jesús se llama hijo en sentido absoluto⁵ (cf. Mc 13, 32 y par). Este es el fondo de la acusación que oímos en Jn 19,7. Los judíos intuían un "algo más allá de lo humano" en la pretensión de Jesús. La posterior cristología del hijo explicitará y traducirá también lo que se encontraba oculto en la obediencia y entrega filial de Jesús.

Muchos de los que creyeron en Jesús pueden haberlo entendido como profeta de tipo "escatológico", pero la causa oficial de su muerte, clavada en la cruz, es como rey de los judíos (mesías davídico).

La pretensión de Jesús explícita e implícita va a ser rechazada por el judaísmo, lo que lo llevará a la muerte.

La muerte de Jesús

Jesús habría muerto, en base al evangelio de Jn, el 14 de Nisán del año 30, es decir el 7 de Abril de ese año. La crucifixión era infamante para los romanos; no se la podía aplicar a un ciudadano. La imponían a los guerrilleros independentistas. Jesús fue ejecutado como rebelde político: "rey de los judíos".⁶ Parece que en el proceso ante el sanhedrín jugaron la cuestión mesiánica (importante para la acusación ante Pilato) y las palabras de Jesús sobre la destrucción del templo (Mc 14, 58; 15, 29).⁷ Los judíos harán irrisión de él como falso

¹ Mc 8, 30.

² Salvo en Hch 7,56.

³ P. e., "y a uno le vienen a suceder esas cosas".

⁴ Jn desarrollará el tema del Hijo del hombre exaltado (3, 14).

⁵ Y el conocimiento mutuo entre el Padre y el Hijo es más que un simple conocimiento.

⁶ Lc 23, 2; Jn 18, 33-37par; Mc 15, 16-20par; Jn 19, 12-15.19-22par. Véase Hch 17, 7; Ap 17, 14; 19, 16.

⁷ Cf. Hch 6, 14.

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

profeta y los romanos como rey de los judíos. Ante el tribunal judío se debía probar que Jesús era un profeta falso y blasfemo. Esto calza con su conducta respecto al sábado, a las prescripciones sobre la pureza, al trato con los pecadores, y con su crítica a la Ley de los escribas. Pero, para el N. T., la muerte de Jesús no es sólo acción de judíos y romanos, sino obra salvadora de Dios y libre autoentrega de Jesús.

¿Cómo entendió Jesús su propia muerte? Los relatos de la pasión hablan a la luz de la resurrección y en ellos se ven diversos intereses teológicos. Pero se concebía que, a la llegada del reino, iba a haber luchas, persecuciones, una prueba escatológica. Así Jesús predijo las persecuciones a sus discípulos (Mt 10,34s). También Jesús contó con que su final iba a ser violento, como el de los profetas (Lc 13, 32s; Mc 12, 1-12). Desde el comienzo se cernía la amenaza de muerte sobre Jesús (Mc 3, 6; cf. Lc 12, 51). También intervino el destino del Bautista. Jesús no se dirige a Jerusalén¹ sin sospechar nada. La escena profética del templo (Mc 11, 15-17 y par) fue una provocación contra las autoridades judías. El conflicto de Jesús con sus enemigos se sitúa en un contexto "escatológico".² La perspectiva escatológica resulta especialmente clara en los textos de la última cena (p. e. Mc 14, 25; cf. Lc 22, 16.18).³ Es una acción simbólica, por la que Jesús da a los suyos parte en los bienes escatológicos. Su muerte está vinculada a la venida del reino en humillación y ocultamiento (Mc 15, 34; Mt 27, 46; cf. Sal 22,2).

Su mensaje exigía la ruptura radical con el eón presente, lo que incluye la aceptación de la muerte en cuanto última consecuencia. En este sentido la muerte de Jesús no es sólo la última consecuencia de su valiente actuación, sino resumen y suma de su mensaje. La muerte de Jesús en la cruz es la suprema concretización de lo único que le interesó: la venida del reino escatológico de Dios.

Ya en estadios muy tempranos de la tradición pospascual la muerte de Jesús se interpretó como salvadora y expiatoria, a la luz del cuarto canto del siervo de Yahweh: "por nosotros", "por muchos" (1Co 15, 3; 1Co 11, 24; Mc 14,24 y par). Esto corresponde al sentido que Jesús le dio a su muerte en una marco de un reino de Dios que trae la salvación y de su servicio personal de amor a los hombres. Véase el lenguaje sacrificial de la Cena: romper el pan (entregado); sangre de la alianza derramada; por muchos (cf. Mc 14, 22-24 y par; 1 Co 11, 24s). La concepción del judaísmo tardío sobre la muerte sustitutiva y expiatoria del justo se orientaba en esa dirección (2Mac 7, 37s).⁴

La muerte en cruz vino porque Israel rechazó la fe en el mensaje de Jesús. Jesús, también incomprendido por sus discípulos, caminó hacia su muerte en un aislamiento insondable. Al final, lo único que Jesús pudo hacer fue dejar al Padre el modo y manera de la llegada del reino en medio de la noche más profunda de la obediencia desnuda. Claro y definitivo se hizo en la muerte de Jesús el ocultamiento de su mensaje y pretensión. Sólo Dios puede responder al interrogante que plantea su muerte.⁵ Si Jesús no ha fracasado, esta respuesta sólo puede consistir en que en su muerte ha irrumpido el nuevo eón. Pero éste es el contenido de la profesión de fe en su resurrección.

¹ Tarde o temprano su mensaje tenía que ser presentado como interpelación decisiva en el corazón y santuario del Israel histórico.

² Jesús anuncia el final del antiguo eón y la irrupción del nuevo.

³ Cf. Lc 22, 30.

⁴ Cf. Mc 9, 31 y par; 10, 45.

⁵ Para Jn, la pasión va a pasar a ser la revelación de la gloria de Dios; para Lc, el cumplimiento del plan salvífico; para Pablo, reconciliación y redención de los hombres.

La autoconciencia de Jesús

Finalmente, algunas palabras sobre la autocociencia del Jesús terrestre, dejando el aspecto dogmático para más adelante. Siguiendo a V. Taylor¹, es mejor tratar de la autoconciencia "divina" de Jesús, la que implica la mesiánica. Según Mc 12, 36s, el Mesías no es simplemente el hijo de David. En Mc 14, 62, el Hijo del hombre aparece sentado a la diestra del Todopoderoso viniendo con las nubes del cielo. Jesús es el que ata a satanás (Mc 3,27; cf. Lc 11,21s), como se ve en los exorcismos. Esto va unido con su actitud soberana respecto a la Ley (Mc 10, 5ss; 7, 15ss), y con sus obras poderosas. En este contexto y en el de todo lo dicho anteriormente en relación a la pretensión y conciencia de Jesús, hay que leer algunos textos sobre su experiencia respecto a Dios su padre, como Mc 1, 11 (cf. Lc 2, 49); 9, 7; Lc 10, 22 y par. A esta autoconciencia contribuiría su oración y continua comunión con el Padre. Jn enfatiza mucho la conciencia de Jesús respecto a su filiación; lo sinópticos la muestran como algo siempre latente (p. e. Mc 13, 32), que alcanza su intensidad máxima en algunos momentos. ¿Sugiere Lc 2, 52 que su autoconciencia está sujeta al crecimiento?

¹ *The Person of Christ in the New Testament Teaching*, London 1963, ed. MacMillan.

C) LA RESURRECCION¹ Y EL DESARROLLO DE LA CRISTOLOGIA NEOTESTAMENTARIA.

Resurrección y relatos de encuentro

Con la muerte en cruz parecía que todo se había acabado. Ni siquiera su mensaje podía seguir siendo transmitido, porque estaba demasiado ligado a su persona. Pero, sin embargo, el asunto de Jesús siguió adelante; más aún, entonces fue cuando propiamente empezó a marchar. El círculo de discípulos se convirtió en Iglesia y hubo misión universal entre judíos, y muy pronto también entre gentiles. Tuvo que haber un nuevo comienzo con una explosión inicial, dado el descrédito religioso de la muerte en cruz.

La respuesta neotestamentaria es muy clara y unísona²: Dios resucitó al crucificado, quien se apareció y envió a los discípulos a todo el mundo. La resurrección es el centro del mensaje del N. T. (1Co 15,14).³ Pero esto no resultaba fácil para los discípulos al comienzo (Mc 16,14), lo que habla en favor de su testimonio. La mayor fuerza de convicción de este testimonio es que estaban dispuestos a morir por su mensaje. Este testimonio lo encontramos en el kerygma pascual y en los relatos de encuentro (apariciones). El kerygma está contenido en fórmulas fijas y breves, que en general son anteriores al escrito donde se encuentran. Al kerygma nos referiremos en el punto siguiente, justamente por ser lo más importante.

En los relatos hay encuentros con el resucitado y referencias al sepulcro vacío. Estas historias no están acordes. Respecto al sepulcro vacío, el relato más antiguo sería Mc 16, 1-8.⁴ En él se anuncia la resurrección y luego se apunta al sepulcro como signo de esta fe. Pero del sepulcro vacío no se deduce la resurrección. El sepulcro vacío sólo es un indicio confirmatorio⁵, un signo para el que cree.

Es probable que las apariciones hayan sido en Galilea. Según 1Co 15, 3-5, entre los destinatarios de las apariciones se destacan Pedro y Santiago, legitimando así sus misiones. Usa el verbo *ofthe* (fue mostrado; se dejó ver), que en el A. T. designa las teofanías. En las apariciones, el resucitado sale al encuentro saludando y bendiciendo, llamando, hablando y enseñando, consolando, instruyéndolo y enviando, fundando una nueva comunidad. Tiene que vencer su desconfianza. Envía y da autoridad (Mt 28, 16-20). En este último pasaje se vislumbra algo de la potestad divina. Pero hay algunos relatos que hablan de tocar al resucitado y de comer⁶, para probar la identidad entre el resucitado y el crucificado y para realzar la corporeidad. Pero Jn matiza: "Dichosos los que, sin ver, creen" (20, 29).

¹ Cf. W. Kasper, *op. cit.*

² 1Co 15, 11.

³ Hacia el final del A. T. (Dn 12,2) se llega a la fe en la resurrección escatológica de los muertos. Sobre el desarrollo de esta fe, cf. S. Zañartu, *El concepto de "zoé" en Ignacio de Antioquía*, Madrid 1977, pp. 51-59. La resurrección no es una vuelta a la vida, como la de Lázaro, sino el tránsito a la forma definitiva de existir junto a Dios, donde no se morirá más (Rm 6, 9s).

⁴ Podría estar referido a una liturgia en el sepulcro.

⁵ La afirmación de que el sepulcro estaba vacío hubiera podido ser fácilmente desmentible en el caso de que no lo estuviera.

⁶ Lc 24, 38-43; Jn 20, 26s.

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

No hay ningún testigo de la misma resurrección. La resurrección trasciende el ámbito de lo históricamente constatable.¹ Hay que situar la problemática histórica en un horizonte hermeneúutico más amplio, en el que se pueda desplegar la fidelidad de Dios respecto a la esperanza de resurrección que él mismo sembró en el corazón humano.² La resurrección sería un anticipo del final.³ Las apariciones no representan acontecimientos objetivamente determinables para ser mirados por un observador neutralmente distanciado. Son una experiencia de fe. Pero no fue la fe la que fundó la realidad de la resurrección, sino que fue la realidad del Resucitado, imponiéndose a sus discípulos, la que fundamentó la fe. Los discípulos percibieron el resplandor de la gloria de Dios en el rostro del crucificado⁴, la realidad del reino de Dios. Es una autorrevelación escatológica de Dios.⁵ Nuestra fe se funda en el testimonio apostólico.⁶

El lenguaje metafórico⁷ es una forma especial del lenguaje que abre a la realidad. A través de un uso inhabitual, una palabra se abre a comunicar otras realidades o aspectos de ellas. El lenguaje cristiano (como todo lenguaje religioso) está impregnado de metáforas: se dice el Dios de Jesucristo con palabras del horizonte mundano. Para expresar la resurrección, el N.T. usa tres grandes metáforas. a) Resucitar ('egeírein', 'anistánai'). Proviene de un re-surgir del sueño, de la enfermedad, de una caída. Cuando esta metáfora se usa escatológicamente, se refiere a una vida distinta. Mantiene firmemente la identidad corporal del resucitado. b) El modelo de la "exaltación", que incluye también el ser puesto a la diestra del Padre, la glorificación, etc. Con ayuda del esquema "abajo-arriba", muestra la radicalidad de la nueva vida del resucitado, acentúa su señorío y gloria. c) Vida ('zoé'). Vive para siempre y no morirá más. No se trata de una vida biológica, que termina en la muerte, sino de una vida del más allá de la muerte, radicalmente nueva, de otro orden.

¹ El término de partida de la resurrección es la historia (el crucificado y enterrado), pero el término de llegada es el Padre. Va a ser problemático expresar el eón futuro con categorías del viejo.

² Esta esperanza ha sido fundamentada por algunos en el dinamismo de la libertad hacia lo incondicional y definitivo, en el amor que no puede morir, en la esperanza del más allá, en la esperanza de la justicia.

³ El anticipo muestra el sentido.

⁴ Cf. 2Co 4, 6. Pero Dios se revela como el Dios oculto.

⁵ Dios se identifica con el crucificado y lo resucita de la muerte a la vida.

⁶ Y es confirmado por la experiencia del Espíritu.

Según H. Kessler (*Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht*, Düsseldorf 1985, pp. 266-276), el contenido del mensaje de la resurrección sólo es alcanzable mediante la forma específica de ese mensaje. "Cristo ha resucitado" es afirmación de una realidad que perdura en el presente. Se dice "muerto, enterrado, resucitado"; por lo tanto, tan real es la resurrección como la muerte. El lenguaje es modificado para designar lo acontecido en Jesús. La resurrección, como tal, no es comprobable histórico-críticamente. Pero no por eso deja de ser real, aunque se necesita, al menos, una relación indirecta a experiencias comprobables para que sea creíble. La resurrección de Jesús no es algo aislable del sujeto que la anuncia y del que la oye, algo que no los toque. Es una expresión de fe, en que el testigo está en una relación existencial a lo afirmado. Dice algo que sólo es experimentable en la fe, aunque onto-lógicamente preceda y fundamente a ésta y su testimonio.

Las afirmaciones de Pascua no son dichos neutrales e informativos, sino que son testimonio en sentido radical y cualificado. Son testimonio existencial, a causa del cambio de existencia de los testigos. Así aparecen históricamente. La fe personal del testigo pertenece a la estructura del encuentro pascual y de lo que se dice sobre el resucitado. Los testigos pascuales señalan, con toda su existencia, al resucitado y a la resurrección realizada por Dios, como fundamento de su cambio. La presencia del resucitado precede al testimonio (cf. Flp 3, 12s.). Es cierto que la verdad de lo testimoniado puede ser discutida. Nosotros la hemos recibido a través de una cadena de intermediarios. Y todavía no se dan su manifestación y confirmación plenas y definitivas. No se puede separar lo objetivo de lo subjetivo, porque no se puede hablar, con sentido, de la resurrección de Jesús fuera de la experiencia de fe y del testimoniar. La intención primaria del testimonio es convertir, cambiar la existencia. Este cambio corresponde a lo acontecido en Jesús.

⁷ Cf. Kessler, *Sucht...*, 276-282.

Kerygma y cristologías más primitivas

El anuncio (kerygma) primitivo: "Verdaderamente ha resucitado y se ha aparecido a Simón" (Lc 24,34). Las fórmulas serían: Dios ha resucitado a Jesús de entre los muertos¹; lo ha exaltado; lo ha hecho viviente²; lo ha establecido como Mesías, Señor, Hijo de Dios.³ Se toma conciencia de que Jesús murió y resucitó según las Escrituras. Esto fue por nuestros pecados. 1Co 15, 3-5: "Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras y fue sepultado; al tercer día fue resucitado según las Escrituras y se apareció a Cefas y luego a los doce". Pablo cita esta fórmula como tradición que él ya encontró formada.

Siguiendo a Dodd⁴, el kerygma que aparece en Pablo contendría los siguientes elementos: las profecías fueron cumplidas y la nueva era inaugurada mediante la venida de Cristo; Cristo nació de la simiente de David, murió según las Escrituras para librarnos del siglo presente y malo, fue enterrado, resucitó al tercer día según las Escrituras, fue exaltado a la diestra de Dios como Hijo de Dios y Señor de vivos y muertos, volverá como juez y salvador de los hombres (Rm 1, 1-4; 8, 34; 10, 8s; 1Co 15, 1-7). Si nos fijamos ahora en los discursos de Pedro y de Pablo (en Antioquía de Pisidia) en Hch, el kerygma se puede resumir así: ha despuntado la era del cumplimiento, a través del ministerio, muerte y resurrección de Jesús (de la que ellos son testigos; Jesús es el nuevo Moisés); en virtud de la resurrección Jesús ha sido exaltado a la diestra de Dios como cabeza mesiánica; el Espíritu Santo en la Iglesia es el signo de la presencia del poder y gloria de Cristo; la era mesiánica va a alcanzar pronto su consumación con el retorno de Cristo; los auditores son llamados a la penitencia, se les ofrece el perdón y el Espíritu Santo; hay promesa de salvación para los que entran en la comunidad de los elegidos (2, 32-36; 3, 13-15; 5, 29-32). La comunidad primitiva esperaba para pronto la parusía, no como nuevo orden de cosas sino simplemente como plenitud de lo ya realizado.

Según R. Schnackenburg⁵, la cristología más primitiva sería la de la exaltación: en estrecha conexión con la resurrección, Dios dio a Jesús dignidad y poder. Conforme al Sal 110,1, el exaltado se sienta a la diestra de Dios. Cercano a lo anterior está el título de "Señor", en cuanto indica un ejercicio soberano de poder o una veneración cultural.⁶ Véase Hch 2, 32-36, etc.⁷ Desde la exaltación de Cristo tuvo que surgir la pregunta de cómo juzgar la previa vida terrena de Jesús. Así se concibe un paso de la carne al espíritu, gracias a la resurrección. Sólo en el punto de llegada puede ser reconocido como el mesías prometido (Rm 1, 3s). El, entrando en la gloria de Dios, es el vencedor, cuyo señorío se revela en los cielos y es celebrado litúrgicamente en la tierra (1Tm 3,16). Hay preocupación por explicar la mesianidad a los judíos. Jesús sólo puede ser rey mesiánico, en el pleno sentido de las antiguas profecías, en cuanto ha sido constituido Señor por Dios y en cuanto que, entronizado a la diestra de Dios, hace fecunda su muerte expiatoria difundiendo por el cosmos su fuerza salvífica.

¹ 1Ts 1, 10; Rm 10, 9; 2Tm 2, 8.

² 1P 3, 18.

³ Hch 2, 36; Rm 1,4; 10, 9. El maranatha (1Co 16, 22) de la primitiva comunidad supone que Jesús ha sido exaltado como Señor. Es de notar que no es Dios el invocado sino Jesús.

⁴ *The Apostolic Preaching and its Developments*, London 1970 (hay traducción castellana).

⁵ *Cristología del Nuevo Testamento*, p. 202-221, *Mysterium Salutis* III,1, 186-314.

⁶ Cf. Flp 2, 11.

⁷ Los conceptos más antiguos están bajo el influjo de la cuestión mesiánica.

Algunos rasgos de la cristología de las epístolas paulinas¹

El himno de Flp 2, 6-11, anterior a Pablo, muestra al Cristo preexistente en un drama de abajamiento y exaltación respecto al señorío sobre la creación.² La kénosis³ (vaciamiento) del que existe en condición divina para tomar la forma de siervo es lo que nosotros llamamos encarnación (cf. Ga 4,4). Atribuye a Jesús lo que en Is 45, 23 se atribuía a Dios. El nombre es "Señor".⁴

Pablo predica a un mesías crucificado (1Co 1, 23)⁵. Y Pablo está crucificado con él.⁶ El evangelio de Pablo es el poder salvador de Dios en Cristo. Su punto de partida es la cruz y la resurrección. Lo sabe presente a la diestra del Padre y lo espera glorioso en la parusía futura. Se atiende directamente al Señor viviente que se le apareció en el camino a Damasco y desde ahí desarrolla su imagen de Cristo. Cruz y resurrección forman, para Pablo, una unión indisoluble (Rm 4, 25). En la cruz se muestra la debilidad humana y se revela la fuerza de Dios, de la que vive desde la resurrección.⁷ En la cruz se realiza la muerte expiatoria, sustitutiva (Rm 3, 24s; Ga 3, 13; 2Co 5, 14.19.21)⁸; y en la resurrección, la dispensación de la vida a los creyentes.

La concepción de Cristo como Señor sería la idea paulina predominante.⁹ Es un título de confesión de fe y de veneración religiosa (cf. Rm 10, 9-13).¹⁰ El que está en la gloria ejerce, con cercanía personal, su señorío. Para eso murió y resucitó (Rm 14, 9). Todo terminará siendo sometido a sus pies (1Co 15, 24s). El Señor es el que viene en la parusía (1Ts 4, 15-17). Pablo lo ve como el Señor de la comunidad.¹¹ Se pertenece a este Señor y se le está obligado (Rm 14, 8). La unión con él es liberante y transformante.¹²

El Título "Hijo de Dios" Pablo lo aplica a Jesús sólo 17 veces¹³, pero en momentos cumbres.¹⁴ Hijo de Dios expresa al Salvador en relación con Dios su Padre, y su función como mediador de salvación. Pablo proclama en su evangelio al Hijo de Dios.¹⁵ Usa este título para el preexistente (Rm 8, 3; Ga 4, 4)¹⁶, para el crucificado, para el exaltado y para el que vendrá en el futuro.¹⁷ Al final, el Hijo someterá todo al Padre (1Co 15, 28): todo está

¹ No considero aquí Hb y pastorales.

² Cf. 1Co 8, 5s; Ef 1, 20s.

³ Cf. Jn 17,5.

⁴ Este nombre se usaba en el judaísmo helenístico para designar a Yahweh.

⁵ Cf. 2, 2.

⁶ Cf. Ga 2, 19s; 2Co 4, 10s; Flp 3, 10s; Flp 3, 10s; Col 1, 24.

⁷ 2Co 13, 4.

⁸ Cf. Rm 8, 3s; 2Co, 5, 14.19.21; Ga 3, 13; 4, 5.

⁹ Según M. Hengel (*El Hijo de Dios*) usa este título 184 veces.

¹⁰ 1Co 12, 3.

¹¹ La Eucaristía es la copa del Señor, la mesa del Señor (1Co 10,21), la cena del Señor (cf. 1Co 11, 20-34).

¹² 2Co 3, 17s.

¹³ De éstas, 11 veces aparec como su Hijo.

¹⁴ Según V. Taylor (*The Names of Jesus*, London 1962, ed. Macmillan), está más relacionado con la enseñanza que con el culto.

¹⁵ Rm 1, 9. Cf. Ga 1, 15s.

¹⁶ Cf. Rm 1, 2-4.

¹⁷ 1Ts 1, 10.

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

dirigido al Padre. El Hijo es la imagen del Dios invisible (Col 1, 13.15). Dios lo entrega a la muerte por todos nosotros (Rm 8, 32)¹, y así nos reconcilia con él (Rm 5, 10). El Hijo nos hace a nosotros hijos de Dios (Ga 4, 4-7).²

La doxología de Rm 9, 5, gramaticalmente y según su contexto, estaría dirigida a Cristo, aunque esto sea inusual en Pablo. En ella Cristo es llamado "Dios". Cristo, en Pablo, está en la esfera de lo divino por sus relaciones con el universo, con el hombre, con el Espíritu Santo. Se lo piensa como preexistente (2Co 8, 9).³ Se le aplica el título "el Señor"⁴, con que se designaba a Dios en el A. T. Aparece en fórmulas trinitarias (2Co 13, 13)⁵, etc. Hay cierta subordinación de Cristo al padre⁶, que V. Taylor llamará subordinación de amor.

Pablo caracteriza a Cristo como el último Adán (1Co 15, 20-22). Así como por un hombre vino la muerte, así por otro vino la resurrección de los muertos. Cristo aparece como un nuevo padre del género humano, representando a la humanidad. Uno murió por todos, y en él todos murieron (2 Co 5, 14).⁷ Cristo es representante y vicario de la humanidad, tanto en la muerte expiatoria como en su resurrección. En 1 Co 15, 44-49 Pablo vuelve a contraponer el primer Adán, con su cuerpo psíquico (terreno) al último Adán con su cuerpo espiritual (transfigurado). El primero procede de la tierra y el segundo procede del cielo (se refiere al Cristo resucitado) y vivifica. Como nosotros hemos llevado la imagen del terrestre, así llevaremos la del celeste (resucitaremos).⁸

Cristo, como nuevo padre del género humano, no es sólo su prototipo sino también su promotor y procreador. Esto se destaca en Rm 5, 12-21. La salvación por Cristo supera incomparablemente la desgracia que viene por Adán. El señorío del pecado y del poder de la muerte es roto, y cede al señorío de la vida. Se está seguro de la liberación de la corrupción, porque ya se ha alcanzado la sobreabundancia de la gracia y el don de la justicia en Cristo.⁹ La desobediencia de Adán se contrapone a la obediencia de Cristo.

El himno de Col 1, 15-20 destaca la primacía de Cristo en todo.¹⁰ Los versículos 15-17 se refieren a la creación¹¹, y los vers. 18-20 a la redención (nueva creación). Se diría que como imagen de Dios invisible es el mediador de la creación y su sostenedor, como primogénito de entre los muertos es el comienzo de un mundo nuevo y reconciliado con Dios, como portador de todo el pleroma es origen y meta de todo.¹² En él habita la plenitud de la divinidad corporalmente (Col 2, 9). El Cristo del himno es el Señor resucitado. Han ayudado

¹ Gran prueba del amor de Dios (cf. Rm 5, 10). El mismo se autoentrega (Ga 2, 20).

² Cf. Rm 8, 14ss.29.

³ Flp 2, 6.

⁴ Cf. 1Co 2, 8.

⁵ Cf. 1Co 12, 4-6. Cf. Mt 28,19.

⁶ 1Co 3, 23; 11, 3; 15, 28.

⁷ Y la muerte está íntimamente ligada con la resurrección en su sentido salvífico (Rm 4, 25).

⁸ Cf. Rm 8, 29; Flp 3, 21. Esto se realiza a través del Espíritu vivificante, que Cristo nos da (Rm 8, 9-11.23; 2 Co 3, 18).

⁹ La humanidad, que forzosamente es solidaria con el primer hombre, se somete a su nueva cabeza mediante la libre adhesión de la fe. El hombre muere al pecado, sepultado con Cristo (en su muerte) por el bautismo (Rm 6, 2-11).

¹⁰ Cf. Ef 1, 10.

¹¹ Cf. 1Co 8,6.

¹² La obra de Cristo desborda los límites de la Iglesia, de la que es cabeza (Col 2, 19; Ef 4, 15s). Con su resurrección su preeminencia se extiende al mundo futuro, cuyo comienzo es. Hay una victoria pascual sobre las potencias (Col 2, 15). Así se cumple la intención de Dios de que tenga el rango primero en todo. Pablo está interesado en que la única y total redención es en Cristo, y para afirmar la total primacía de Cristo, sobre todo respecto a las potencias invisibles, engloba temas de creación.

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

a concebir la preexistencia y envío de Cristo y a expresar su papel respecto a la creación, los temas de la sabiduría del A. T. (Pr 8, 22ss.30)¹, especialmente a través del judaísmo helenístico, y la convicción de fe de la total revelación y salvación de Dios en Cristo. Un mediador así en la escatología tiene que serlo también en la protología.

Algunos rasgos de la cristología de Juan²

El Jesús terreno es visto como glorificado (1, 14) y en íntima relación con los problemas de la vida cristiana de ese tiempo. Se insiste en su carne verdadera.³ El centro del evangelio es Jesús⁴ el Cristo⁵, Hijo del hombre⁶, Hijo de Dios⁷, Logos hecho carne, enviado del Padre, revelador, cuya venida y vuelta es el juicio escatológico que produce la separación entre los que creen en él (y tienen la vida eterna) y el mundo que lo rechaza, caracterizado por los judíos, cuya sentencia es permanecer en la muerte. El climax del evangelio es la confesión de Tomás respecto a Jesús: "el Señor mío y el Dios mío" (20, 28).⁸ La filiación de Jesús, su incomparable relación al Padre, que en los sinópticos aparece en momentos especiales, en Jn es una relación constante.

El Logos⁹, que existía en el principio, que era Dios, por quien todo fue creado, se hizo carne, puso su tienda entre nosotros (Jn 1, 1-3.14). Todo el camino de Cristo va a ser visto como un descenso y una vuelta a ascender del Hijo del hombre (3, 13-15)¹⁰, como venida del Hijo de Dios al mundo y vuelta al Padre (16, 28) para volver a retomar la gloria propia, que tenía antes de la fundación del mundo (17, 5s).¹¹

El enviado del Padre ha venido para traer la revelación de salvación a los hombres y abrirles el camino de ella, conducirlos al mundo celestial, hacia donde él los ha precedido.¹² El Hijo, que está en el seno del Padre, es quien nos lo revela (1, 18). Testifica lo que ha visto y oído en el cielo (3, 31s). El Hijo es la perfecta realización de Dios entre los hombres (14, 7ss). Este revelador y portador de la salvación¹³ se revela a sí mismo en palabras y signos: sólo él es el pan de vida bajado del cielo (6, 51), la luz del mundo (8, 12), la puerta hacia la vida (10, 9), el buen pastor (10, 11.14), el camino, la verdad y la vida (14, 6), la resurrección y la vida (11, 25), la vida verdadera (15, 1.5). Estos atributos matizan el majestático "yo soy" (8,

¹ Cf. Si 24, 8s; Sab 7, 12.21ss; 8, 1.3-6; 9, 4.10.

² Del evangelio, con consideración de las espístolas, que serán citadas como 1Jn, etc..

³ 1, 14; 19, 34s; 1Jn 4, 2s; 2Jn 2, 7.

⁴ Hay un gran interrogante sobre ese hombre llamado Jesús.

⁵ 11, 27; 20, 31.

⁶ 12, 34.

⁷ 20, 30s.

⁸ El Dios, que significa siempre en el N. T. el Padre, aquí es dicho como predicado de Jesús. También se dice "Dios" de Jesús en 1, 1.18; 1Jn 5, 20; Rm 9, 5; Tt 2, 13; 2P 1, 1.

⁹ Respecto a la influencia del judaísmo helenista y sobre todo del A. T. en el concepto de Logos de Jn, cf. S. Zañartu, *Algunos desafíos del misterio del Dios cristiano a las categorías del pensar filosófico en la antigüedad y viceversa. Lógos e hypóstasis (persona) hasta fines del siglo IV*, Teología y Vida XXXIII (1992)35-58, p. 40s. La utilización del concepto de Logos para expresar al Hijo tenderá un gran puente hacia el helenismo.

¹⁰ 6, 62.

¹¹ Cf. 12, 23s.32s.

¹² 14, 2-6.

¹³ El revelador, en cuanto tal, trae, a la vez, la salvación y la vida.

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

24.28.58).¹ Su exaltación es necesaria para comunicar la vida eterna al creyente (7, 39). Su entrega tiene carácter vicario (11, 50-52; 4, 10)² y se expresa sacrificialmente (1, 29).³

En Jn aparece muy a menudo "Hijo de Dios" (tres veces "unigénito"), el "Hijo". "mi Padre". La filiación expresa lo más profundo del misterio de Cristo (5, 19-26). El hecho que los judíos vean blasfemia en esto⁴, muestra que percibían algo más. El Padre es el que lo ha enviado y Jesús actúa en su nombre. Su misión de enviado lo define (4, 34, etc.). Jesús es uno con el Padre en el obrar (14, 10s) y en poseer (10, 30; 17, 10).⁵ El Padre ama al Hijo y le muestra todo lo que él mismo hace⁶; también le ha traspasado el juicio para que todos honren al Hijo como honran al Padre.⁷ El Padre ha puesto todo en sus manos.⁸ La unión con el Padre es perfecta. El Padre, a quien va, es más grande que él (14, 28).⁹ Esta subordinación del Hijo en su vida terrestre procede de la vinculación amorosa con su Padre. Vemos llegado a su madurez el concepto de filiación divina. Y Dios nos manifiesta su anticipado e inconcebible amor en la donación del Hijo para que tengamos vida (Jn 3, 16s).¹⁰

Jesús ha terminado su actuación en la tierra de acuerdo al encargo recibido, pero todavía falta su fructificación en los discípulos y en todos los creyentes. En su lugar, Jesús enviará al Espíritu de la verdad, un otro Paráclito¹¹, que procede del Padre y que enseñará y recordará lo de Jesús, dará testimonio de él.¹² El Espíritu glorificará al Hijo.¹³ Jesús poseía el Espíritu sin medida.¹⁴ En Jn 20, 21-23, Cristo resucitado da el Espíritu en relación a la misión, al perdón de los pecados. Pero también Jesús permanecerá cercano a sus discípulos: habitará en ellos (14, 18-23).

Mutuamente Padre e Hijo se glorifican (17, 1.4s).¹⁵ Toda la obra terrestre de Cristo estaba subordinada a la glorificación del Padre. Para eso ha revelado el nombre del Padre a los hombres que el Padre le ha dado¹⁶ y ha hecho todo para que ninguno de ellos perezca.¹⁷ La comunidad terrestre de los discípulos debe, mediante su fe en aquél que el Padre ha enviado, mediante su unidad correspondiente a la unidad entre el Padre y el Hijo (17,21-23) y a través de su testimonio ante el mundo basado en esa unidad, realizar esa glorificación del Padre por el Hijo. La última meta es conducir a los creyentes a la gloria que el Padre ha dado al Hijo ya antes de la fundación del mundo (17,24). Así Jesús les seguirá revelando al Padre para que el amor del Padre, con el que ha amado al Hijo, abrace y

¹ Cf. Ex 3, 14.

² 1Jn 2, 2.

³ 1Jn 1, 7. Cf. 6, 53-58.

⁴ 5, 18; 10, 36; 19, 7.

⁵ El Hijo, como el Padre, tiene el poder de resucitar a quien quiera (5, 21).

⁶ 5, 20.

⁷ 5, 22s.

⁸ 3, 35.

⁹ Esta cita se refiere a la glorificación por el Padre, que para los discípulos se traduce en donación de los bienes de salvación por mediación del Hijo glorificado.

¹⁰ Cf. 1Jn 4, 16.

¹¹ En 1Jn 2, 1 el mismo Jesús es designado Paráclito para interceder por los pecadores.

¹² 14, 16s.26; 15, 26; 16, 7-11.13-15.

¹³ 16,14.

¹⁴ 1, 32; 3, 34.

¹⁵ 13, 31s.

¹⁶ 17,6.

¹⁷ 17,12.

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

penetre todo (17,26). En 17,3, el Padre es llamado el único Dios verdadero, y la vida eterna consiste en conocerlo a él y a su enviado Jesucristo.

Algún otro aporte de la cristología neotestamentaria¹

La epístola a los Hebreos nos presenta a Cristo como el Hijo² y sumo sacerdote.³ Porque Jesús es el Hijo de Dios, sobrepasa a los ángeles⁴, etc., y puede ser causa de nuestra salvación y mediador perfecto. En el tiempo escatológico, Dios ha hablado por su Hijo (1, 1s). Es establecido como heredero por Dios y así adquiere un señorío universal. Es mediador en la creación⁵ y realiza la purificación de los pecados (1, 2s). El hecho central de la salvación no es tanto la crucifixión, ni aun la resurrección, cuanto la entrada del Sumo Sacerdote en el santuario celeste (4,14; 8,1s; 9, 24), donde está siempre viviente para interceder y salvar (7, 25). Con su entrada al cielo, el Sumo Sacerdote alcanzó la meta para él y para los que él santifica. Alcanzó su perfección después del combate de la pasión.⁶ Fue "probado en todo, semejante a nosotros excepto en el pecado" (4, 15). "Y aun siendo Hijo, con lo que padeció experimentó la obediencia; y llegado a la perfección se convirtió en causa de salvación eterna para todos los que le obedecen, proclamado por Dios Sumo Sacerdote a semejanza de Melquisedec" (5, 8-10). Es mediador de una alianza nueva⁷ sellada con su sangre.⁸ La teología del Sumo Sacerdote subraya la validez escatológica, única y permanente, del hecho de la redención: una vez y para siempre. "el Cristo fue ofrecido una sola vez para quitar los pecados de la multitud" (9, 28).⁹ "Jesucristo es el mismo ayer y hoy y por la eternidad" (13, 8).

En el Apocalipsis lo que esperabamos como el "día del Señor" está desdoblado: por una parte designa el acontecimiento de la resurrección de Cristo y su exaltación al señorío, por otra parte todavía es esperado en cuanto parusía, manifestación universal y esplendorosa del reino de Dios por su Cristo.¹⁰ El tema de la urgencia se funda sobre todo en la convicción de que la fase definitiva ha sido revelada e inaugurada en el acontecimiento pascual. La obra de Jesús llegó a su término y nosotros sólo esperamos su muy pronta manifestación (1, 7; 22, 20). Pero ya triunfa Cristo¹¹, y su reino está inaugurado. Jesús es el único salvador; está investido como Señor (cf. 1, 12-16; 19, 11-16).¹² Ap nos presente la

¹ Como esbozo de conjunto de la cristología del N. T., aunque más sincrónico, me atrevo a recomendar mi artículo *Notas conclusivas a una docencia en cristología bíblica*, Teología y Vida XXXII(1991)221-232.

² 7, 28.

³ Destaca su dignidad única, contraponiéndolo al A. T. El culto antiguo, entre otras cosas, era sólo una sombra, un esbozo, una imagen, de las realidades celestes (9, 23s.; 8, 5; 10, 1).

⁴ 1, 4. Esto bajo el aspecto de la entronización escatológica (2, 8s).

⁵ En 1, 3 resuena Sb 7, 25s.

⁶ Cf. 2, 9s; 7, 27s. Véase 12, 2.

⁷ 9, 15; 12, 24. Cf. Jr 31, 31-34; 1Tm 2, 5s.

⁸ Cf. 9, 12-14.

⁹ Cf. 7, 27; 9, 12; 10, 10.

¹⁰ Hay una concepción pesimista respecto al mundo presente, y optimista respecto a la victoria y al futuro. El destino de la Iglesia es asociado al destino de Cristo.

¹¹ 1, 18; 5, 5; 17, 14; 19, 11-21.

¹² Cf. 5, 5-14; 11, 15; 12, 10.

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

imagen de un Cristo que gobierna desde el cielo, Señor de la comunidad y vencedor de sus enemigos, imagen significativa para la situación de opresión de los cristianos.

Según Ap 1, 5, Jesucristo es el testigo fiel¹, el primogénito de los muertos², el Señor de los reyes de la tierra. Ap 1, 13ss nos pinta un esbozo de Cristo.³ En las visiones que comienzan en el cap. 4, se muestra al cordero⁴, como degollado, que está en medio del trono y es digno de que abra los siete sellos del libro del destino (5, 5ss), como ejecutor de la voluntad de Dios y vencedor de los poderes malignos. Finalmente, en la plenitud de la escatología, se vuelve a mirar a Cristo y a la Iglesia: ahora Cristo se une por completo a la Iglesia (bodas) y la lleva a la Jerusalén celeste (cap. 21). Con todo, ya en medio de las visiones de desgracia, siempre queda abierta la perspectiva al mundo celestial, en el que se alaba culturalmente a Dios y al cordero y en el que es seguro el triunfo de Dios y su mesías.⁵ En 19,11-16, Cristo es presentado como el vencedor del tiempo final. Esta victoria ya estaba significada en la visión de la mujer celeste con el niño, del capítulo 12. El rapto del niño hacia el trono (12, 5) expresa la exaltación de Cristo. Cristo es el principio de toda creación (3, 14), el primero y el último.⁶

En el Apocalipsis, el primado de Dios siempre es mantenido, pero Cristo también es llamado Señor⁷ y es asociado a Dios en el reinado escatológico.⁸ El trono de Dios es a la vez el trono del cordero (22, 1.3).⁹ En el Ap, Jesucristo llegaría a la plena dignidad divina en el culto¹⁰, aunque esto no sea reflexionado en relación a Dios.

La fe en Jesús resucitado ha ido desarrollando sus implicancias hasta una confesión cada vez más explícita de la divinidad de Cristo, pasando por la preexistencia, como veíamos en Jn. Otros aspectos nos han sido mostrados en Hb y Ap. En Ignacio de Antioquía, martirizado aproximadamente el año 110, encontramos también una clara confesión de la divinidad de Cristo, junto con la reafirmación de su carne. En su carta a los Efesios (7,2) leemos este himno sobre el único Cristo, Dios y hombre: "Hay un solo médico, carnal y espiritual, creado e increado, Dios llegado a ser en carne, en muerte vida verdadera, y de María y de Dios, primeramente pasible y después impasible, Jesucristo Nuestro Señor". Esto es lo que la fe confiesa la cerrar el N. T. El problema, va a ser cómo traducirlo en categorías más ónticas, más griegas¹¹, cómo explicar al Dios único si son tres nombres, cómo concebir la Encarnación. En el tratado de Dios Uds han visto lo primero; en la parte que viene a continuación profundizaremos lo segundo.

¹ Testigo lo fue en su muerte; lo será al fin de los tiempos; lo es actualmente por boca de sus cristianos

² Cf. 1, 17s.

³ Está caracterizado como rey y sacerdote, con palabra irresistible. Su cabeza y cabellos blancos simbolizan su actividad divina.

⁴ 28 veces es designado como cordero, que es víctima sagrada (5, 6). En él dominan los rasgos de soberanía y victoria..

⁵ Así, después de la descripción de la calamidad que traerá el anticristo y su culto blasfemo (cap. 13), sigue la consoladora visión del cordero en el monte Sión con los 144.000 elegidos, que en su frente llevan escrito su nombre y el de su Padre.

⁶ 1, 17; 2, 8; 22, 13.

⁷ 11, 8; 14, 13; 22, 20.21. Cf. 2, 23.

⁸ 11, 15; 12, 10.

⁹ 3, 21; 5, 13; 21, 22s.

¹⁰ 22, 3; 5, 13.

¹¹ Es de notar que las categorías funcionales, que hemos visto en el N. T., también implican lo óntico.

D) EL DOGMA CRISTOLOGICO EN LA ANTIGÜEDAD¹

La fe buscó expresarse en la cultura helenística, que era más atenta a los constitutivos ónticos (esenciales); buscó pensarse para decirse razonablemente. La teología es esa búsqueda de inteligencia de la fe, es el dar razón de la esperanza.² Este esfuerzo se realizó en una atmósfera muy pastoral, que incluía una apologética incisiva respecto al mundo pagano y, a la vez, una firme defensa contra la herejía.³ La preocupación por la salvación era dominante. Esta búsqueda se dio en una Iglesia en que brillaba el testimonio de los mártires y la consagración ascética de muchos cristianos fervorosos, que, después de la "paz de Constantino" (año 313), derivará en el numeroso monacato.

Dos problemas centraron el debate durante siglos. El problema del Padre, Hijo y Espíritu respecto del Dios uno del monoteísmo veterotestamentario, y el problema de la encarnación del Hijo. Los apologistas, siguiendo a Jn, hablaron del Logos.⁴ Esta era una palabra de máxima resonancia en el mundo helenístico, que tendía a no dudar que el cosmos tenía un logos, que era como su alma. Así el Hijo aparece en estrecha relación con la creación y puede pasar a ser un dios de segunda categoría, sobre todo que para el helenismo el logos era un principio inmanente al mundo o un mediador en la escala descendente. Así Arrio llega a afirmar que el Logos era creatura. Ciertamente la primera y por cuyo intermedio fue creado el resto, pero creatura en fin. La conciencia cristiana reacciona en el concilio de Nicea⁵ (año 325), declarando al hijo consubstancial con el Padre. La declaración de la divinidad del Espíritu no se hará esperar (concilio Constantinopolitano I del 381), porque es quien nos diviniza. El Credo, en lo referente al Padre y al Hijo, quedará así: *Creemos en un solo Dios, Padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra, de todo lo visible e invisible; y en un solo Señor Jesucristo, el hijo unigénito de Dios, nacido del Padre antes de todos los siglos, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero; engendrado, no creado, consubstancial con el Padre, por quien todo fue hecho; que por nosotros los hombres y por nuestra salvación bajó del cielo y se encarnó por obra del Espíritu Santo y de María la Virgen y se hizo hombre; por nosotros fue crucificado en tiempo de Poncio Pilato y padeció y fue sepultado y resucitó al tercer día según las Escrituras y subió al cielo; y está sentado a la derecha del Padre; y de nuevo vendrá con gloria para juzgar a vivos y muertos; y su reino no tendrá fin.*

Así tenemos en Dios tres personas, pero una sola naturaleza (esencia o substancia). Las personas en Dios dicen relación entre sí: el Padre al Hijo, el Hijo al Padre, el Espíritu a los que lo espiran (como un solo principio de espiración) y viceversa. Por eso, Santo Tomás definirá la persona en Dios como la relación en cuanto subsistente. Y el concilio de Florencia⁶ dirá que en Dios todo es uno, salvo que haya oposición de relación. Esta oposición de relaciones distingue realmente a las personas.

Si el Hijo es verdadero Dios (consubstancial según Nicea), ¿cómo puede encarnarse? La pregunta se agudiza. Desde el s. I habían existido dos opuestas tendencias heréticas respecto a la Encarnación. Por un lado, una de corte más judío: Jesús es un hombre (el más

¹ Cf. S. Zañartu, *Historia del dogma de la Encarnación desde el siglo V al VII*, Santiago 1995.

² IP 3, 15.

³ Las herejías, en general, van manifestando crisis de crecimiento en el camino de la intelección de la fe.

⁴ Cf. S. Zañartu, *Algunos desafíos...*

⁵ Primer concilio ecuménico.

⁶ En el año 1442.

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

grande de los hombres o profetas) que fue adoptado por Dios. Entre Jesús y nosotros sólo hay una diferencia cuantitativa (de más y menos) en la adopción, en la habitación divina. La herejía fue llamada adopcionismo.¹ La tendencia, de la que la herejía es un extremo, es una "cristología de la separación"² y fue sostenida por la escuela de Antioquía. ¿Nos puede salvar ese Jesús de Nazaret, si fuera diferente del Hijo de Dios?

Por otro lado y contrariamente a lo anterior, tenemos, desde el s. III³, la "cristología de la unión", propugnada por la escuela de Alejandría. Uno y el mismo es el Hijo de Dios y Jesús de Nazaret. El Logos sin carne pasó a estar encarnado (Jn 1, 14). Se puede decir: "uno de la Trinidad murió en la cruz por nosotros"⁴ y "María es madre de Dios" (se entiende: en cuanto hombre). Siendo Dios, nos diviniza. Pero, ¿es realmente hombre o para unirlo estrechamente se ha sacrificado parte de lo humano? Según el hereje Apolinar de Laodicea (condenado el 381), no es consubstancial a nosotros, porque no tiene alma humana, haciendo el Logos las veces de alma. Pero si no asume un alma, ¿cómo salva nuestra alma y libertad? Según herejías posteriores, en Jesucristo hay una sola naturaleza (mono-fisismo), la divina encarnada; o una sola voluntad (mono-teletismo) o una sola operación (mono-energetismo): la divina. La carne es concebida como un instrumento sólo pasivo.

Entre estas dos escuelas y estas dos tendencias (de separación y de unión) ha oscilado, hasta ahora, la imagen de Cristo que tienen los creyentes y su teología. Actualmente se habla mucho de "cristología de abajo" (a partir de Jesús de Nazaret) o "de arriba" (a partir del Logos que se encarna), pero quizás este dilema deba ser superado.⁵ La fe nos dice que es uno y el mismo, consubstancial al Padre (perfecto en divinidad), y consubstancial a nosotros (perfecto en humanidad): Dios y hombre. El concilio fundamental fue el de Calcedonia⁶ en el año 451, que definió en términos más abstractos: en Cristo hay una persona conocida en dos naturalezas, sin confusión (contra la herejía de la unión), sin separación (contra la herejía de la separación).⁷ Así va a quedar establecida la unidad al nivel del "quién es" (sujeto), y la distinción al nivel del "qué es" (naturaleza).

Oigamos parte del texto del concilio de Calcedonia: *Uno y el mismo Hijo Señor nuestro Jesucristo, el mismo [es] perfecto en la divinidad y el mismo perfecto en la humanidad; verdaderamente Dios, y el mismo verdaderamente hombre, de alma racional y cuerpo; consubstancial al Padre según la divinidad y el mismo consubstancial a nosotros*

¹ En esta línea vino después el nestorianismo, negando que María fuera Madre de Dios (sólo era madre de Jesús o de Cristo). Fue condenado en el concilio de Efeso del 431.

² En parte para mejor respetar la trascendencia e inmutabilidad de Dios.

³ Anterior a esto y desde el siglo I, en la línea de negar la integridad de lo humano, existió el docetismo, de ambiente platónico y gnóstico, que negaba la realidad de la carne de Cristo (sólo apariencia), como indigna de la divinidad.

⁴ Según reflexión posterior, no se puede decir que la divinidad muere, por que la divinidad, como sustantivo abstracto, connota la esencia divina. Sí se puede decir que Dios muere, porque Dios, como sustantivo concreto, connota al sujeto y éste está encarnado: Dios muere en cuanto hombre. Este cruce entre sujeto connotado divinamente y predicados humanos (puede también ser al revés), llamado predicación de idiomas (=propiedades), nos sirve para expresar que es uno y el mismo (así sugerimos también la redención por el intercambio).

⁵ Una fe que parte de la resurrección tiende a no coincidir con una cristología "de abajo" o "de arriba".

⁶ Cuarto ecuménico.

⁷ Dice O. González de Cardedal (*Calcedonia y los problemas fundamentales de la cristología actual*, p. 41, Communio (Madrid), I, 4(1979)29-44): "Esa definición [la de Calcedonia] carece de sentido para una actitud precristiana según la cual el Infinito para ser y permanecer tal no se puede mezclar con el mundo y con el hombre; es decir, la distancia ontológica de Dios sobre el hombre exige un distanciamiento histórico y personal. Y carece de sentido igualmente para el postcristianismo según el cual el hombre para ser y permanecer tal no se puede mezclar con el Absoluto, porque al contacto con él moriría su libertad y se desnaturalizaría su consistencia."

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

según la humanidad, en todo semejante a nosotros, menos en el pecado. Nacido del Padre antes de los siglos, según la divinidad, el mismo [nacido] en los últimos días, por nosotros y por nuestra salvación, de María la Virgen, la Madre de Dios, según la humanidad... Se ha de reconocer a un solo y mismo Cristo, Hijo, Señor, unigénito, en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación. De ninguna manera suprimida la diferencia de las naturalezas por la unión, sino más bien salvada la propiedad de ambas naturalezas, y concurriendo a una sola persona y una sola subsistencia (hypóstasis).

El concilio de Calcedonia tuvo una enorme repercusión en la cultura occidental, porque permitió unir lo divino con lo humano (problema religioso por excelencia) sin mezclar, por tanto manteniendo la trascendencia divina (deja que Dios sea Dios) y la integridad de lo humano. Y por otro lado, se encuentra a Dios en el hombre y en el mundo, y no al margen de ellos en una huida espiritualista (sin separar). En Cristo Jesús¹, el teocentrismo se hace antropocéntrico y viceversa.² Este sin mezcla y sin separación de Calcedonia, es consecuente con el Dios de la historia y con la desacralización bíblica y permitirá el estudio del mundo según sus leyes. Hay autores que piensan que la diferencia entre la civilización de Occidente y las otras culturas se fundamenta en la correcta concepción de la encarnación, contrapuesta a las malas concepciones de la inmanencia y trascendencia divina en las otras culturas. Si Occidente ha progresado gracias a la no mezcla, debe recordar que la no separación motivó la búsqueda y es lo que actualmente da el sentido. La distinción entre persona y naturaleza, desconocida para el mundo antiguo, marcará también el pensamiento occidental. Finalmente en teología, el misterio cristológico de la unión de lo divino y humano se refleja en la Iglesia, en los sacramentos, en el cristiano y en su actuar.³ Una mala interpretación de Calcedonia sería concebir las naturalezas divina y humana como simétricas respecto a la persona, cuando lo divino es la persona del Logos, que asume una naturaleza humana en su propia filiación. "Naturaleza", pues, no se dice de la misma manera de la divinidad y de la humanidad, porque Dios y hombre son lo fundante y lo fundado.

Pero podemos preguntarnos. ¿Por qué la particular, concreta y perfecta naturaleza humana de Jesús de Nazaret no es persona humana, como es la naturaleza humana de cada uno de nosotros? Es decir, ¿por qué no es una persona junto a la otra persona del Logos? ¿Qué le falta a esa naturaleza para ser persona? Nada y mucho. Mucho en el nivel de la independencia de la existencia, porque, al ser propia del Logos, no existe en sí misma. Más aún, nunca existió ni existirá en sí, sino que fue creada⁴ en el Logos como propia de él. Dicho de otra manera, la naturaleza humana de Jesús se en-personaliza en la persona del Logos: ése es su modo de existir.⁵ Por otro lado, no le faltaba nada, porque es igual a la nuestra.

¹ Podríamos llamarlo el universal concreto.

² No podemos definir al hombre sin conocer quién es Jesús, ni definir a Dios sino a la luz de este hombre Jesús. González Faus (*La humanidad nueva. Ensayo de Cristología*, 7a ed., Santander 1984, p. 466) comenta respecto a este concilio: "Así como... el nestorianismo es una afirmación del hombre al margen de Dios, así el monofisismo es una afirmación de Dios a costa del hombre. ...Calcedonia es, a la vez, la afirmación del hombre a partir de Dios y la afirmación de Dios sólo en el hombre." Y antes había dicho: "Lo divino sólo se nos da en lo no divino, pero no además o al margen o por encima de ello. Dios se nos da El mismo en lo otro de sí. Conserva aun en su Encarnación, su carácter de Fundamento Inaccesible, pero real y totalmente comunicado" (*Ib.*, 465).

³ La salvación escatológica se alcanza a través del esfuerzo por la liberación humana, pero es distinto.

⁴ Se necesitaba el poder creador de Dios para transferir una naturaleza a otra persona, el Logos. Este poder creador resguarda la inmutabilidad divina.

⁵ Esto supone una distinción entre naturaleza (esencia) y el modo de existir.

Más aún, es la naturaleza humana restaurada en la perfecta imagen y semejanza de Dios. Y no sólo esto, sino que en Cristo, caso único y supergratuito, en contramos la más alta realización de la posibilidad pasiva (obediencial) de toda naturaleza humana. Así ella es la más "personalizada". Y es tan de Dios, que puede ser totalmente para los demás, puede pro-existir.

La Iglesia va a declarar en el concilio tercero de Constantinopla¹ (año 680/1) que la naturaleza humana de Jesús tiene voluntad y operación propias. Diríamos con Aristóteles, ¿cómo va a ser naturaleza si no actúa? Pero su voluntad humana sigue libremente en todo a la divina. Dice el concilio: *Y predicamos igualmente en él [Cristo], según las enseñanzas de los santos Padres, dos voliciones o voluntades naturales y dos operaciones naturales sin división, sin alteración, sin separación, sin confusión. Los dos querer naturales no son contrarios el uno al otro, como lo dijeron los impíos herejes. ¡Dios nos libre! Sino que su querer humano no se opone ni combate, antes más bien está sometido al querer divino y omnipotente. Porque como dice el sapientísimo Atanasio, era preciso que el querer humano se moviera [tuviera sus impulsos], pero sujeto al querer divino. Porque a la manera como su carne se dice y es carne de Dios Logos, así también el querer natural de su humanidad se dice y es propio de Dios Logos, como él mismo afirma: "Pues he bajado del cielo, no para hacer mi voluntad, sino la voluntad del Padre que me ha enviado" (Jn 6, 38); llamando suyo el querer de su carne, puesto que la carne también era suya. Porque así como su santísima e inmaculada carne animada no quedó suprimida al ser divinizada, sino que permaneció en su estado y forma de ser, tampoco quedó suprimido su querer humano por el hecho de ser divinizado. Más bien quedó salvaguardado, como dice Gregorio el Teólogo: "Porque su querer -se entiende el querer del Salvador- no es opuesto a Dios, como quiera que está totalmente divinizado." Glorificamos también en el mismo Señor nuestro Jesucristo, verdadero Dios nuestro, dos operaciones naturales, es decir, una operación divina y una operación humana, sin división, sin alteración, sin separación, sin confusión, conforme a lo que afirma clarísimamente el divino predicador León: "Porque cada una de las dos formas opera lo que es propio de ella, en comunión con la otra; o sea, que el Verbo opera lo que es propio del Verbo, la carne ejecuta lo que es propio de ella." Porque no vamos a admitir que hay una misma operación de Dios y de la creatura, si es que no queremos levantar la creatura hasta la esencia divina, o rebajar la sublimidad de la naturaleza divina al nivel que corresponde a las creaturas. Pues reconocemos que tanto los milagros como los sufrimientos pertenecen a uno y el mismo, según lo uno y lo otro de las naturalezas de las que es y en las cuales tiene su existir, como dice el admirable Cirilo... Glorificamos también dos voluntades naturales y operaciones que concurren correspondientemente para la salvación del género humano.²*

Dado que el existir de la naturaleza humana de Jesús es en el Logos y sólo en él, tiene la misma actitud filial del Logos respecto al Padre, lo que se traduce en la total obediencia a su voluntad.³ Esto no suprime su libertad, como veremos posteriormente, sino que, por el

¹ Es el sexto concilio ecuménico.

² Por este concurrir de dos operaciones, como se ve en los milagros, podemos hablar de una actividad divino-humana (teándrica).

³ La naturaleza humana no es operativa sino sólo a través de un modo existencial, que aquí es divino, aclaran F. X. Murphy y P. Sherwood (*Constantinople II et Constantinople III*, Paris 1973, p. 233). Y añaden (*Ib.*): "La voluntad humana del Señor se vuelca libre y totalmente hacia la voluntad divina en el mismo momento de su unión con el Verbo. Pero como esta unión con el Verbo constituye su misma existencia, la voluntad humana del Señor está ontológicamente fijada en la

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

contrario, la muestra perfecta. El concilio, como consta en la dedicatoria el emperador, pretendía afirmar la libertad. Máximo el Confesor, gran campeón de la futura definición del Constantinopolitano III, muerto el 662, analiza la oración del huerto y dice que es una oración, desde el comienzo al fin, de entrega a la voluntad del Padre, y que "mi voluntad" es la voluntad de la naturaleza humana, y "tu voluntad" es la de Dios, común al Padre y al Hijo en la única naturaleza divina. Por lo tanto, en esa oración están expresadas las dos voluntades de Cristo, siguiendo su voluntad humana a su voluntad divina.

Finalmente, ¿podemos imaginarnos equilibradamente la personalidad de Cristo? Pidamos la gracia de entrar en la contemplación del misterio, que permanecerá misterio.

inmutabilidad." González Faus (*op. cit.*, 472) aclara que el concilio no pretende establecer un diálogo entre Jesús y el Logos, "sino al revés: salvaguardar la relación de la voluntad humana de Jesús con el Padre. Si en Jesús hubiese un diálogo entre Jesús y el Logos, ¿no sería el Logos sujeto ontológico de Jesús!" Los escolásticos, refiriéndose a la naturaleza humana de Cristo, hablarán de un instrumento unido.

E) REDENCION

Anhelo y experiencia de salvación

El hombre anhela la salvación. El hombre no es un ser solitario, aislado, sino un ser-en-el mundo y con-el-mundo.¹ Busca la plenitud de sentido, el valor que abarque todo, en solidaridad con todo el cosmos², sin límites, impercedero, absoluto (incondicionado). El hombre se juega por valores absolutos. Este valor sólo es Dios, el misterioso Tú. Valoriza todo y trasciende al hombre y mundo. El hombre aspira a encontrarse con él, a unirse con él. Hacia ese bien, el bien total, quiere caminar.³ Sabe que sólo ahí está su felicidad plena. Pero para el hombre es inalcanzable, salvo que Dios se le autorregale gratuitamente, se le autocomuniqué.

Salvación⁴ es la salvaguarda de la vida en su totalidad, es restauración y culminación de ella. Es una búsqueda de unidad integradora y de totalidad. El hombre tiende a la salvación, a alcanzar en ella su plena realización. La salvación está fuera del alcance del hombre.⁵ Justamente por ser trascendente, es salvación. El hombre se ve amenazado por la culpa disgregadora y la muerte.

En nuestra realidad concreta de pecado, sentimos la necesidad de ser redimidos. Nos encontramos esclavizados a otros hombres, a nuestra condición y situación, a las necesidades de nuestro cuerpo con sus enfermedades, a nuestros propios proyectos, a nuestra concupiscencia⁶, al miedo a la muerte (Hb 2, 14s), al pecado (Jn 3, 19s; 8, 33s).⁷ No gozamos de la libertad en el amor, en el servicio, en dar la vida.⁸ Quisiéramos hacer el bien, pero refrendamos el mal.⁹

Por todo esto, aspiramos a la salvación y no podemos obtenerla por nosotros mismos. Tratar de autosalvarnos, de buscar nuestra propia justicia, es pecar, porque es atribuir a nuestro propio mérito lo que es el perdón y la gracia de Dios. La salvación (restauración del deterioro producido por el pecado y culminación de la vida) sólo nos puede venir del Dios trascendente que nos creó, del amor gratuito de nuestro Padre del cielo. Pero el salvador, además de divino debería también ser humano para que la salvación sea propia nuestra, y no como desde afuera. Por eso que oscuramente el hombre anhela un salvador divino-humano como salvador absoluto.¹⁰

Dios nos salva. Tenemos la experiencia interna de su amor gratuito, de su perdón. Entonces nos sentimos libres (no esclavos), aceptando nuestra limitación y pobreza, alabando y agradeciendo a Dios, participando de su amor gratuito por nuestro prójimo, especialmente los más desamparados. Creemos en la salvación de Dios en la historia: p, e,

¹ El yo siempre se autopercebe así. Su plenitud es en armonía con el mundo. Cuando es feliz, irradia.

² Todo debe tener sentido y plenitud. Si nos alienamos del mundo, nos alienamos de nosotros mismos.

³ Es el dinamismo hacia la visión beatífica. El hombre está "sobrenaturalizado", agraciado.

⁴ Salvar tiene la misma raíz del salus latino y de conservar

⁵ Todas las religiones pretenden dar salvación.

⁶ Deseos desordenados de poseer, de vanagloria, de violencia, sexo, etc.

⁷ Agustín en sus *Confesiones* nos muestra lo que es la esclavitud y ataduras del pecado, que retardan su conversión.

⁸ Nuestro corazón está inquieto mientras no descansa en Dios.

⁹ Cf. Rm 7, 14-25; 1Jn 1, 8-10. Cf. Rm 3, 9-19; 11, 32; Ga 3, 22.

¹⁰ Dentro de la dinámica sobrenatural, en la que estamos inmersos. De ahí la dirección esencialmente cristológica de todos los intentos mesiánicos de la humanidad.

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

el éxodo.¹ Reinterpretamos la creación como el primer acto salvador de Dios.² Dios los vuelve a congrega después del destierro y les da una esperanza cada vez más escatológica. Pero falta la salvación histórica definitiva, fundante de toda salvación profunda y, ante la cual palidecen las anteriores como sombras anunciadoras. Y esa es la de Cristo Jesús. "Muchas veces y de muchos modos habló Dios en el pasado a nuestros Padres por medio de los Profetas; en estos últimos tiempos nos ha hablado por medio del Hijo a quien instituyó heredero de todo..." (Hb 1, 1s.). El ángel del Señor dice a José: "Dará a luz un hijo, y tú le pondrás por nombre Jesús, porque el salvará a su pueblo de sus pecados" (Mt 1, 21). Y Pedro declara: "Y no hay en ningún otro salvación, pues no ha sido dado a los hombres otro nombre bajo el cielo en el que nosotros debemos salvarnos" (Hch 4, 12). Jesús el Cristo es la palabra definitiva de Dios.³ Y esta alianza nueva se selló con la muerte y resurrección del Hijo.⁴ ¿Por qué Cristo es la palabra definitiva de Dios? Porque ese hombre, como hemos visto, era y es el Hijo natural de Dios. El misterio de Dios se ha abierto en Trinidad y estamos incrustados en ella: hijos en el Hijo⁵, volviendo al Padre en el Espíritu⁶ por el Hijo. Integramos su cuerpo, que es la Iglesia.⁷ En el bautismo somos sepultados en la muerte de Cristo para una vida nueva.⁸ En la confirmación hemos sido fortalecidos con el don del Espíritu⁹ para testimoniar sobre Cristo. En la Eucaristía participamos en su sacrificio.¹⁰ Tenemos la firme esperanza de nuestra salvación definitiva.

Dificultad del tema de la salvación.

En el recorrido del dogma hemos visto quién es Cristo. La pregunta ahora es cómo nos salva. Nos referimos a la obra de Cristo, especialmente a su pasión (y resurrección), y no al aspecto de cómo nosotros recibimos la salvación o a la actividad del Cristo postpascual.¹¹ Es una pregunta difícil de responder porque el tema de la salvación está demasiado presente en la Biblia¹² y es, por lo tanto, difícil de aislar y sistematizar. Porque muchas de las múltiples categorías que la expresan mutuamente se implican en diversos grados, lo que dificulta o impide una separación en conceptos claros y distintos. Porque los conceptos usados necesitan una purificación de elementos que vienen de la antropología humana y no sabemos bien hasta dónde extender esa purificación. Por ejemplo: ¿qué es la cólera de Dios y su aplacamiento; qué es un sacrificio; qué es la expiación vicaria; a quién se paga el precio

¹ Salva de la esclavitud de Egipto y forma un pueblo en la alianza del desierto; les da la tierra.

² Por otro lado, muchos salmos expresan la petición de la salvación y su acción de gracias.

³ Con su Hijo nos lo dijo y nos lo dio todo (cf. Rm 8, 32). Por eso, la revelación se sella simbólicamente con la muerte del último apóstol. No habrá otra revelación de Dios a la humanidad.

⁴ Cf. Mc 14,24; 1Co 11,25; Hb 9, 15; 12, 24; 13, 20. En la resurrección Dios muestra su aceptación.

⁵ Rm 8, 14-17; Ga 4,4-7;

⁶ Cf. Ef 2, 18.

⁷ Ef 1, 22s; 5, 23; Col 1, 18.24

⁸ Rm 6, 3-11.

⁹ Hch 1, 8; 2, 38; 10, 45; 11, 17.

¹⁰ 1Co 10, 16s.21; 11, 26

¹¹ Cf. p. e. Flp 3, 20s; 2Tm 4, 18; Tt 2, 13; 3, 5; Hb 7, 25. Cristo como revelador, tan destacado por Jn, nos da la vida, porque ésta consiste en que conozcan al único verdadero Dios y a su enviado Jesucristo (Jn 17, 3). El que cree en el Hijo es el que tiene la vida eterna (Jn 3, 36; 5, 24, etc.). La vida está en el Hijo (1Jn 5, 11s), en su palabra (Jn 6, 63.68). Cristo es la vida verdadera (Jn 1, 4; 5, 26; 11, 25; 14, 6, etc.). Cf. 1Tm 2, 4; 1Jn 3, 2.

¹² Es la historia de la salvación.

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

en la redención? Finalmente se han dado escasas herejías en este terreno y el magisterio de la Iglesia es poco abundante en precisiones.¹ Todo esto conduce a que, aunque esta materia sea muy vivencial, es un poco, por así decirlo, "jabonosa". Antes de plantearnos el tema será bueno tener presente algunos breves aspectos del recorrido histórico a partir del N. T.

¹ El Magisterio de la Iglesia no ha sido tan preciso en esto, como lo fue en el tema de quién es Dios y de quién es Cristo. Algunos textos del Magisterio.

Los credos expresan : por nosotros los hombres y por nuestra salvación ...se hizo hombre ...y fue crucificado... y resucitó (Nicea, Dz 54, DS 125, etc.).

Décimo anatematismo de S. Cirilo (año 431, Dz 122; DS 261) : Cristo es nuestro sacerdote que se ofreció a sí mismo en sacrificio de agradable olor a Dios por nosotros y no por El mismo, porque no necesita sacrificio quien no conoce el pecado.

Segundo Concilio de Orange (año 529; Dz 194, DS 391) : Cristo no murió en vano sino para reparar la naturaleza perdida por Adán.

Concilio de Quiercy (año 853; Dz 319, DS 624) : padeció por todos los hombres.

Concilio de Soissons (año 1140; Dz 371, DS 723) : Cristo tomó carne para liberarnos del yugo del diablo.

Bulla Unigenitus Dei Filius (año 1343; Dz 550-2, DS 1025-1027) : Jesucristo nos redimió con su sangre en el altar de la cruz (hubiera bastado una gota). Esto constituye un tesoro infinito para la Iglesia militante, que El adquirió con sus méritos infinitos.

Concilio de Florencia (año 1442; Dz 711, DS 1347) : "concebido sin pecado, nacido y muerto, al borrar nuestros pecados, El solo por su muerte derribó al enemigo del género humano y abrió la entrada del reino celestial, que el primer hombre con toda su descendencia había perdido por el propio pecado".

Concilio de Trento V,3 (año 1546; Dz 790, DS 1513) : el pecado original sólo se quita por el mérito del único mediador Jesucristo, que nos reconcilió con Dios en su sangre.

Concilio de Trento VI,2 (año 1547; Dz 794, DS 1522) : "A Este "propuso Dios como propiciador por la fe en su sangre por nuestros pecados" (Rm 3,25), y "no sólo por los nuestros, sino también por los de todo el mundo" (1 Jn 2,2).

Concilio de Trento VI,7 (Dz 799, DS 1529) : causa meritoria de la justificación es "Nuestro Señor Jesucristo, el cual, "cuando éramos enemigos"(cf. Rm 5,10), por la excesiva caridad con que nos amó"(Ef. 2,4) nos mereció la justificación por su pasión santísima en el leño de la cruz y satisfizo por nosotros a Dios Padre" (cf. canon 10, Dz 820, DS 1560).

Concilio de Trento XXII,1 (año 1562; Dz 938, DS 1740) : Jesucristo es el sacerdote según el orden de Melquisedec, quien, "aunque había de ofrecerse una sola vez a sí mismo a Dios Padre en el altar de la cruz, con la interposición de la muerte, a fin de realizar para ellos la eterna redención". "...por la efusión de su sangre nos redimió "y nos arrancó del poder de las tinieblas y nos trasladó a su reino" (Col 1,13). Deja a su Iglesia un sacrificio visible por el que se representa aquel sacrificio cruento que había de realizarse una sola vez en la cruz.

Concilio de Trento XXII,2 (Dz 940, DS 1743) : una sola y la misma es, en efecto, la víctima, y el que ahora se ofrece por el ministerio de los sacerdotes, es el mismo que entonces se ofreció a sí mismo en la cruz, siendo sólo distinta la manera de ofrecerse.

Condenación de Jansenio (año 1653; Dz 1096, DS 2005) : Cristo no murió por los solos predestinados.

Encíclica 'Quas Primas' (año 1925; Dz 2195, DS 3677) : "Y habiendo Cristo adquirido la Iglesia, como Redentor, con su sangre, y habiéndose, como sacerdote, ofrecido a sí mismo como víctima por los pecados y siguiendo perpetuamente ofreciéndose, ¿quién no ve que su regia dignidad ha de revestir y participar la naturaleza de aquellos dos cargos de Redentor y Sacerdote?".

Haurietis Aquas de Pío XII (AAS 48 (1956) 321) : "El misterio de nuestra redención es ...un misterio de amor: el misterio de este amor para con el Padre celeste por el que Cristo le ofreció el sacrificio de la cruz en espíritu de amor y de obediencia, procurando así la satisfacción sobreabundante e infinita, debida en razón de las faltas del género humano".

Concilio Vaticano II, GS I,1,22: Cordero inocente, con la entrega libérrima de su sangre nos mereció la vida. En El Dios nos reconcilió consigo y con nosotros y nos liberó de la esclavitud del diablo y del pecado, por lo que cualquiera de nosotros puede decir con el Apóstol: el Hijo de Dios *me amó y se entregó a sí mismo por mí* (Ga 2, 20). Padeciendo por nosotros no sólo nos dio ejemplo para seguir sus pasos, sino también abrió el camino, con cuyo seguimiento la vida y la muerte se santifican y adquieren nuevo sentido.

Afirma O. González de Cardedal (*Boletín de soteriología* 1980-1986, Salmanticensis 34(1987)189-212, p. 201 n. 11): "Mientras la cristología ha sido objeto de sucesivas definiciones dogmáticas, la soteriología en cambio no lo ha sido nunca. La salvación de Cristo es presupuesto vivido, desde el que la fe se piensa y define. Lo mismo que sobre el Espíritu Santo ha habido pocas definiciones en comparación con Cristo. Hay realidades desde las que se habla y con las que se ve; por eso de ellas es más difícil hablar y verlas. Son realidad posibilitante del sujeto antes que objeto exterior y definible frente a él".

Algunas categorías de la salvación según el N. T.¹

Partamos por consideraciones más generales. Aunque Jesús fue crucificado por los hombres, él se entregó voluntariamente a la muerte (Jn 10, 17s).² "Cristo nos amó y se entregó a sí mismo a Dios por nosotros" (Ef 5,2)³ Pero, por sobre todo, es el Padre, quien en su plan de salvación del hombre, nos lo entrega movido por un gran amor (Jn 3, 16; Rm 5, 8; 8, 32; 1Jn 4,10). La entrega de Jesús a la muerte, contrapuesta a la desobediencia de Adán, es por obediencia⁴ al Padre (Mc 14, 36; Jn 14, 31; Rm 5, 19; Flp 2, 8s).⁵ Según Jn (13, 31s; 17, 1.5)⁶, en la crucifixión, que es exaltación, se da una mutua glorificación entre el Padre y el Hijo.

La muerte de Cristo es la del justo, del santo, del sin pecado (Hch 3, 14; Hb 4, 15; 1P 3, 18).⁷ Jesús es el mediador entre Dios y los hombres: "Y un solo mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús (1Tm 2, 5). Es mediador de una alianza nueva.⁸ Jesús es el hombre por el que entra la gracia (en sobreabundancia), la vida, la justificación, la resurrección, así como por Adán entró el pecado, la muerte, la condenación (Rm 5, 12-21; 1Co 15, 21s). El último Adán es espíritu vivificante, que se contrapone al primer Adán alma viviente (1Co 15, 45-49). El primero determina a los hombres terrestres, y el segundo a los celestes. Estos textos nos muestran al hombre Jesús como cabeza de humanidad. En su muerte todos morimos y en su resurrección todos resucitamos (2Co 5, 14; Col 3, 1-4; Ef 2, 6; Rm 6, 2-11). Dentro de esta solidaridad, "al que no conoció pecado, Dios lo identificó con el pecado, por causa nuestra, a fin de que nosotros llegáramos a ser, en él, justicia de Dios" (2Co 5, 21).⁹ Dios, en Cristo, recapitula todo (Ef 1, 10).¹

¹ Para un análisis de cada una de las categorías con sus respectivas citas, los problemas que ellas suscitan y su respectiva interpretación, puede verse B. Sesboüé, *Jésus-Christ l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut. Essai sur la rédemption et le salut. I: Problématique et relecture doctrinale* (Jésus et Jésus-Christ, 33), Paris 1988.

Dice I. Sana: "En la persona de Cristo, en primer lugar, es donde se desarrolla el drama de la redención de la naturaleza humana mediante la transformación del estado de la carne pecadora en estado de santidad de vida" (*Redención. I: El gesto del redentor*, p. 17, Dic. Teol. Interd. IV, pp. 16-30). Jesús mereció una nueva existencia cuyo principio es el Espíritu. Así se transforma en imagen perfecta del Padre. "Ahora el principio vital de Cristo no es la **psyjé** en su debilidad, sino el **pneûma** con su fuerza... Se contraponen dos humanidades: la de nuestra vida terrena y la de la gloriosa resurrección" (*Ib.*, 25). "Cristo en la carne es la clave de bóveda de la economía antigua. Los judíos la quitarán y la construcción se derrumbará. En el momento en que muere Jesús, la cortina del templo se rasga de arriba abajo y en lugar del edificio de piedra, en la resurrección, se construye el cuerpo de Cristo. Con la resurrección, Cristo se convierte en su cuerpo, en el templo nuevo, sede de la gloria, lugar de la revelación divina, punto de contacto del pueblo de Dios, vínculo de unidad" (*Ib.*, 27). "La muerte de Cristo abolió la economía de la carne llevando a su cumplimiento el misterio pascual, o sea, el paso de la antigua a la nueva alianza. En el instante en que Jesús dejó aquella vida que le venía de su pueblo pasando a través del desgarrón de la carne, Israel quedó vacío de su substancia y nació un nuevo Israel de Dios. Cristo es verdaderamente nuestra paz, aquel que de los dos pueblos ha hecho uno solo y ha derribado el muro que los separaba" (*Ib.*, 27s).

² Lc 12, 50; 22, 15.

³ Cf. Ef 5, 25; Ga 2, 20; 1Jn 3, 16.

⁴ La obediencia puede ser uno de los fundamentos para la concepción del mérito de Cristo. Respecto al mérito, cf. Hb 2, 9; Ap 5, 9.12.

⁵ Jn 10, 18; Hb 5, 8; 10, 7.9.

⁶ Jn 12, 28.

⁷ Lc 23, 47; Hch 4, 27; 7, 52; 2 Co 5, 21; Hb 7, 26; 1P 2, 22; 1Jn 3, 5.

⁸ Hb 8, 6; 9, 15; 12, 24.

⁹ Cf. Ga 3, 13; Rm 8, 3s; Ga 4, 4-6. Este texto tiene algo del argumento del intercambio que los Padres centrarán en la Encarnación (cf. 2Co 8,9). Respecto a la divinización, cf. p. e. 2P 1, 4.

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

Jesús murió por nosotros, por nuestros pecados. Esta es una afirmación del kerygma, como ya vimos. Véase 1Co 15, 3.² En esta afirmación influye el cántico del siervo de Yahweh de Is 52, 13-53, 12³, aunque poco se usó el título de siervo de Dios respecto a Jesús.⁴ El que Jesús dé la vida por nosotros es presentado en muchos textos con lenguaje claramente sacrificial.⁵ En Hb Cristo es el sumo sacerdote que ofrece una vez para siempre la ofrenda y sacrificio de su vida, y así penetra en el santuario del cielo (9,11-14.24).⁶ Es la víctima que nos purifica de nuestros pecados⁷, que nos santifica.⁸ Expía los pecados (2, 17;); redime (9, 12 (.15). Por su sangre tenemos acceso al santuario (10,19). Es causa de salvación eterna (5, 9).

Las expresiones sacrificiales también son numerosas en otros escritos del N. T. Ap nos presenta al cordero⁹ soberano y victorioso (p. e. 17, 14)¹⁰, como matado, sacrificado (5, 6).¹¹ La victoria es por la sangre del cordero (12, 11).¹² En Jn (1, 29)¹³, Jesús también es el cordero de Dios que quita el pecado del mundo. Cristo es la víctima de expiación () por los pecados del mundo (1 Jn 2, 2).¹⁴ Según Rm 3, 24s, Dios puso a Cristo como propiciatorio (expiación¹⁵) por su propia sangre, mediante la fe, y así nosotros somos justificados¹⁶ gratuitamente por la gracia de Dios en virtud de la redención realizada en Jesucristo. El se entregó como ofrenda y sacrificio por nosotros (Ef 5, 2)¹⁷ para redimirnos () de toda iniquidad y purificarnos () (Tt 2, 14).¹⁸ Adquirió a la Iglesia con su propia sangre (Hch 20, 28). Por Cristo se reconcilia¹⁹ todo, habiéndose establecido la paz por la sangre de la cruz (Col 1, 20).²⁰ La copa que Jesús da a beber en la última cena es su sangre de la alianza derramada por muchos (Mc 14, 24) para perdón de los pecados (Mt 26, 28), o la nueva alianza en su sangre (1Co 11, 25) derramada

¹ Cf. Col 1, 16-18; 2, 10. Según Boüessé (*Jésus-Christ l' unique*, I, 375), " Jesús puede ser dicho en un sentido propio y único nuestro 'universal concreto' o nuestro 'concreto universal'"

² Jn 11, 50-52; 18, 14; Rm 4, 25; Ga 1, 4; 1Ts 5, 10; Hb 2, 9; 9, 26.28; 1P 3, 18. Cf. Mt 26, 28; Mc 10, 45; 14, 24; Lc 22, 20; 1Co 11, 24; Rm 5, 6.8; 8, 32; 2Co 5, 14s; Ef 5, 2; 1Tm 2, 6; Tit 2, 14; 1P 2, 21.

³ Puede verse el análisis de Sesboüé en *Jésus-Christ l' unique*, I, 299-303. Cf. Hch 8, 32-35; 1P 2, 22-25. Las ideas sobre la fuerza expiatoria de la muerte eran corrientes en el medio en que vivió Jesús.

⁴ Hch 3, 13.26; 4, 27.30.

⁵ La aceptación del sacrificio es la resurrección, la exaltación, la glorificación de Cristo por el Padre.

⁶ Cf. 4, 14; 7, 26s; 8, 1s; 10, 10-14.19-21.

⁷ Cf. 1, 3; 9, 14.26.28.

⁸ 10, 10.14.29; 13, 12 (verbo $\alpha\gamma\iota\alpha\zeta\omega$).

⁹ Esta imagen del cordero nos evoca el cuarto canto del servidor de Yahweh y el cordero pascual.

¹⁰ Cf. 5, 6-9.12s; 6, 16s; 19, 9; 21, 22; 22, 1.3.

¹¹ Cf. 5, 9.12; 13, 8.

¹² Cf. 1, 5 (libera de los pecados; $\lambda\upsilon\sigma\alpha\nu\tau\iota$); 5, 9 (compra; $\eta\gamma\omicron\rho\rho\alpha\sigma\alpha\varsigma$); 7, 14. Según 1P 1, 18, mediante la sangre preciosa de este cordero inmolado hemos sido redimidos ($\epsilon\lambda\upsilon\tau\rho\omega\theta\eta\tau\epsilon$).

¹³ Cf 1P 2, 24.

¹⁴ Cf. 1Jn 4, 10. Según 1Jn 1, 7, su sangre nos purifica de todo pecado.

¹⁵ El concepto de expiación es cercano al de satisfacción.

¹⁶ Cf. Rm 5, 9.

¹⁷ Cf. Rm 8, 3; 1Co 5, 7.

¹⁸ Cf. Ef 1, 7; 5, 25s (y santifica).

¹⁹ Cf. Rm 5, 10s; 2Co 5, 18-21; Ef 2, 16; Col 1, 20-22. Véase Rm 11, 15.

²⁰ Cf. Ef 2, 13-17.

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

por vosotros (Lc 22, 20). también el pan es su cuerpo dado por vosotros (Lc 22, 19; 1Co 11, 24).

Cristo es el salvador del mundo (1Jn 4, 14).¹ La idea de rescate, de redención, además de en varios de los pasajes sacrificiales ya vistos, también aparece en sitios como Mc 10, 45par; 1Co 1, 30²; 1Tm 2, 6.³ Cristo nos redimió de la maldición de la ley, haciéndose él mismo maldición por nosotros (Ga 3, 13).⁴ Por su muerte aniquila al diablo, que tenía el poder de la muerte, y libera a los que eran esclavos por temor de la muerte (Hb 2, 14s).⁵ En Jn 8, 36, Jesús dice: "Si el Hijo os libera, entonces seréis realmente libres."⁶

La redención es una victoria⁷, p. e. sobre el diablo (Hb 2, 14)⁸, sobre la muerte (p. e. 2Tm 1, 10)⁹, sobre el pecado (Rm 8, 2ss). Dios envió a su Hijo bajo la ley para rescatar a los que se hallaban bajo la ley y así recibieran la filiación adoptiva (Ga 4, 4s).¹⁰ Por la cruz anuló el documento acusador contra nosotros y despojó a las potestades incorporándolas en su cortejo triunfal (Col 2, 14s).¹¹ Pero no sólo su muerte fue por nuestras transgresiones, sino que también su resurrección fue por nuestra justificación (Rm 4, 25).¹² Si hemos sido reconciliados por la muerte del Hijo de Dios, seremos salvados por su vida (Rm 5, 10).¹³ Cristo es el viviente que tiene las llaves de la muerte y del Hades (Ap 1, 18). El último Adán es un espíritu vivificante (1Co 15, 45). Cristo murió y resucitó para ser Señor (Rm 14, 9). En su exaltación¹⁴ todos confiesan que es Señor (Flp 2, 9-11). Exaltado, recibe y nos da el Espíritu (Hch 2, 33). Ascende para llenar el universo (Ef 4, 9s).¹⁵ Entra en el santuario del cielo sentándose a la diestra de Dios.¹⁶ Dios nos ha resucitado con Cristo y nos ha hecho sentar en los cielos, en Cristo Jesús (Ef 2, 5s).¹⁷

El pensamiento de los Padres de la Iglesia

Para los Padres, la salvación es central. Por eso, la escuela de Alejandría buscará una cristología de la unión. Para que podamos ser salvados, Dios mismo tiene que morir en la

¹ Jn 3, 17; 4, 42. Cf. Mt 1, 21; Lc 2, 11; Hch 5, 31; 13, 23; Ef 5, 23; 1Tm 1, 15; 2Tm 1, 10; Tt 1, 4; 2, 13; 3, 6; 2P 1, 1.11; 2, 20; 3, 18. Salva de los pecados; destruye la muerte. Cristo se entregó a sí mismo por nuestros pecados para arrancarnos a este mundo malvado (Ga 1, 4).

² Cristo llegó a ser para nosotros sabiduría que viene de Dios, justicia, santificación y redención.

³ Col 1, 14 (junto con perdón de los pecados). Cf. 1Co 6, 20; 7, 23 (ἡγορασθητε).

⁴ Cf. Ga 4, 5.

⁵ La muerte de Cristo libera (destruye) de la esclavitud del pecado (cf. Rm 6, 6s). Cf. Jn 8, 36; Rm 8, 2; Ga 5, 1.

⁶ Cf. Ga 5, 1.

⁷ Ya vimos en el Ap que el cordero es victorioso de los poderes enemigos. Véase Ap 3, 21.

⁸ Cf. 1Jn 3, 8; Jn 16, 11.

⁹ Cf. Hch 2, 24.

¹⁰ Cf. Rm 7, 4-6; Ga 3, 13; Ef 2, 15.

¹¹ Cf. Ef 1, 20-22; 1P 3, 22. Flp 2, 9-11 (canta esta victoria).

¹² Cf. 2Co 5, 15; Ef 2, 4s; 1P 1, 3; 3, 21. Según Pablo, la muerte de Jesús es liberadora y es seguida necesariamente por la resurrección, plétórica de vida nueva. De su cuerpo resucitado irradia la vida; nos comunica el Espíritu.

¹³ Cf. 1Co 15, 22.

¹⁴ Cf. Jn 3, 14s; 8, 28; 12, 32; Hch 5, 31.

¹⁵ Cf. Ef 1, 10.

¹⁶ Hb 6, 20; 8, 1s; 9, 12.24; 10, 19-21 (nos abre camino).

¹⁷ Col 2, 12; 3, 1. Cristo es la primicia de los resucitados (cf. Hch 26, 23; 1Co 15, 20.23; Col 1, 18; Ap 1,5), porque por un hombre viene la resurrección de los muertos (1Co 15, 20-22).

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

cruz. La escuela de Antioquía, en la cristología de la separación, replicará que lo que no es asumido no es salvado. Por lo tanto, nuestra voluntad y libertad tienen que ser asumidas para ser salvadas. Occidente se centrará más bien en el mediador uno y el mismo, que es a la vez Dios y hombre, y que así opera nuestra salvación, especialmente en su pasión. Pero los Padres no sistematizan las categorías para expresar la salvación; se expresan bastante en el lenguaje de la Biblia. Espigaré aquí uno que otro rasgo de ellos siguiendo a B. Studer.¹ Este autor agrupa las ideas de los Padres sobre salvación en cuatro grandes rubros: iluminación, victoria, divinización y sacrificio expiatorio.²

Alrededor del año 150 los apologistas y apócrifos se centrarían en el triunfo del salvador celestial. Su descenso es oculto, pero su ascensión es triunfal, en la que es entronizado como salvador. El demonio, al matar a un inocente, pierde todo derecho. El descenso a los infiernos implica la victoria sobre el dragón. La cruz cósmica acompaña la victoria. La lucha entre Cristo y los demonios se prolonga en la Iglesia hasta la parusía.

Ireneo y Tertuliano (fines del s. II y comienzos del III), en polémica contra los gnósticos, insisten en la salvación de la carne. Según Ireneo, la gloria de Dios es el hombre vivo y la vida del hombre es la visión de Dios. Dios creador y salvador conduce al único género humano desde la creación hasta la plenitud, que es la visión. Es un camino de espiritualización, de acostumbramiento de la carne al Espíritu. La encarnación es el centro, en que toma lo nuestro y nos da lo suyo. Dado el pecado, la encarnación toma un sentido de restauración, de salvación, que culmina en la cruz, y hasta en la parusía. Jesús es el segundo Adán, que recapitula todo, y María es la contrapartida de Eva.³

Clemente y Orígenes (en el s. III) destacarán la gnosis cristiana como salvación.⁴ Según Orígenes, hay una mediación universal⁵ del Logos a través de toda la historia. El alma de Jesús, que es modelo de unión con el Logos, media con el cuerpo. La mediación del Logos significa revelación. El Logos educa al alma para que ascienda. La kénosis (vaciamiento) del Logos alcanza su punto culminante en la muerte de Jesús, en la que asume el pecado del mundo. Cristo vence a la muerte. La resurrección es una purificación y espiritualización de la naturaleza humana de Jesús.

Según Eusebio de Cesarea (†339), el universo, que es "lógico", es conservado en la salvación por el Logos y por su imagen en la tierra, el emperador. El Logos combate a los enemigos invisibles y el emperador a los visibles. En el cambio constantiniano se ve la victoria de Cristo. Esta victoria se consolida en el imperio cristiano, bajo el emperador, y culminará cuando Cristo vuelva y someta todo al Padre.

¹ Zur *Soteriologie der Kirchenväter*, en M. Schmaus, etc, *Handbuch der Dogmengeschichte*, III 2a, 2a ed., Herder 1978, pp. 55-225. Puede verse un resumen mío de ese libro en *Cristología dogmática A*, pp. 45-64.

² Según J. Moingt (*La révélation du salut dans la mort du Christ. Esquisse d'une théologie systématique de la rédemption*, IV,1, en X. Léon-Dufour, etc, *Mort pour nos péchés*, Bruxelles 1976), "en el curso de los cinco o seis primeros siglos, y sobre todo entre los Padres Griegos, la explicación sacrificial de la muerte de Cristo fue marginal..." Por "sacrificial" entiende lo que va con la concepción de los sacrificios rituales (como aplacar la ira de Dios, la expiación penal, etc.), pero no el que Jesús ofreciera su vida (sacrificara) y muerte en obediencia. Los Padres estaban centrados en la Encarnación y se preocupaban de la restauración de la naturaleza humana en el plano de su vocación divina. Fue Occidente el que llegó a la teoría de la satisfacción (cf. Anselmo).

³ El latino Tertuliano usará la terminología de mérito y satisfacción, que posteriormente se aplicará a la obra de Cristo.

⁴ Según nuestro autor, esta soteriología del Logos, en que la salvación aparece como verdadera sabiduría (Apologistas), como verdadero conocimiento del Hijo de Dios (Ireneo) y sobre todo como verdadera gnosis (Clemente y Orígenes), expresa el evangelio de Cristo salvador de una manera acomodada a la mentalidad griega intelectualista.

⁵ También cósmica.

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

Atanasio(†373), quien centra la salvación en la encarnación, supera, en buena medida, la cristología cósmica soteriológica anterior: el Logos, verdadero Dios, se hizo carne para redimir a los pecadores. La unión con el Logos diviniza al hombre.

Para Hilario (†367), la encarnación es sólo el comienzo de la ascensión de la carne, que termina en la glorificación de la resurrección y definitivamente al fin de los tiempos.¹ La ascensión de la carne por el Verbo es la ascensión de toda la humanidad: Cristo asumió en sí la naturaleza de toda carne. Además de los temas tradicionales de la muerte como victoria sobre el diablo, muerte y pecado, de la muerte como sacrificio de reconciliación, Hilario desarrolla el tema de la pasión de Cristo libre y meritoria, y hasta aplica a la pasión el vocablo "satisfacción", que toma de la teología penitencial.

Según Gregorio de Nisa (†394), la fuerza de Dios comienza a comunicarse a los hombres desde la humanidad de Cristo; desde ahí, en la resurrección, se extiende a todas las creaturas. La ascensión de la naturaleza humana se realiza totalmente en la resurrección y ascensión, y va a ser terminada en la resurrección final. El Logos se unió con toda naturaleza humana. Cristo es verdadero Dios y verdadero hombre para nuestra salvación.

Al dar Agustín (†430) una importancia creciente a la exégesis, retroceden en él los temas de la pedagogía, del ejemplo, de la divinización, en favor de la muerte como redención y reconciliación, que adquiere una significación central. La muerte de Cristo es un sacrificio² de reconciliación. La salvación se funda en la verdadera encarnación del verdadero Dios. Agustín acentúa al hombre mediador. La mediación creadora e iluminadora del Verbo es la base para su mediación salvífica. La encarnación, que en su sentido complexivo comprende desde la concepción hasta la glorificación de Jesús, es la más alta revelación del amor de Dios al hombre pecador. Es una revelación salvadora. Cristo enseña y da ejemplo. La muerte y resurrección de Cristo es una victoria liberadora. Porque el demonio condujo a la muerte a un justo que no la merecía, perdió, en justa forma, su injusto poder sobre los hombres injustos. El justo tomó sobre sí el castigo de los injustos para suprimirlo. Los miembros ya estaban incluidos en la cabeza.

Según Teodoro de Mopsuestia (†428), el hombre pecó con su alma, siendo la muerte temporal sólo una consecuencia. Cristo necesitaba, pues, tomar un cuerpo y un alma para liberarnos. El hombre asumido por el Logos es nuestro modelo; a través de él nos unimos con Dios. Teodoro acentúa la libertad de la muerte de Jesús. Se centra en la resurrección, donde se produce el cambio de fase o edad: de lo perecedero y de la necesidad del pecado a lo incorruptible y libertad respecto al pecado. Es una historia de salvación dirigida hacia la escatología. Cristo es el primero que pasó de este siglo al otro. Así venció al pecado y a la muerte. La salvación consistirá fundamentalmente en el paso a la segunda fase.

Según Cirilo de Alejandría (†444), el Logos se hizo hombre porque quiso renovar todo: condenación del pecado, superación de lo perecedero, filiación divina. Se centra en la encarnación. Este Padre entiende el sentido de la encarnación desde la unidad de Cristo. La encarnación diviniza o da la vida, porque el Logos en su abajamiento, sin cambiar, se unió a la carne. Destaca lo de mediador. El sacerdocio de Cristo va íntimamente unido con la pasión y resurrección. Es un sacerdocio del Logos hecho carne. Dios mismo murió en la cruz. Su sacrificio, más valioso que la muerte de todos los justos, era un precio suficiente. Su muerte es la última kénosis voluntaria del Logos.

Según el papa León (†461), el Verbo se hizo hijo del hombre para que nosotros nos hiciéramos hijos de Dios. La unidad personal es la base de la mediación de Cristo. La

¹ Según esto, la obra salvadora se prosigue en la Iglesia y se consuma en el juicio final.

² Con la acentuación del valor moral del sacrificio de Cristo, Agustín espiritualiza el concepto de sacrificio

encarnación sucedió para que Cristo pudiera morir por nuestros pecados y resucitar por nuestra justificación. Más ganamos con la gracia de Cristo que lo que perdimos por envidia del diablo. El demonio abusó de su poder y perdió. La Pascua es una victoria, tránsito a la gloria, que es comienzo y garantía de nuestra justificación. En Cristo estamos sentados a la diestra del Padre. El sentido más profundo de la doble consubstancialidad se muestra en que sólo en cuanto Dios podía Cristo realizar el tránsito a la gloria, pero sólo en cuanto hombre podía incluirnos a nosotros para que su gloria fuera la nuestra. Si no fuera consubstancial a nosotros, su victoria no sería nuestra. Tampoco sería victoria de la justicia sino del poder.

Según Máximo el Confesor (†662), el regreso hacia Dios, libremente y por gracia, se centra en la encarnación del Logos, en el misterio de la compenetración de la naturaleza divina y humana en la persona del Logos. El Logos encarnado va uniendo todas las distinciones y a la creatura con el creador. El mismo Dios padeció por mí e hizo suya nuestras rebeliones, vencíéndolas así.

La satisfacción de Anselmo (†1109) y el esbozo sistemático de Tomás (†1274).¹

Esbozaré a continuación la doctrina anselmiana, siguiendo a G. Greshake.² Anselmo no niega que la redención también tenga otras dimensiones, pero él quiere encontrar el punto clave del acontecer redentivo. Al pecar el hombre quitó el honor debido a Dios. No es que a Dios se le pueda quitar o añadir algo, sino que se destruye el orden de la creación, con lo que el hombre cae en el sinsentido. Para restablecer ese orden tiene el hombre que, o satisfacer (es voluntariamente restituir el honor; no es un castigo) o sufrir el castigo. Así restablece el orden de justicia que el mismo Dios puso. Pero el hombre, diríamos, no puede dar esa radical obediencia a Dios, tener ese amor sin límites, porque está "empecatado". Anselmo, siguiendo las concepciones feudales de la época que calculaban la satisfacción según la dignidad del ofendido, dice que el hombre no puede satisfacer porque la ofensa dirigida contra Dios es infinita. Dios, fiel a su plan de amor respecto al hombre, envía a su Hijo para que dé la satisfacción mediante su muerte (como última consecuencia de su vida) y así restaure al hombre en Su persona. ¿Por qué llega Dios a esto? Porque quiere que el hombre sea restaurado en lo que antes era y, para eso, desde adentro, desde su libertad. Por eso se necesitaba que Cristo fuera hombre y eso lo hiciera en nombre de todos nosotros. Nosotros alcanzamos personalmente la redención siguiendo sus huellas a través del espacio que El nos abrió.³ En resumen, Anselmo hace una interpretación de la redención desde el hombre y su libertad. Está muy cerca de las categorías bíblicas de la Alianza, pero las traduce en un lenguaje marcadamente feudal, en que Dios aparece en cierto modo, como un rey feudal en alianza con sus vasallos. Anselmo aúna la misericordia y la justicia.

Según González Faus⁴, en su interpretación de Anselmo, la encarnación ya no es en sí misma salvadora, sino que es la constitución de un sujeto capaz de salvar. Separa la persona

¹ En la alta Edad Media la soteriología, que había ido pasando a segundo plano, aparece como tratado aparte. Esto, de rechazo, contribuirá a que la cristología se oriente cada vez más a la especulación sobre las posibilidades y condiciones teóricas de una unión entre Dios y el hombre.

² *Erlösung und Freiheit. Zur Neuinterpretation der Erlösungslehre Anselms von Canterbury*, Theol. Quartalschrift 153 (1973) 322-345.

³ ¿Por qué era necesario que el redentor fuera Dios y no otra criatura sin pecado? Porque hubiéramos sido siervos de ese intermediario y no siervos libres de Dios.

⁴ *Op. cit.*, 492ss.

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

de Cristo de su obra. El aislamiento de la muerte de Jesús (única obra supererogatoria) lleva a una concepción de la salvación exclusivamente como eliminación o perdón del pecado, marginando por completo todos los aspectos positivos de la comunicación de Dios y de la teología de la divinización. Desconoce el valor soteriológico de la resurrección, que no es acto meritorio. Dios Padre queda marginado de la obra redentora. Pareciera, según González Faus, que el hombre es restaurado en la medida en que se satisface a Dios y no al revés. Pero, según lo que hemos visto en Greshake, la crítica de González Faus no sería del todo acertada.

Esta teoría anselmiana ha tenido una fuerte repercusión hasta el día de hoy. Ella se oficializa en la Iglesia con Santo Tomás, quien le introduce correctivos, p.e. la satisfacción y la muerte de Jesús no son necesarias sino sólo convenientes (III, 46, 1-4).¹ Otros dirán que siendo los actos de Cristo de valor infinito, por ser Dios, bastaba con cualquiera de ellos para redimirnos.

Santo Tomás en la Suma explica nuestra salvación bajo varios conceptos.² Cristo, en cuanto hombre (p.e. III,22,3 ad 1), es sacerdote: mediador³ entre el pueblo y Dios (III,22,1). El mismo fue también hostia (víctima) perfecta, por el cual nos viene nuestra salvación (desde la expiación de nuestros pecados hasta la gloria) (III,22,2). Su sacrificio tuvo plena fuerza expiatoria, que consiste en borrar la culpa y satisfacer por la pena (III,22,3). Su sacrificio fue muy acepto, como proveniente del amor (III,48,3).⁴ Cristo no sólo causó nuestra salvación mediante su pasión según el modo del sacrificio (III,48,3) y de la satisfacción (por amor y caridad) (III,48,2), sino también según el modo del mérito. No sólo mereció para sí mismo la exaltación (III,54,1), sino también para nosotros, sus miembros, la salvación (III,48,1). Igualmente nos salvó por el modo de la redención. Pues éramos justamente esclavos del diablo (cf. III,49,2), quien, de parte de él, injustamente nos había agredido. Fuimos redimidos por la satisfacción (cierto precio) dada por Cristo a Dios (III,48,4). Finalmente, la pasión de Cristo causó nuestra salvación a la manera de causa eficiente instrumental.⁵ Santo Tomás, por lo tanto, usa las categorías de mérito, satisfacción, sacrificio, redención y eficiencia para expresar el modo como Cristo realizó nuestra salvación mediante su pasión (III,48,6 ad 3).

Cristo muerto ya no puede merecer, pero sigue siendo causa eficiente de nuestra salvación. Por la muerte de Cristo queda destruída nuestra muerte (tanto la del alma como la

¹ Respecto a la conveniencia de la pasión, Santo Tomás aduce, entre otras razones, las siguientes: 1) Así conoce el hombre cuánto lo ama Dios y se mueve a amarlo; 2) Cristo nos da ejemplo de obediencia, humildad, etc.; 3) El hombre se siente más obligado a mantenerse inmune del pecado; 4) redundando en una mayor dignidad del hombre, que así como éste fue vencido por el demonio, él mismo lo venciera; que así como el hombre mereció la muerte, él mismo muriendo la superara (III,46,3).

² En III, 48, 6 ad 3, dice: "La pasión de Cristo, si se la compara a su divinidad, obra a la manera de eficiencia; si, en cambio, se la compara a la voluntad del alma de Cristo, obra a la manera de mérito. Pero si se la considera en la misma carne de Cristo, obra a la manera de satisfacción, en cuanto por ella nos liberamos del reato de la pena. A la manera, en cambio, de redención en cuanto por ella nos liberamos de la servidumbre de la culpa. A la manera del sacrificio, en cuanto por ella nos reconciliamos con Dios"

³ El oficio de mediador consiste en reconciliar las partes entre las que existe un diferendo. Y Cristo es quien nos reconcilia con Dios, nos une a El (III,26,1). La mediación sacerdotal Cristo la realiza en cuanto hombre (cf. p.e. III,22,2; 22,3 ad 1).

⁴ La perfección de la obediencia y del amor es lo que constituye el valor de este sacrificio (*Ib.*).

⁵ Se refiere a la causalidad instrumental ejercida por Cristo en su humanidad. El es el sacramento por excelencia. Este enfoque soteriológico, sin desconocer el rol de la pasión y resurrección de Cristo, pone el acento sobre el lazo estrecho que existe entre encarnación y redención. Se relaciona a un aspecto importante del cuarto evangelio p.e. el Verbo hecho carne como vida. Este argumento es el que más se acerca a la concepción patrística del intercambio o divinización, pero se refiere a la actuación de Cristo.

del cuerpo) (III,50,6). La resurrección complementa nuestra salvación. Bajo el aspecto de ejemplaridad, así como en la pasión nos libera de los males, destruye nuestra muerte, así resucitado, nos promueve a bienes, repara nuestra vida (III,53,1; 56,1 ad 4; 56,2). Con la resurrección de Cristo queda incoada la eternidad de la gloria (III,53,2). Su resurrección es causa cuasi instrumental y ejemplar de la nuestra (III,54,2; 56,1). El mismo tipo de causalidad se da en la ascensión de Cristo. Mediante ella Cristo nos prepara el camino, porque los miembros deben seguir a la cabeza. Entra en el santuario del cielo para interceder, de alguna manera, por nosotros y nos envía dones (III,57,6).

La reacción protestante

Con la reforma (protestantismo) irrumpe una nueva comprensión de la fe.¹ El nuevo punto de partida es la doctrina de la justificación, que caracteriza tanto al luteranismo como al calvinismo. La teología de la reforma desarrolla todas sus afirmaciones en el horizonte de la soteriología. En frase de Lutero: "Cristo no es llamado Cristo porque tenga dos naturalezas. ¿Qué me importa a mí eso? Más bien, El lleva este nombre glorioso y consolador por el oficio y por la obra que El ha tomado sobre sí. Es eso lo que le da su nombre" (WA 16,217s).² Según González Faus³, Lutero, como pecador, busca su justificación. Esto lo encuentra en la teología de la cruz: Dios sólo se nos hace accesible como Salvador en el perdón de los pecados.⁴ Lo fundamental ahora es que Cristo se aplica nuestro pecado, con lo que recibe nuestro castigo, y a nosotros nos aplica su justicia mediante la fe. Lutero cargará las tintas sobre todo lo que sea presencia de nuestro pecado en Cristo y del consiguiente castigo. "...asumió todos nuestros pecados como si de veras fueran suyos, y padeció por ellos lo que deberíamos padecer nosotros y lo que padecen ya los condenados..."(WA 5, 603). Según González Faus, Cristo, más que asumir nuestra naturaleza, asumió nuestro pecado, porque

¹ Seguiremos en este apartado a W. Löser.

² Al final de la Edad Media había un gran anhelo de salvación. De ahí el afiebrado esfuerzo por las obras meritorias. En este terreno surge la doctrina de la justificación, que es como el resumen de la teología reformada. La salvación del hombre de ninguna manera depende de su ser y su obrar, sino solamente de la cruz de Cristo. El sentido de la cruz se agota en el significado salvador para cada uno (pro me). Se actualiza para cada uno en el anuncio del evangelio (la sola Palabra), y cada uno deja que se apodere de él en la fe. La doctrina de la salvación proviene de la angustia del individuo del fin de la Edad Media, quien busca ante todo certeza y seguridad de la salvación. Así como Descartes cambia la ontología por la teoría del conocimiento, así también aparece la justificación en vez de la reflexión sobre el ser de Dios, del mundo y del hombre. Así como en filosofía el individuo es el punto básico de la construcción de la realidad que se desarrolla con certidumbre, así también entra el yo angustiado por la certeza de su salvación en lugar de la Iglesia. Lutero se preguntaba después de todos sus estudios teológicos: ¿cómo encuentro yo un Dios agraciante? La respuesta fue: sólo a través de la fe en el evangelio del perdón de los pecados. Es al Cristo predicado al que se relaciona mi fe. Hay que reconocer a Cristo y junto a El buscar el perdón de los pecados. Las obras, según Melancton, serían excluidas del proceso de la justificación por la contingencia y la fragilidad que afecta a todas las realizaciones humanas. De esta forma, la justificación volvía a dar seguridad al individuo. Este centrarse en la soteriología individual conlleva sus peligros. El "por mí" podría llegar a amenazar el en sí (cristología objetiva); uno podría llegar a encerrarse en el Cristo predicado tal como lo percibe en su fe.

³ *Op. cit.*, 559ss.

⁴ Contraponen esto a la teología de la gloria: pretensión de conocer el misterio de Dios en sí mismo, de acceder a El por El mismo y no en nuestro pecado y en la cruz donde Dios cargó con él. Incorpora la kénosis. La teología de la cruz es la polémica definitiva de Dios contra el orgullo humano y contra todos los intentos de autojustificación del hombre por sí mismo. El luteranismo correrá el peligro de un subjetivismo excesivo. La experiencia de pecado lleva a Lutero a la conclusión de que Dios lo hará todo, a pesar de nosotros.

concibe la naturaleza humana como pecado.¹ Con la imputación de la justicia de Cristo a nosotros, seguimos siendo a la vez justos y pecadores. Y así "no fue el hombre quien venció al pecado y a la muerte, sino que el anzuelo (la divinidad) que estaba escondido bajo el gusano (la humanidad) al que atacó el demonio, mató al diablo que iba a comerse el gusano. Por tanto, la humanidad sola, no habría hecho nada, sino que lo hizo la divinidad sola, unida a la humanidad. Y la humanidad por la divinidad."(40.I,417).

Algunas aclaraciones conceptuales

Sacrificio, en general, es hacer algo sagrado (Tomás, II,II,85,3 ad3). Por el sacrificio, el hombre retira algo de su uso profano para hacerlo pasar simbólicamente al dominio de Dios. Esta acción sagrada comporta, a la vez, una ofrenda de los bienes que se hacen pasar al dominio de Dios y una inmolación de esos bienes (elemento negativo de la transferencia). Así el hombre testimonia que se entrega a Dios; trata de entrar en comunión con El. El sacrificio es el signo de las disposiciones interiores del hombre. El sacrificio no es acabado si no es aceptado por Dios. Es la aceptación divina la que lo consagra y lo hace un objeto de culto divino.²

Los sufrimientos y crucifixión infligidos (a Cristo) por los verdugos no tienen carácter sacrificial sino de crimen. El sacrificio de Cristo es la voluntaria entrega de sí mismo en su pasión por obediencia y amor. La perfección de la obediencia y del amor es lo que constituye el valor de este sacrificio (III,48,3). En su resurrección, Jesucristo es la víctima plenamente consagrada, aceptada por Dios. La resurrección sería parte esencial del sacrificio.³ Por el sacrificio pascual, Dios se reconcilia a la humanidad. Es un sacrificio ordenado a la glorificación divina. Pero no hay que aislar la pascua del resto de la vida de Cristo. Toda la vida de Cristo, desde la encarnación (cf. Hb 10,5-10) estaba orientada hacia el sacrificio pascual.⁴ Toda su vida fue "instrumento" para nuestra salvación (y tuvo valor meritorio).

Redención significaría etimológicamente liberación de la servidumbre mediante algún precio. Pero corrientemente designa cualquiera liberación de algún mal. En lenguaje cristiano significa la liberación del pecado y sus secuelas y la restitución de los dones perdidos en Adán, por lo tanto, es la perfecta reconciliación con Dios. Objetivamente consiste en el valor (fuerza) redentor de las acciones y pasiones de Cristo, especialmente de su pascua. Subjetivamente consiste en su aplicación a cada hombre.

¹ "Esta es la más gozosa y consoladora de todas las enseñanzas... Viendo el Padre que la Ley nos oprimía y nos maldecía y que no teníamos manera de escapar a esa maldición, envió a su Hijo al mundo cargándole con los pecados de todos, y le dijo: tú vas a ser aquel Pedro que me negó, aquel Pablo violento y blasfemo que me persiguió...; en resumen: tú vas a ser como la persona de todos los hombres, que has cometido los pecados de todos. Viene entonces la Ley y dice: éste lleva todos los pecados, y fuera de El no hay pecado en ningún lado. Por tanto, que muera en la cruz. Y arremete contra El y le mata. Y al ocurrir esto todo el mundo queda limpio y purgado de todos los pecados...Y al quitar de en medio con este hombre al pecado y la muerte, Dios ya no ve en el mundo (sobre todo si cree) más que limpieza y justicia (40.I,436).

² Diversos fines del sacrificio: adoración (latréutico), acción de gracias (eucarístico), expiación (expiatorio o propiciatorio), petición (impetratorio).

³ Hb y Jn presentan la glorificación como consumación del sacrificio redentor. A pesar de lo anterior, algunos teólogos afirman que la resurrección es más bien el fruto del sacrificio. Si la glorificación de Cristo tiene valor salvador, no tiene, sin embargo, ningún valor meritorio. Es sólo en su vida terrestre (hasta su muerte) cuando Cristo mereció y satisfizo. Cristo, en su naturaleza divina, es, junto con el Padre y el Espíritu, el término a quien se ofrece el sacrificio.

⁴ El misterio del bautismo en el Jordán (cf. p.e. Jn 1,29), de la tentación (cf. p.e. Lc 4,13), de la transfiguración (cf. p.e. Lc 9,31), el caminar de Jesús con sus conflictos hacia Jerusalén (cf. Lc), los anuncios de la pasión, etc. apuntan hacia la pasión-resurrección.

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

La tesis de la sustitución penal de Lutero es inadmisibles. Según él, la **satisfacción** es esencialmente una sustitución penal (no atiende a la calidad moral [amor, etc.] de Cristo en la pasión, sino especialmente a la cantidad material de la pena, que, según Calvino, llega hasta las penas del infierno): Cristo inocente se substituyó a los hombres pecadores para pagar delante de la justicia divina las penas merecidas por los hombres culpables. Así la justicia vindicativa de Dios se ejerció respecto a Cristo, sustituto de los pecadores. Pero, ¿se puede aceptar que la pasión de Cristo (mal en sí) sea un castigo divino que le impone el Padre?; ¿que el Padre haya ejercido un acto de justicia vindicativa respecto a Cristo?

La naturaleza de la satisfacción, según Santo Tomás, es otra. Satisface verdaderamente por una ofensa, aquel que ofrece al ofendido algo que éste ame igual o más que lo que odió la ofensa. Ahora, Cristo, sufriendo por caridad y obediencia, ofreció a Dios algo muy superior que lo que exigía la compensación de todas las ofensas del género humano¹ (por lo grande de su amor; por la dignidad de la vida que El entregaba; por el número de sus sufrimientos y la agudeza de su dolor).² El acento está más bien puesto en el aspecto moral de la satisfacción: amor y obediencia. Por lo tanto, la satisfacción consiste principalmente en el homenaje de sumisión y de amor, mediante el cual el Hijo de Dios reparó, en su sacrificio expiatorio, todas las ofensas de la humanidad. Esta satisfacción es una glorificación reparadora del pecado.

La satisfacción de Cristo es vicaria, porque es la de un solo mediador para todos los hombres. Pero esto no significa que Cristo pura y simplemente se haya substituido a

¹ La pasión de Cristo no era absolutamente necesaria para realizar esta satisfacción sobreabundante. Cualquier acto libre de Cristo (cumplido con un amor soberano) hubiera tenido un valor moral infinito como emanado de la persona del Verbo. Pero Galtier y otros recuerdan que en la satisfacción el elemento material es la pena (una especie de reintegración del orden violado) y el elemento formal y propiamente constitutivo es la aceptación voluntaria de la pena y su ordenación a pagar lo debido a Dios. Solano lo expresa diciendo que lo primario es la reparación del honor de Dios (por los actos libres que honran a Dios), pero que también es esencial la pena.

Sesboüé (*Jésus-Christ l' unique*, I, 354s) se expresa así: "La reparación, verdad de la satisfacción. En definitiva, la satisfacción debe ser comprendida a la luz del sacrificio. Ella le subraya el carácter oneroso, dado el apego del hombre al pecado. La categoría de redención ya había puesto en relieve, desde un punto de vista descendente, el lado oneroso del arrancamiento liberador respecto al pecado. La de la satisfacción muestra, desde un punto de vista ascendente, el lado oneroso de nuestro retorno hacia Dios en vista de nuestra reconciliación y de nuestra comunión con El. La satisfacción ha marcado el sacrificio de Cristo, es decir el don existencial que el hace de sí mismo al Padre, porque El ha asumido libremente nuestra condición de hombres sometidos a las consecuencias del pecado. Por este hecho, El tomó sobre sí la dimensión penitente de todo retorno del hombre a Dios en el amor... Haciendo esto (viviendo la pasión como personalmente alcanzado por el pecado de los suyos), El cumplió una penitencia reparadora en un doble sentido: reparadora del hombre herido por el pecado, restauradora de su integridad, victoriosa en su combate contra el mal, ejemplar para convertir el querer pecador en querer arrepentido (ésta es la perspectiva descendente); pero también reparadora respecto a Dios, borrando la ofensa por la que el amor de Dios por nosotros había querido ser alcanzado, tomando la iniciativa de la gestión que reconcilia el hombre con Dios, aceptando vivir su tránsito a Dios bajo la forma de un retorno a Dios (ésta es la perspectiva ascendente). Todo esto no pertenece al orden abstracto de una compensación en justicia, sino que expresa el afán por cumplir una justicia. Y como una justicia de este tipo es inaccesible al hombre pecador, una obra así sólo puede ser realización de la justicia justificante de Dios, manifestada en Jesucristo. Esta justicia es la del amor. Si el amor puede ser suficiente para agotar toda satisfacción, ¡cuánto más el amor de Cristo!. En toda verdad, Cristo ha 'contentado' al Padre. No es que el Padre haya puesto su gozo en la muerte de su Hijo: esto ha sido para él más bien un sufrimiento misterioso. Pero el don de amor que Jesús hizo de sí mismo, incluida la muerte, contenta y regocija al Padre más allá de todo sufrimiento. Estamos fuera de todo registro de equivalencia. El penitente es reconciliado cuando el ha hecho lo suficiente; Cristo ha satisfecho por nosotros al Padre, haciendo infinitamente 'demasiado'. Esta es la lógica del amor".

² Son los verdugos la causa directa de la muerte de Jesús. Pero Jesús se entregó libremente a ella. Jesús no sólo sufrió por los tormentos, sino también a causa de la malicia profunda del pecado. Jesús sintió repugnancia; pero libremente obedeció.

nosotros. En cuanto cabeza nuestra, Cristo tomó nuestro lugar delante de Dios. Santo Tomás une la doctrina de la redención a la de Cristo cabeza, y el rol "capital" (de cabeza) de Cristo a la unión hipostática. Por eso el mérito y la satisfacción de Cristo, lo son de la humanidad entera en su cabeza.

Finalmente consideremos la justicia y amor en la redención. El amor de Dios no viene después de la satisfacción, sino que toda la obra redentora está sostenida por el amor de Dios. El amor de Dios es supremamente exigente; solicita nuestra respuesta personal. Justamente esta redención, que no era necesaria así, está ordenada a manifestar el amor divino. En él se revelan plenamente el pecado y la redención. Es por nuestros pecados que el Hijo de Dios se hizo hombre y murió en la cruz. En la redención también se nos revela el destino del hombre: el pecado como mal por excelencia, el sacrificio de Cristo como gesto en que cada uno debe participar. Porque el misterio de la salvación no sólo manifiesta el gran amor de Dios (y su trascendencia), sino también la dignidad del hombre.

En forma general, la noción de **mérito** sobrenatural supone: una ordenación divina, una actividad libre ejercida 'in via' (en camino), informada por la gracia y la caridad. Porque es designio de Dios que el hombre llegue a la vida eterna mediante actos proporcionados a este fin. Mérito, en sentido concreto, es una acción digna de retribución.¹ Cristo no sólo mereció en su pasión sino en toda la actividad libre de su vida. Hay una relación estrecha entre la unión hipostática y el alcance universal del mérito de Cristo. Es propio del mérito su carácter personal; por eso no se puede merecer estrictamente (de condigno)² por otro. Pero Cristo, por ser cabeza de la humanidad (en virtud de la unión hipostática), mereció estrictamente por todos (III, 19, 4 ad I).

La posición crítica de B. Sesboué³

¹ "El mérito sobrepasa el orden puramente jurídico: es asunto de recompensa, de estima y de honor; pero también puede ser reducido a una suerte de derecho, el crédito moral que en justicia llega a ser exigencia de retribución" (Sesboué, *Jésus-Christ l'unique*, I, 351). "Esta noción de mérito no debe ser arrastrada hacia el lado de las consideraciones jurídicas que reintroducen inevitablemente el esquema de la retribución, aunque funcione en sentido inverso al de la compensación satisfactoria. El mérito de Cristo se inscribe en una correspondencia de amor entre el Padre y el Hijo: al sacrificio existencial del Hijo responde el don de la resurrección y el restablecimiento de la total alianza entre Dios y los hombres. La vía de eminencia purifica la noción de mérito de todo mal olor a equivalencia jurídica. En cuanto a nosotros, no podemos merecer delante de Dios sino por el don de su gracia misericordiosa, Dios "de quien la bondad respecto a los hombres es tan grande, dice el concilio de Trento, que el quiere que sus propios dones sean nuestros méritos" (DS 1548)" (*Ib.*, 352).

² Cuando el mérito es estricto se dice que es "de condigno"; de lo contrario es "de congruo" (cierta "decencia", conveniencia, correspondencia). En el caso de Cristo se trata del mérito en sentido estricto.

³ *Esquisse critique d'une théologie de la Rédemption*, NRT 106 (1984) 801-816; 107 (1985) 68-86; *Jésus-Christ l'unique...*, I. En un segundo volumen (*Jésus-Christ l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut. II: Les récits du salut: Proposition de sotériologie narrative* (Jésus et Jésus-Christ, 51, Paris 1991) hace un ensayo sobre salvación a partir del marco de una teología narrativa, recorriendo relatos del Antiguo Testamento, de Jesús en los evangelios y de la Iglesia, integrados en el relato total que va del origen al fin. Dice entre otras muchas cosas: "Siempre hay un 'más' en el relato que en la interpretación teológica conceptual, porque sólo el relato es capaz de expresar ciertos 'efectos de sentido' y de actuar a la vez sobre el lector" (*Ib.*, 263). "El capítulo consagrado al Antiguo Testamento ha dado lugar a una conclusión más global, indicando las categorías principales que permiten dar cuenta de la larga serie de iniciativas de Dios, que viene a buscar a su pueblo y a salvarlo: la elección, la alianza, el don y el perdón, la salvación por la fe, el surgimiento del tema de la resurrección y de la vida, las figuras de una mediación en búsqueda, el todo culminando en una lógica de amor capaz de convencer por su propia seducción" (*Ib.*, 261s). Visto el Antiguo y el Nuevo Testamento, este autor constata el predominio de las categorías descendentes sobre las ascendentes. Así "todas las categorías ascendentes deben ser

subsumidas por las categorías descendentes, a la inversa de lo que el segundo milenio ha buscado hacer cada vez más" (*Ib.*, 275). De esta manera hay que comprender la omnipotencia y justicia de Dios a la luz de su amor y misericordia, y el sacrificio de Cristo primeramente como el sacrificio que Dios hace por el hombre. "La autocomunicación de Dios a los hombres se realiza mediante la autocomunicación de Jesús a sus hermanos: esta autocomunicación de Jesús a los hombres es idéntica con su sacrificio a Dios" (*Ib.*, 274). La muerte de Cristo es un martirio (1Tm 6, 13). Además del predominio de las categorías descendentes, constata este autor: "La salvación por revelación toma en los relatos una importancia infinitamente más grande que lo que la tradición teológica ha retenido: el acto de revelación es en sí mismo un acto de salvación" (*Ib.*, 264).

Lo anterior lo lleva a proponer nuevas categorías en el paradigma de revelación y comunicación. "La revelación de Dios sobre sí mismo constituye, pues, un solo acto mediante el cual él se comunica al hombre de manera absolutamente gratuita, con una comunicación capaz de alcanzarlo en el corazón de su ser recalcitrante" (*Ib.*, 278). Así pasa este autor a hablar de la causalidad ejemplar. "La ejemplaridad de una libertad amante es un llamado a la conversión de las otras libertades. La causalidad de la salvación no puede, pues, no ser una causalidad libre. La teología ha buscado demasiado el dar cuenta de la salvación según un orden de causalidad objetiva, cuando su registro propio es el de las categorías del sujeto" (*Ib.*, 279). "Jesús revela al hombre lo que es ser libre y a la vez le da la posibilidad de llegar a serlo. Es a partir de esta fuerza de contagio, que viene a oponerse al contagio de las libertades pecadoras, que Jesús puede asumir en sí la conversión de toda la humanidad" (*Ib.*, 279). "¿Cómo nos salvó Jesús? Ejerciendo una causalidad descendente y libre, que es del orden de la revelación y de la comunicación, una causalidad del amor" (*Ib.*, 282). "La causalidad salvífica de Jesús puede ser definida como una causalidad sacramental" (*Ib.*, 283). "Hablar de Cristo sacramento y valorizar su ejemplaridad no es una novedad en teología; lo que lo es quizás más, es proponer la categoría de sacramento como referencia principal de la causalidad de la salvación cristiana en una perspectiva descendente" (*Ib.*, p. 282 n. 3). El sacramento, significando, causa. "La eficacia de la cruz y de la resurrección hay, pues, que buscarla en aquello mismo que ellas nos dicen de Dios y del hombre, en aquello mismo que ellas son capaces de cambiar en los creyentes" (*Ib.*, 284s). "La causalidad ejemplar del acontecimiento de Jesús se transparenta en todas las páginas de los relatos evangélicos. Esta ejemplaridad aparece inmediatamente eficiente, puesto que es ella la que cambia los corazones y los lleva a la conversión" (*Ib.*, 285). Esto es muy diferente de la imitación pelagiana del ejemplo de Cristo: desde afuera. "Esta causalidad no puede ejercerse sino en el presupuesto de una solidaridad total con los que Jesús viene a salvar. Fuera de ella el contagio liberador entre las libertades no se produce" (*Ib.*, 286). Culmina en la pasión y muerte en cruz. "La ejemplaridad simbólica de los relatos de la resurrección es a la vez análoga y otra" (*Ib.*, 286). "Jesús resucitado realiza en su cuerpo, es decir en su persona humanizada, nuestra salvación... Lo que realiza en Jesús es signo y realidad de lo que la salvación ya realiza en nosotros y debe manifestarse un día... Y es porque esta ejemplaridad es gracia, que ella opera la justificación" (*Ib.*, 287). "La salvación comienza por la seducción; ella se continúa por el contagio. Ella se hace proclamación (kerygma). La Iglesia será la institución ordenada a la perpetuación de esta cadena de testimonio, del don y del perdón, una institución que proviene del acontecimiento y es signo a su vez levantado para reconciliación y reunión" (*Ib.*, 288). Una causalidad sacramental articula lo visible y lo invisible, la visibilidad de Jesús y el don invisible del Espíritu. "La resurrección de Jesús sólo será acabada cuando todos los hombres sean recapitulados en él y con él... Así el acontecimiento de Jesús funciona de manera universal según la eficacia propia de la causa final, que atrae todo hacia ella" (*Ib.*, 291). "Es en y por la humanidad de Jesús, dispensadora del don del Espíritu, que nuestra humanidad, llegando a ser el cuerpo de Cristo, entra en comunión con el Hijo y es conducida al Padre. La persona del Salvador permanece, por toda la eternidad, órgano mediador de salvación" (*Ib.*, 292).

Y en la conclusión general (*Ib.*, 428) se expresa así: "La categoría de comunicación, y más precisamente la de autocomunicación de Dios a su creatura, aparece como la que engloba todo. Ella corresponde a las categorías clásicas de la divinización y de la gracia. Ella remite a todo el vocabulario bíblico de elección y de alianza. Este término es otro nombre de la gratuidad absoluta de un amor preveniente, a la vez creador y recreador, que en la Biblia toma el nombre de las formas más altas del amor humano: el del esposo a la esposa, del padre a su hijo, del amigo a su amigo". "En su unilateralidad y según el movimiento de des-conversión que lo ha animado, el esquema dominante de la autoridad que exige una obediencia sumisa y temerosa, y aun reclama justicia, ha deformado gravemente el auténtico rostro de Dios y la realidad de la salvación. El ha arrastrado la teología al lenguaje de la objetividad pura. La génesis de una relación de libertades ha sido reducida a un conflicto de voluntades. La salvación, muy por el contrario, es un encuentro de libertades, una relación anudada y reanudada entre sujetos, participantes bastante vivos" (*Ib.*). "Comunicación y perdón pertenecen al movimiento descendente de la mediación de Cristo. Una enseñanza masiva de los relatos bíblicos reside en el predominio aplastante de este movimiento sobre el movimiento ascendente" (*Ib.*, 429). "En la historia de salvación el movimiento de Dios que busca al hombre, precede, envuelve y funda el movimiento del hombre que busca a Dios... Este dato masivo en nada suprime el valor y la necesidad del movimiento ascendente, puesto que sólo éste puede realizar el retorno definitivo del hombre a la plena comunión con Dios" (*Ib.*, 430). "¿Cómo debemos concebir la causalidad de esta salvación? Primeramente esta causalidad no se ejerce sobre Dios, cuya intención respecto a nosotros no se podría tratar

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

Exponemos ahora, en un diálogo con la sensibilidad moderna, las ideas de B. Sesboüé, haciendo notar que, con todo, puede haber más verdad en la raigambre antropológica de los conceptos (y de los cortocircuitos), que la que muestra este autor. Igualmente, el artículo de B. Sesboüé es reactivo, a partir de la sensibilidad actual, pero, a veces, los problemas podrían ser sobre todo de matices.

La salvación está presente, en todas partes, en la Biblia y se expresa en una gran variedad de términos, de imágenes, de referencias a tradiciones socio-religiosas. La Iglesia nunca ha propuesto, como en otros temas, una definición de fe sobre la salvación (redención en sentido amplio), quizás en parte porque la salvación a tal punto estructura toda la fe que tiende a estar más allá de una definición. Esto muestra la dificultad que hay en hacer una teología de la salvación. Jesucristo es el acontecimiento salvífico en persona.

Varias nociones que expresan la salvación¹, encuentran dificultad en la cultura actual. No debería ser así con el concepto de "divinización", que lleva al hombre a su plenitud humana. Otros como liberación y reconciliación tienen impacto real, pero a veces se prestan a ambigüedades. La Biblia tomó el lenguaje de la época para expresar la salvación, pero "reconvirtiendo" su sentido a fin de que significara algo nuevo: la salvación por Dios. El problema es que a veces se lo entiende en su significado antiguo, p.e. con el esquema de la compensación: correspondencia lo más exacta posible entre el mal cometido y su reparación (pena vindicativa). Pero el Dios cristiano es un Dios de perdón y misericordia. Lo que exige es la conversión. Así la satisfacción que complace a Dios es el amor que sigue a la falta. Lo que es oneroso es la conversión del hombre. Si hay actos concretos de reparación, es

de cambiar. Esta causalidad se ejerce respecto al hombre. Es una causalidad libre que se dirige a una libertad invitada a acogerla libremente. Su objetividad, pues, consiste en partir de un sujeto para dirigirse a otro sujeto... Es la seducción ejercida por un amor kenótico que, yendo hasta el final de sí mismo, provoca la conversión ante la figura de la cruz y de la resurrección, en la que se recapitula como en una cumbre lo absoluto de la verdad, del bien y de la belleza. Esta seducción se convierte en contagio en la Iglesia a través de la cadena de testigos encargados de anunciar el Evangelio y de invitar a la fe" (*Ib.*, 431s). "La resurrección recapitula en ella toda la realidad de salvación que Dios quiere dar al hombre (*Ib.*, 431).

¹ B. Sesboüé en un artículo posterior (*Redención y salvación en Jesucristo*, p. 116, en O. González de Cardedal et alii, *Salvador del mundo. Historia y actualidad de Jesucristo. Cristología fundamental* (Agape, 16), Salamanca 1997, pp. 113-132) dice lo siguiente: "La Iglesia antigua, en particular la tradición patrística oriental, prefirió de manera predominante, el movimiento descendente que va de Dios al hombre a través de la humanidad de Jesús. Es decir, aquél por el que el Verbo encarnado viene a liberarnos de las cadenas del pecado y de la muerte y a comunicarnos con la adopción filial la vida misma de Dios. La Iglesia del segundo milenio, por el contrario, y especialmente la tradición occidental, ha preferido el movimiento ascendente, es decir, el que va del hombre a Dios y realiza en Cristo el paso de la humanidad en Dios. Este movimiento subraya lo que le corresponde al hombre para reparar su pecado, convertirse a Dios y encontrar la reconciliación con él" Y ahí mismo más adelante añade: "Si nuestra salvación pasa por la muerte sufrida de Jesús, no es una acción del Padre que exigiría sangre, ni del Hijo que no va de ninguna manera a la pasión como a un castigo, sino de los pecadores que desde el principio del ministerio de Jesús han formado contra él un proyecto de muerte" (*Redención*, 118). "La sangre expresa el don de la vida, pero está metafóricamente comparado con la sangre de los sacrificios" (*Redención*, 119).

Según González de Cardedal, el cambio de época trae la ruptura de los espejos en que se reflejaba quién era el hombre y quién era Dios, y todos los elementos de crisis confluyen a la idea de salvación. "Por ello ha sido quizá el concepto más afectado en toda la teología por el giro de conciencia y tránsito a una nueva situación histórica" (*Boletín*, 206). Añade después (*Ib.*, 212): "El protestantismo ha nacido y pervivido como resultado de una radicalización y concentración soteriológica: el pecado del hombre y la salvación por la sola fe, que le ofrece Jesucristo". "Uno de los flancos más valiosos y más fecundos por otro lado es el diálogo con la visión soteriológica de la Iglesia ortodoxa. Sus categorías más objetivistas, pneumáticas, litúrgicas y escatológicas se sitúan en las antípodas de las que ha puesto en primer plano la concentración subjetivista, individual, racional y activa de la modernidad. El catolicismo tiene una misión histórica también en este sentido: mediar entre ortodoxia y protestantismo" (*Ib.*, p. 213 n. 29). "El próximo decenio está llamado a consumir, decantando y llevando a buen puerto esta destrucción, selección y reconstrucción soteriológicas" (*Ib.*, 217).

porque una conversión debe encarnarse en el tiempo y negar el pecado en todas las formas posibles. Véase la parábola del hijo pródigo. La salvación es la obra del amor divino y ningún texto bíblico puede, con justicia, ser interpretado en el sentido de una justicia vindicativa o conmutativa.

La salvación es la "reconciliación" por la cruz de los dos polos: el amor de Dios y del Hijo, y la situación pecadora de la humanidad. Así, una ejecución sangrienta -lo contrario de la buena nueva de salvación- se convierte en la manifestación extrema de un amor más fuerte que la muerte. Es una mala intelección (un cortocircuito) presentar como bueno en sí mismo el producto del mal y del pecado de los hombres: la muerte sangrienta de Cristo. Precisamente la pasión es salvífica porque, por el amor y la obediencia de Jesús, convierte esta obra de muerte en obra de vida. No se puede atribuir en forma inmediata al designio del Padre lo que es producto del pecado de los hombres. Los hombres lo mataron; Dios lo resucitó (Hch 2,23s.). No es un Padre irritado que apaga su justicia en la muerte sacrificial de su hijo. Este cortocircuito se debe a la mala interpretación de las metáforas y de las metonimias que expresan el valor profundamente positivo de la cruz, p.e. somos salvados por la sangre preciosa de Cristo (cf. Lc 22,20; Hb 9,14; I P 1,18s.). La sangre de Cristo, comparada a la sangre de los sacrificios de la Antigua Alianza, expresa el amor reconciliador que va hasta el final, revela la gloria de Dios manifestándose en el corazón de lo contrario. Así el árbol de la muerte pasa a ser árbol de vida.¹

Pasemos ahora a los diversos conceptos que expresan la salvación. Las imágenes que subyacen al concepto de salvación, son recuperar la salud o ser liberado de los enemigos. Hace referencia también a la vida en plenitud cuantitativa y cualitativa. Ahora, el deseo del hombre sólo puede ser satisfecho por la gracia que nos hace participar de la vida divina. Luego el hombre también debe ser liberado de la incapacidad de su finitud para llegar a ser hijo adoptivo de Dios (cf. 2 P 1,4). Cristo nos vino a comunicar la vida divina y a liberar del pecado. La salvación es onerosa, porque debe vencer el rechazo del hombre pecador.

Jesús, el mediador, también cumple la mediación ascendente, en cuanto acoge el don de Dios entregándose a El. Su entrega a Dios (sacrificio) pasa por la cruz; porque la cumple en un cuerpo de pecado. Por lo tanto, hay un movimiento descendente y ascendente, que es, a la vez, divinizador y redentor. Es una reconciliación que supone la "conversión" de Dios y del hombre. La teología oriental antigua privilegió el movimiento descendente; la teología occidental medieval y moderna privilegió el ascendente. Actualmente, para escapar a ciertos desarrollos excesivos del esquema de satisfacción, se vuelve a insistir en el movimiento descendente, justo cuando se insiste simultáneamente en una cristología "de abajo" (!).

La mediación descendente se expresa como: iluminación², divinización¹, justificación², redención y liberación.³ El vocabulario bíblico de la mediación ascendente es, ante todo, el

¹ Dice Sesboüé (*Jésus-Christ l'unique*, I, p. 65): "La sangre recapitula simbólicamente toda la obra realizada por la pasión de Jesús. El contexto precisa a menudo en qué sentido es tomado este término: traduce el don de sí que va hasta dar la prueba de amor que es la más grande. La sangre, por tanto, es el símbolo del amor reconciliador que ha tomado cuerpo visiblemente en nuestro mundo. Metafóricamente, ella será comparada a la sangre de los sacrificios; pero la finalidad de la analogía es apoyarse sobre una institución religiosa bien conocida, a fin de decir la originalidad y la trascendencia de la sangre de Cristo, derramada en un sacrificio existencial, frente a la sangre de los animales, derramada de manera cultural y bajo forma de substitución. Es por esto que este nuevo y único sacrificio abolió los antiguos".

² "Esta fuera de duda que el concepto de Cristo Maestro de verdad, que aporta como parte integrante de su obra de redención a la humanidad el conocimiento y la iluminación, es un elemento fundamental de la doctrina cristiana de la redención... Si la salvación del hombre consiste en entrar en comunión de vida con Dios, no puede haber salvación para él sin que él 'conozca' a Dios... Es necesario para eso que Dios se revele, manifieste en verdad su propio misterio, y anude

del sacrificio⁴ y de la expiación.⁵ Será prolongado en la tradición teológica medieval y moderna por el de satisfacción⁶ y sustitución.¹ En esto último es donde se da el mayor

con el hombre una relación viviente, a fin de conducirlo, finalmente, a 'verlo'" Sesboué, *Jésus-Christ l' unique*, I, 125). Jn destaca a Jesús como revelador del Padre. Según Ireneo, ver a Dios es vivir.

¹ La Escritura no usa este vocablo, pero habla de filiación, etc. Cf. 2 P 1,4. La deificación es la verdadera y suprema "humanización" del hombre.

² Cf. Rm. Justificar evoca la decisión judicial, pero no corresponde a la idea del equilibrio de la balanza. La justicia de Dios se verifica por excelencia respecto al pobre, al que no tiene nada. La justicia de Dios no es la justicia distributiva que recompensa las obras, sino la justicia salvífica de Dios que cumple las promesas por gracia, que viene a buscar a los pecadores. El vocabulario de la justificación es muy cercano con el del perdón y remisión de los pecados; tiene la ventaja de destacar la acción transformante de ese perdón.

³ El vocabulario de redención, rescate, aun compra, es abundante en el N.T. Pariente de él es el vocabulario de la liberación. La redención expresa el vocabulario oneroso de la salvación, consecuencia del pecado del hombre. La idea de rescate evoca la redención de los cautivos y la transacción comercial entre las partes. El hombre es rescatado del pecado, de la muerte y de su Adversario, al precio de la sangre de Cristo. Esto último quiere decir que pagó con su persona, que le costó caro. El rescate no ha sido pagado a nadie (hasta ahí llega la imagen). La idea bíblica de redención está cerca de la de victoria, que se manifiesta plenamente en la resurrección. La redención es también una liberación de la situación de pérdida de salvación en que estábamos. También es liberada nuestra libertad herida y prisionera del pecado (nos da su ejemplo y su gracia).

Opina Sesboué (*Jésus-Christ l' unique*, I, 145): "(Esta salvación nos es revelada) bajo la forma de un combate oneroso y victorioso realizado por Cristo contra todas las potencias del mal, del pecado y de la muerte. Esta victoria que costó la vida a Cristo y lo condujo a la resurrección, corrientemente es llamada redención. Victoria y redención van asociadas en la Escritura y en la tradición y no se debe jamás destruir esta pareja. Esta dos palabras constituyen una expresión mayor, literariamente quizás la más masiva, de la mediación realizada por Cristo. Dominan toda la enseñanza de los Padres según un aspecto manifiestamente descendente. Viven en nuestra liturgia". La vida de Jesús es un combate victorioso (cf. p. e. Jn 16, 33; Col 2, 14s; Ap 5, 5), que culminará el último día. Somos el pueblo que Dios se adquirió en Cristo. Este nos libera y nos rescata. La cruz se muestra victoriosa.

⁴ El N.T. presenta, con plena evidencia, la vida y muerte de Jesús como un sacrificio. El sacrificio de Cristo no es cultural (sustitución por animales, etc.) sino un sacrificio existencial, de una vida dada a su Padre y por sus hermanos en una actitud radical de pro-existencia. Es el sacrificio espiritual a Dios en que se ofrece la persona. Sacrificio es todo lo que nos pone en comunión con Dios (ahí está la felicidad del hombre). La dimensión de renuncia dolorosa es un dato secundario, consecuencia del necesario apartarse del pecado. Comenta Sesboué (*Jésus-Christ l' unique*, I, 267): "El autor (de Hb) insiste en la oposición entre la sangre de animales ritualmente derramada sobre el altar y la sangre de Cristo derramada sobre la cruz, que simboliza su vida dada hasta el final. Se trata de un sacrificio personal realizado "por la sangre de Cristo quien, por el Espíritu eterno, se ofrece a sí mismo sin tacha a Dios" (9, 14)".

⁵ En la Biblia la idea de expiación sufre un cambio profundo: pasa de la esfera de la venganza a la del amor; se transforma en intercesión y propiciación. La expiación de Jesús es la de un mártir: muere por la acción de otros haciendo de su vida un testimonio respecto a su misión y al designio de salvación del Padre (1 Tm 6,13). La muerte de Jesús tiene la fecundidad del mártir: denuncia el mal y el pecado en el mismo momento en que intercede por los verdugos y les abre el camino de la conversión. Los textos más rudos del N.T., contruidos sobre la idea de intercambio, son 2 Co 5,21 y Ga 3,13. Se usa la metonimia. Jesús no ha sido hecho pecador o maldito a título personal. Jesús concentró sobre él el furor del pecado y estableció una nueva solidaridad, porque el mal que hacen nuestros pecados lo alcanza primero a él. La cabeza sufre el mal del pecado e inicia al cuerpo en el arrancarse del pecado mediante la penitencia. No se debe sacralizar el sufrimiento en sí, porque éste es siempre un mal. Pero el cristiano tiene el poder y la tarea de convertir todo sufrimiento en acto de amor redentor y liberador, como Cristo lo hizo. "La expiación se transforma en propiciación e intercesión. En Jesús, estos tres conceptos se convierten el uno en el otro: la expiación es la súplica espiritual plenamente escuchada, mientras que la intercesión se hace sacrificio de la vida, penitencia reparadora del hombre, don de la sangre, que expresa un amor más fuerte que la muerte" (B. Sesboué, *Salut*, col 275, en *Dict Spir* XIV, col 251-283).

⁶ No es vocabulario de la Escritura, aunque se injerta en las ideas de sacrificio y expiación. Si la categoría de expiación está gravada por el esquema de justicia vindicativa, la de satisfacción lo ha sido mucho más por el de una justicia conmutativa. San Anselmo es el primer teólogo que ha organizado la redención en torno al concepto de satisfacción. Esta categoría jurídica no significa compensar rigurosamente el mal cometido mediante una prestación de valor equivalente, sino hacer lo suficiente. Se aplica a Cristo en el sentido de que asume en su pasión la penitencia de nuestro pecado con una conducta reparadora que niega el pecado, con una conducta de humildad, etc. En El comienza el movimiento de la

peligro de cortocircuito. Concluyendo, el término neotestamentario "reconciliación" es, sin duda, el más capaz de integrar todas las perspectivas de mediación salvífica de Cristo, porque nuestra filiación adoptiva, dado el pecado, toma esta figura. Retoma el tema de la alianza. Expresa mejor la reciprocidad que se juega entre Dios y el hombre. El N.T. destaca que Dios es el sujeto activo y el hombre es el sujeto pasivo de esta reconciliación. Pero es necesario que el hombre se deje reconciliar. Cristo, mediador, cumplió la reconciliación de parte de Dios y del hombre.

Es interesante también para nosotros evocar brevemente algunos aspectos de un trabajo anterior de J. Moingt.² Este autor defiende la idea de sacrificio aplicada a la cruz como sacrificio interior de fe y amor³, rechazando las interpretaciones de compensación penal.⁴ "...se puede conservar la justa noción del sacrificio de la cruz -como acto interior de fe y obediencia filial-, sin referencias a los sacrificios sangrientos de otras religiones, de los que

humanidad de conversión hacia Dios. Jesús da el ejemplo y la fuerza. La satisfacción cumplida por Jesús es del orden del amor y es sobreabundante. La satisfacción no está en el esquema de compensación, pero conlleva la dimensión de reparación del pecado, que muestra la seriedad del amor y reconciliación. Porque el pecado siempre hiere o destruye algo en los otros y en el propio autor. Una nueva conducta de penitencia reparadora encarna la negación del mal cometido. Dios también se ha hecho vulnerable (ofendido) a la ruptura del hombre (un amor decepcionado). La actitud de reparación expresa el deseo de renovar esta relación de amor. Las penas medicinales no tienen otro valor que el amor que las anima y que pretenden hacer crecer. Pertenece al honor del hombre el poder reparar en Cristo Jesús. Para un juicio ponderado respecto a la satisfacción según Anselmo, puede leerse Sesboüé, *Jésus-Christ l' unique*, I, 329-345. "Al atarse Dios al **ordo iustitiae**, defiende el honor debido al hombre, conserva su libertad y se mantiene fiel a su creación. Es decir, la autovinculación de Dios al **ordo iustitiae** expresa la fidelidad de Dios como creador. Si se mira a la teoría de la satisfacción de Anselmo desde esta perspectiva, entonces corresponde totalmente a la idea y concepción de la Biblia" (W. Kasper, Jesús, el Cristo [Verdad e Imagen, 45], Salamanca 1976p. 273). En *Salut* (col 282) dice B. Sesboüé: "En resumen, la verdad del término satisfacción es decirnos que Cristo ha asumido de una manera original nuestra propia penitencia, porque él ha transformado en penitencia por el pecado, el mal del que ha sido víctima inocente".

¹ El término sustitución tampoco es de la Escritura. Se ha prestado a una serie de desarrollos exagerados y ambiguos. En sentido estricto, lo de Cristo apenas se puede calificar de sustitución expiatoria o satisfacción vicaria. Ciertamente la idea de sustitución tiene un origen escriturístico, porque Cristo murió por nosotros, en favor nuestro pero también en lugar nuestro (véase también Sesboüé, *Jésus-Christ l' unique*, I, cap. IV), y, mediante una muerte a la que no estaba obligado, realizó una redención de la que nosotros éramos incapaces. Pero no hay que enmarcarla en una lógica de compensación en vez de nosotros, sino en la idea de representación, que es muy fuerte en la Escritura. Cristo es el nuevo Adán, cabeza de la humanidad, de la que quiere hacer su cuerpo y a quien introduce en su misterio pascual. Es una sustitución de iniciación (no de suplantación): inaugura el movimiento de retorno a Dios. Deberíamos entender la sustitución en el marco del concepto de solidaridad bíblica (Adán y Cristo). A este respecto opina González de Cardedal (*Boletín*, p. 215 n. 30): "La categoría 'sustitución' tiene que ser desplazada de la teología, ya que parece chocar irremediabilmente contra los supremos ideales de la conciencia moderna. Lo que en su original sentido cristiano implica es algo profundamente humano y crítico a la vez. El hombre es por el prójimo y para el prójimo..." Creo que no hay que desplazar esa categoría sino aclararla. Cf. H. Urs von Balthasar, *La Dramatique divine*. III: *L' action*, Namur 1980, pp. 181-467. Afirma G. Greshake (*Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg 1997, p. 364): "Que Cristo sea el representante (Stellvertreter) y no un simple sustituto (Ersatzmann) es claramente expresado en 2Co 5, 14ss. Ahí se dice: 'El amor de Cristo nos impulsa, porque hemos reconocido que uno murió por todos... para que los que viven no vivan más para sí mismos sino para aquec murió y resucitó por ellos'. Pablo saca, a modo de puntualización de la expresión central de representación (Stellvertretung): 'uno murió por todos', no la consecuencia: 'por tanto nosotros ya no debemos morir', sino 'por tanto nosotros hemos también muerto'. Y esta frase es aclarada por aquello que los cristianos ya no viven más para sí mismos, sino que han sido incluidos en la comunidad de muerte con Cristo" "'Lo que todavía falta a la pasión de Cristo', 'falta', no en el sentido que el actuar de Cristo no alcance, sino en el sentido que las posibilidades (las capacidades e implicaciones) que están en el actuar vicario de Cristo, deben ser realizadas; y en cuanto no lo sean, ya que no todo lo malo y mortífero de la creación, en y por nosotros ha sido realmente superado y todo lo creado está en la comunión definitiva con Dios y entre sí" (*Ib.*).

² Cf. *op. cit.*

³ Sacrificar su vida a su misión, etc.

⁴ La justicia de Dios no es de orden conmutativo.

nuestra mentalidad, inclinada a la desmitologización y a la secularidad, nos aleja cada vez más."¹ El sacrificio del que habla Hb es de tipo tan especial que pone fin a la impotencia de todos los otros sacrificios. La salvación no es la igualdad de un intercambio, sino la exuberancia del amor de Dios y de la vida de la Trinidad. Lo que agrada a Dios no es la sangre derramada sino la coronación, en la última prueba, de toda una vida de obediencia, de humildad y fe. Nuestro pecado de incredulidad rehusaba recibir el perdón de Dios. Dios tiene que restaurarnos con un acto creador. Jesús es víctima de nuestra incredulidad. Recapitula toda la incredulidad humana y la destruye en su muerte. "El ha ofrecido a Dios a nombre nuestro y en nuestro lugar el acto de fe perfecto² -de tal forma desposeído que llegaba a ser el grito de toda la humanidad a Dios-, acto al que inmediatamente respondía la reconciliación de Dios³ con nosotros, principio eficaz de la efusión universal del Espíritu."⁴ Dios derrama en Cristo su Espíritu, que lo resucita y lo hace fuente de vida para una humanidad nueva. "A los que creen en él, Jesús derrama el Espíritu Santo como un fruto de su muerte, como sacándolo de su propio cuerpo entregado por nosotros, de la herida abierta de su amor (cf. Jn 7, 38; 19, 34; 20, 20-22). Así Jesús es revelado en la misma cruz como el Viviente victorioso de la muerte, como aquél que saca de sí mismo el con qué vivificar la humanidad."⁵ De esta manera Cristo hace posible nuestra obediencia de fe, porque su sí total a Dios permite la irrupción del Espíritu en el mundo, que es su Espíritu, espíritu de fe. La cruz, al mismo tiempo, nos revela⁶ un Dios confiable, un Dios que, al dárse nos en Cristo, se da a sí mismo, y cuya salvación es gratuita, sin condiciones ni compensaciones. La muerte de Jesús es una victoria, con fuerza creadora, sobre las potencias del mundo. "No es a Satanás a quien Dios hace justicia sino al hombre: Dios respeta la dignidad de nuestra libertad, nuestra realeza, y por esto quiere que sea el mismo hombre quien repare el mal que se había hecho a sí mismo".⁷

Consideraciones finales

La cristología de los Padres era profundamente soteriológica. Por eso, el mismo Cristo tiene que ser consubstancial al Padre y a nosotros. Así es mediador. En la unidad de la persona se da la unión viva entre Dios y el hombre.

Esta consubstancialidad con nosotros implica asumir todo lo humano, también nuestra libertad, que hay que sanar y divinizar. La solidaridad de Cristo, segundo Adán, con nosotros los hombres, es fundamental en la explicación de la redención. Jesucristo, como consecuencia de la unión hipostática, representa a toda la humanidad. Permaneciendo sin pecado se hizo solidario de la humanidad pecadora y la salvó. Desde su encarnación, Cristo

¹ *Ib.*, IV, 1.

² El grito de abandono de Jesús era un sí ab-soluto a Dios.

³ "Dios se reconcilia con el mundo en cuanto una creación nueva aparece en 'el" (II, 3, 2). Dios juzga al mundo a través de la victoria de Cristo.

⁴ *Ib.*, II, III, 3, 3.

⁵ *Ib.*, II, 2.

⁶ Es una revelación salvadora. Dios se nos revela como padre que perdona, padre que entrega a su hijo; y Cristo como el Hijo de Dios que se entrega en el abandono. "Cuando el Padre entrega a su Hijo, él no lo recibe como víctima expiatoria" (*Ib.*, III, 4).

⁷ *Ib.*, IV, 1.

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

es perfecto mediador¹ y hubiera podido hacer culminar entonces la reconciliación entre Dios y el hombre. Pero la encarnación estaba ordenada a llegar a su plenitud en el sacrificio redentor. El Cristo mediador es el sacerdote² que se ofreció y se inmoló en la cruz en un sacrificio que alcanzó su culminación en la glorificación celeste. Por este sacrificio se realiza la reconciliación y se establece la primacía de Cristo en el universo.

La salvación conviene que sea a través del Verbo, porque el mismo que intervino en la creación debe ser el restaurador del hombre. Por culpa de Adán, el hombre cayó al mundo del pecado y de lo perecedero (la muerte), cayó bajo el yugo del imperio del demonio, corrompió la imagen de Dios, perdió la filiación. Por la encarnación, el hombre fue más excelentemente restaurado. La naturaleza humana ha sido asumida por el Logos, imagen del Padre, del que ya no se volverá a separar. El Hijo de Dios se hizo hijo del hombre para que los hombres fuéramos hijos de Dios.

Esta asunción de la naturaleza humana, proceso ya fundamentalmente realizado en la encarnación, es progresiva. Para Cristo culmina en su glorificación, y para nosotros en el juicio final. Cristo es primogénito y garante de nuestra resurrección. Cristo es cabeza, que, mediante su Espíritu y a través de su Iglesia, continúa actualmente realizando la salvación. Este proceso de salvación culmina en el juicio final, cuando entregue Cristo el Reino al Padre y Dios sea todo en todo. Entonces nosotros continuaremos reinando con Cristo eternamente.

Entretanto Cristo glorificado sigue salvando: no sólo mediante la fuerza siempre presente de los misterios de su vida, sino también porque El mismo intercede actualmente por nosotros junto al Padre, y, como cabeza, actúa salvíficamente en su cuerpo, la Iglesia (p.e. a través de los sacramentos), y en el mundo en relación a ésta. Cristo glorificado es el que nos envía su Espíritu. La vida del cristiano es una 'milicia'. Este tiene que cooperar con la gracia salvadora y vivir lo de Cristo. La liturgia y la vida de la Iglesia anticipan lo del cielo.

La Pascua de Cristo tiene un relieve decisivo en la acción salvadora. Ciertamente toda su vida es un ejemplo salvador, pero la revelación máxima está en el misterio de su encarnación y en su Pascua. Ahí atisbamos mejor la profundidad del designio de amor del Padre. Su muerte, muerte de un inocente (nacido virginalmente), es una muerte liberadora y satisfactoria por nuestros pecados, un sacrificio de reconciliación. Su resurrección (glorificación) es la culminación de la salvación de la carne, el nuevo mundo en el Espíritu, de dimensiones cósmicas (recapitulación). Con su ascensión ya está nuestra naturaleza sentada a la diestra del Padre. Cristo ha vencido al demonio.

Hay un plan de Dios: autocomunicación, divinización del hombre, a través de su Logos. Se extiende desde la creación hasta la consumación; su centro es la encarnación del Verbo (incluye su glorificación). La salvación, por tanto, decidida desde toda la eternidad y que culminará al final, corre a lo largo de toda la historia; y en la encarnación del Cristo glorificado ya está fundamentalmente realizada. Porque la salvación culmina, se sintetiza y adquiere su fuente en Cristo Jesús.

La salvación es reveladora y la revelación es salvadora. La salvación concluye en la visión de Dios. La salvación consumada es la eterna participación en la vida divina, dejados atrás para siempre el pecado y la mortalidad.

¹ La mediación de Cristo tiene un carácter perpetuo como la unión hipostática. Así los elegidos que gozan de la gloria celeste, permanecen miembros de Cristo. La plenitud de gracia habitual de Cristo es gracia capital para nosotros sus miembros.

² No es la sacerdotal la única actividad mediadora de Cristo. Cristo también es mediador como maestro de la nueva Ley (es el Verbo de Dios encarnado) y como rey.

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

La salvación consumada es salvación integral, del cuerpo y del alma, correspondiente a las consecuencias del pecado de Adán. Pero la liberación del cristiano es progresiva y sólo culmina en la resurrección final. Igual que el pecado, la salvación es personal y social a la vez. El cristiano, quien vive la tensión entre el "ya" y "todavía no" del reinado escatológico de Dios, siguiendo la línea de la encarnación, debe tratar de encarnar (irradiar) la salvación en sí mismo, en la sociedad y en la historia. Pero el mundo va a seguir siendo impulsado por el pecado y por la gracia, en constante lucha hasta que Dios en un acto soberano ponga fin a la historia. En este sentido los mesianismos terrenos son una pista falsa.

Dios es liberador. Pero no olvidemos que en Cristo la liberación en esta tierra, superado el mesianismo terreno, fue fundamentalmente "espiritualizada".¹ Los cristianos seguirán realizando el camino y la pasión (y resurrección) de su maestro en esta tierra. La apocalíptica insiste en la continuada lucha contra el mal y en que la persecución final será la peor de todas. Pero esta "espiritualización" no evapora el deber cristiano de luchar por una sociedad más justa, también por realizar mejor la Iglesia en sus aspectos humanos, que debe ser modelo de esa sociedad más justa. En ella debe reinar el amor y ella debería ser la mejor realización posible del reinado de Dios, de Su salvación, en el marco de esa realidad de pecado y de gracia, que es el hombre. El reinado de Dios en plenitud sólo se dará en el siglo venidero. En esta tierra la salvación es primariamente interior, debiendo irradiar, eso sí, en el comportamiento (siempre atentos a los signos de los tiempos). La salvación exterior, como la resurrección de Lázaro, es signo de la interior. Entre interior y exterior existe la íntima conexión que se da entre pecado y muerte, y entre gracia y resurrección. No hay, por lo tanto, una salvación integral en esta vida, en la cual seguirá reinando la muerte y amenazando el pecado. Ignoramos el designio concreto de Dios respecto a una mayor o menor salvación de la sociedad humana en esta tierra en sus aspectos sociopolíticos.² La utopía de la realización plena del reino de Dios en esta tierra (milenarismo) no parece consonar del todo con la revelación; puede implicar un fuerte pelagianismo y amenaza al hombre (utopía liberal y marxista).

La redención es una restauración, es una prolongación transformante, pasando por la cruz, de la "dinámica de la creación"³, en la que el hombre es llamado por Dios a su visión inmediata. El llamado, por así decirlo, "plan del Dios creador", sigue en pie, pero ha sido transformado por Dios, dándole sentido a todo lo que ha introducido el pecado del hombre. El plan del Dios creador mantiene, dentro de ciertos límites, su propia lógica interna, que es, en parte, cognoscible por la razón. El Dios de la creación quiere que la historia alcance su plenitud humana. Pero ahora, por causa del pecado, la convierte en historia salvífica. Dios se

¹ Cf. p. e. Jn 18, 36.

² Según Sesboué (*Jésus-Christ dans la tradition de l'Eglise Pour une actualisation de la christologie de Chalcédoine*, (Jésus et Jésus-Christ, 17), Desclée 1982, 202-205), las liberaciones humanas y la salvación en Jesucristo son distintas, pero unidas. La salvación no puede venir de la historia, porque el reino tiene una trascendencia absoluta. Pero la salvación se realiza dentro de la historia. No hay acto humano que sea neutro para la salvación. Todo lo bueno prepara la 'materia del Reino' y, mediante el don de Dios, contribuye a hacerlo venir. La fe lee en la historia humana los signos de la historia de salvación, que la habita y la trasciende a la vez. La fe es una instancia crítica respecto a las liberaciones humanas. El sentido último de los combates humanos es la venida de la justicia de Dios. Dice González Faus (*La humanidad...*, 467), "esta relación nos obliga a decir que no hay acceso a la salvación escatológica más que a través del esfuerzo por la liberación humana (no además o al margen de ella); que en ésta alcanzo verdaderamente a aquélla. Pero que ambas, aunque indivisas e inseparables, quedan, inconfuse e immutabiliter distantes. La liberación humana -por ejemplo- puede morir por el pecado de la historia; pero no la salvación escatológica: ésta sólo podría "morir" en su rechazo por parte del individuo."

³ Elevada al plano sobrenatural.

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

manifiesta, pues, como Señor soberano de la historia. Y, como tal, sigue pidiendo la colaboración del hombre para construirla. El cristianismo debe ser un factor desacralizante y crítico frente a las diversas realizaciones humanas. La Iglesia y el cristiano están comprometidos con las liberaciones humanas, que son provisorias y signos del reino. Deben anunciar en ellas la liberación de Jesucristo. Deben abrir las liberaciones temporales hacia la plenitud escatológica y hacia su sentido pascual.¹

Yendo más a los conceptos (cf. lo dicho por Sesboüé) en que se expresa la redención, ninguna conceptualización agota su misterio. Hay que complementar la reflexión occidental y escolástica, con otros aportes, p. e. tomados de la patología griega. Hay que tener muy claro que el A.T. se interpreta a partir del amor de Dios en Cristo (N.T.). La salvación es una elevación redentora de la naturaleza humana. Lo que sucedió no era necesario, pero era conveniente: convenía al amor de Dios por el hombre. El pecado es algo personal y socialmente muy serio, y Dios lo quiso reparar (perdonar) desde dentro. Así tomó nuestra condición humana, incluida la muerte, y transformó la muerte física en fuente de vida. La redención es, por consiguiente, una ascensión hecha por Dios para transformarnos desde dentro. En este fundamento se enraizarían las otras concepciones antropológicas, correspondientes más bien a una mediación ascendente. Hay que purificar estos conceptos de los antropomorfismos que los acompañan. La redención es una mediación en la que Cristo, Hijo eterno de Dios y cabeza de la humanidad, reconcilia a Dios y al hombre. Esa reconciliación es obviamente satisfactoria. El mérito y la satisfacción del cristiano, su sacrificio, se injertan en el de Cristo y nos pueden ayudar a aclararlo.

¹ Cf. *Les liberations des hommes et le salut en Jésus Christ*. Réflexions proposées par le Conseil Permanent de l'Episcopat.... Préface de M. A. Fauchet, Paris 1975, ed. Centurion.

F) DIVERSOS ENFOQUES CRISTOLOGICOS ACTUALES

El camino recorrido y sus deficiencias. Anhelos.

Habiendo visto lo más fundamental de un curso de cristología dogmática y antes de reflexionar y profundizar algunos aspectos, es bueno detenernos a considerar un poco el camino recorrido y a éste propósito enunciar diversos enfoques que se pueden tener para abordar la cristología, sobre todo en vista de una sistemática. En lo visto se ha destacado como central el concilio de Calcedonia (451): reconocemos que el uno y mismo Cristo, una única persona, tiene dos naturalezas sin mezcla ni división. Oigamos ahora algo de la crítica que se hace a este concilio y que nos ayudará para la reflexión actual. Esta crítica se refiere principalmente a la recién aludida fórmula más abstracta, que contiene el documento conciliar y que ha influido en el resto de la evolución de la cristología, desgajada de su contexto. Dejando a un lado el posible mal entendido de que algunos la comprendan como dos naturalezas simétricas respecto a la única persona, la encuentran abstracta y poco histórico salvífica. En Cristo está ausente la evolución, que es tan propia de nosotros los hombres.¹ No hace referencia a la vida de Cristo en sus misterios, ni siquiera a la resurrección. Tampoco se percibe el soplo del Espíritu en la historia. El N. T. estaba más interesado en la kénosis² que en la inmutabilidad de Dios, en la que insiste tanto la escuela de Antioquía. El N. T. veía la humanidad concreta, pecadora y agraciada; la fórmula de Calcedonia, sin embargo, parecería más preocupada de la humanidad abstracta. En torno a esta fórmula irá palideciendo, con el tiempo, el interés soteriológico (salvífico). Anselmo y el protestantismo lo harán resurgir, pero la soteriología aparecerá como tratado aparte en la neoescolástica, y aparte la hemos tratado en este curso. Este sería el precio pagado a la inculturación griega y a su mirada esencialista.³ Pero hay que reconocer que el concilio termina con la falsa inculturación helenística en la que el Verbo hace las veces de alma en Jesús. Si nos fijamos ahora en la cristología neoescolástica, derivación de la medieval, que a su vez es derivación y comentario de Calcedonia, veremos que se ha debilitado la unidad e integralidad de la cristología bíblica, separándose la Trinidad de la Cristología, y en ésta la especulativa de los misterios de la vida de Cristo.

Actualmente la cristología ha vuelto a nutrirse profusamente del rico caudal de la Escritura, conforme al *Decreto sobre la formación sacerdotal* (párr. 16) del Vaticano II: "Formense con especial diligencia en el estudio de la Sagrada Escritura, la cual debe ser como el alma de toda teología." Pero ordinariamente sigue separada la cristología del tratado sobre la Trinidad. Hay un deseo de volver a la integralidad bíblica y a una teología más narrativa y menos sistemática especulativa. Porque una historia de salvación se narra, como la narraron los evangelistas. Y el anuncio y narración compromete a una respuesta del que escucha; es un relato que nos implica en su dinamismo.⁴ Los relatos evangélicos, la vida de Jesús, durante mucho tiempo fueron relegados al campo de la espiritualidad. Se anhela

¹ La falta de consideración de la historia de Jesús aminora su consubstancialidad con nosotros, intención principal del concilio.

² Este rasgo capital está ausente, como si el Jesús prepascual se nivelara con el postpascual.

³ La mentalidad bíblica, sin ser indiferente a la esencia subyacente, se preocupa más de la acción usando categorías dinámico funcionales.

⁴ Esto también es claro en la estructura de la narración parabólica, que implica al oyente. Según E. Jünger, la parábola sería la forma menos inexacta para hablar de Dios. En una teología narrativa está también implicada la transformación del que relata.

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

recuperar esos relatos en una teología narrativa, integrándolos, de nueva manera, en la sistemática.

Cercano a la teología narrativa está la teología y meditación de los misterios de la vida de Cristo.¹ El misterio es el designio salvífico de Dios. Según S. Pablo, estaba oculto y ha sido manifestado. Se puede crecer en el conocimiento del misterio, que siempre permanece velado.² Podríamos decir que el misterio paulino es Cristo agregándose a sí a la Iglesia como un cuerpo, como su plenitud. Para los Padres *mística* es un adjetivo que califica todo lo que concierne al misterio.³ Los misterios particulares son como una desmembración y desarrollo del único misterio. Percibir los misterios de la vida de Cristo es percibir el valor teológico (trinitario) y soteriológico (revelación salvadora) de los diversos acontecimientos (sin excluir dichos) de la vida de Cristo. Se los mira desde una comprensión total del hecho de Cristo. Son como etapas del camino del Hijo hecho hombre hacia su señorío. Estos misterios (del único misterio) aparecen de diversas formas en el N. T.⁴ A ellos se hace referencia en la época de los Padres, p. e. en la celebración litúrgica, en los evangelios apócrifos. En las luchas dogmáticas se hace resaltar en ellos lo humano y lo divino de Jesús. Es Orígenes (†253/254) quien da un impulso vigoroso a la devoción a la humanidad de Jesús. En la Edad Media se desarrolla la meditación y contemplación de la vida de Cristo.⁵

La contemplación de los misterios es una meditación en la que el que medita se hace presente en la escena. Se trata de ver, etc., con los sentidos espirituales, para amar e imitar a Cristo. Esto tiende a producir un cambio en el que medita. Se achaca a esta piedad de los misterios el haber roto, en tiempos de la Devoción Moderna, con lo objetivo y así haber hecho retroceder las normas y formas de lo supraindividual en beneficio de lo puramente interior.⁶ Finalmente, la consideración de los misterios sale de los tratados de teología sistemática para quedar confinada en la pura espiritualidad.⁷ Por otro lado, frente a una

¹ Véase el artículo de R. Schulte, *Los misterios de la prehistoria de Jesús* (trata de la encarnación, nacimiento, bajo la ley, circuncisión, presentación al templo, a los doce años en el templo), en *Mysterium Salutis* III, 2, pp. 40-71; el artículo de Ch Schütz, *Los misterios de la vida y actividad pública de Jesús* (trata del bautismo, la tentación, la transfiguración y los milagros), *Ib.*, 72-141; y el artículo de H. Urs von Balthasar, *El misterio pascual*, *Ib.*, 143-335. Los misterios y el Misterio también se celebran y viven en la liturgia.

² Pablo destaca la muerte y resurrección de Cristo (no mira a los diversos pasos de la vida terrena) y las conecta con el bautismo y la Eucaristía. El efecto de la acción salvífica de Cristo, es decir la unión de los hombres con Dios a través de Cristo, también es parte integrante del misterio.

³ Así la iniciación al misterio y la participación en él es mística.

⁴ Según A. Grillmeier, la palabra misterio estaría en el N. T. sobre todo determinada escatológicamente. Respecto a su uso en los evangelios, cf. Mc 4, 11par.

⁵ El impulso más fuerte viene de Bernardo de Claraval (†1153) y otros benedictinos, y de la espiritualidad franciscana. Francisco de Asís (†1226) trae una gran renovación con su vida evangélica, la pobreza, Navidad y los estigmas. S. Buenaventura (†1274) inspira una piedad afectiva respecto a la contemplación de Navidad y de la pasión. La piedad se vuelve más subjetiva en el siglo XIV con la Devoción Moderna, p. e. Tomás de Kempis (†1471). La contemplación de los misterios de la vida de Cristo pasa a los Ejercicios de Ignacio de Loyola (†1556). Lutero (†1546) también hereda la piedad medieval y concentra todo en la pasión. La espiritualidad de Berulle (1575-1629) y sus discípulos destaca el hacerse semejante a Cristo en sus diversos estados, especialmente en su infancia. Ch de Condren (†1641) insiste en el anonadamiento con Cristo. El sacerdocio y el sacrificio pasan a ser centros de espiritualidad (J. J. Olier, †1675). Juan Eudes (†1678) conduce a los cristianos al interior del misterio de Cristo, a sus pensamientos, afectos e intenciones; renueva litúrgicamente las devociones al Corazón de María y al Corazón de Jesús.

⁶ La contemplación de los misterios de la vida de Cristo es una forma de penetración en el misterio y de dejarse penetrar por Cristo, pero es subjetiva en relación al Jesús terreno.

⁷ S. Tomás (†1274) los tenía integrados. El último gran tratado teológico sobre los misterios es el de Suárez (†1617).

cristología especulativa, la búsqueda del Jesús histórico, en este último período, va a aportar una visión complementaria más histórica.¹ Pero existe una gran distancia entre lo que la razón histórica deja pasar como cierto y la frescura y amplitud de los relatos evangélicos, que son Palabra de Dios dirigida a nosotros. Si Jesús es el camino hacia el Padre, es por la contemplación e imitación de los misterios de Jesús que vamos hacia El.² Debemos, pues, recuperar, de la herencia del pasado, el misterio y cada uno de los misterios particulares de Cristo, pero a partir de las nuevas circunstancias en que vivimos: en forma más objetivamente bíblica y más social. Esto sería una actualización de la revelación, una relectura. Estaría en la línea de un sentido espiritual de la Escritura y, a la vez, sería una forma de vivenciar un enfoque más narrativo.

B. Sesboüé³, acercándose a una teología narrativa⁴ y centrándose en el N. T., propone los siguientes pasos:

a) Los días de la carne de Jesús.

b) El tiempo de la resurrección. Resucitado es el mismo y otro (revestido de la gloria de Dios, sentado a su diestra, da el Espíritu como bien propio, sujeto propiamente divino). El que se había revelado en lenguaje de hombre a través de la transparencia de una existencia humana, en adelante se revela en el lenguaje de Dios a través de los signos de la trascendencia escatológica.⁵ Pero su cuerpo resucitado guarda el peso de su existencia carnal. Culmina su devenir como Hijo de Dios humanado.

c) Preexistencia divina y prehistoria humana. Este ya no es un tiempo del acontecimiento sino de nuestro discurso. Corresponde a la cristología más tardía del N. T., en que se pasa de una cristología "de abajo" a una cristología "de arriba".⁶ Todo lo precedente lleva a la afirmación de que la última profundidad de Jesús es ser Hijo en sentido absoluto. Hijo es un nombre de origen. Se pone al comienzo el que estaba plenamente manifestado al final. Lo que vale para siempre es de siempre.⁷ Así Pablo y Juan muestran la historia asumida por el Dios trinitario. Jesús es la verdad de la relación de Dios al hombre y de el hombre a Dios (mediador).

Diversos enfoques actuales⁸

En el decenio que siguió al Vaticano II la discusión teológica se centró en la Iglesia. Pero para iluminar los problemas de la Iglesia (p. e. su tensión entre identidad y compromiso con el mundo) hay que mirar a Jesús que es el Cristo. Porque con esta profesión de fe se quiere decir: Este Jesús de Nazaret, único e insustituible, es simultáneamente el Cristo

¹ Los esbozos históricos que se han escrito utilizando la ciencia histórico crítica, cuando tienen "soplo" como los de Dodd y Bornkam, también ayudan a que el lector sea interpelado por una imagen del Jesús histórico, imagen que siempre contendrá elementos subjetivos y que corresponderá a una época de los estudios.

² Esto no quiere decir que la exégesis actual (y su referencia al Jesús histórico) no nos ayude en la penetración de los misterios. Además nos muestra cómo la fe fue plasmando lo histórico.

³ *Procès contemporain de Chalcédoine*, III, c, RSR 65(1977)45-79.

⁴ Creo que también se podría integrar en la narración, como continuación, la historia de los concilios antiguos y la posterior.

⁵ Ha pasado de la kénosis, en que se manifestaba plenamente la condición humana, a la gloria; de una kénosis secretamente gloriosa a una gloria que permanece kenótica.

⁶ Ya se había pasado en la resurrección, en que se habían releído los días de la carne.

⁷ De la escatología se pasa a la protología.

⁸ Seguimos la introducción del libro de W. Kasper, *Jesús, el Cristo*, publicado en Alemania en 1974.

(mesías) enviado por Dios, la salvación del mundo, la plenitud escatológica de la historia. Así la profesión de fe en Jesucristo es, por una parte, concreta de una manera escandalosa, y, por otra parte, universal e insuperable. Esto muestra, a la vez, la identidad y la relevancia para los hombres, el ser y su significado.¹

La primera ola de la nueva reflexión cristológica, en la segunda mitad de nuestro siglo comenzó con la ocasión de la celebración de los 1.500 años de Calcedonia. Es significativo el artículo programático de K. Rahner: *Calcedonia, ¿final o comienzo?* Surgen importantes interpretaciones nuevas del dogma de Calcedonia.² La cuestión era, ¿cómo puede un hombre singular ser al mismo tiempo Dios y así pretender una significación universal, absoluta, imposible de superar? Algo esquemáticamente podemos distinguir hoy tres grandes esbozos cristológicos: el cosmológico, el antropológico y el histórico.³

H. Urs von Balthasar ha llamado la atención sobre el peligro de reduccionismo de estos enfoques, reduccionismo cosmológico, antropológico o de historia universal. Una segunda ola de la nueva reflexión cristológica se encuentra bajo el signo del redescubrimiento de la cuestión del Jesús histórico, hecho por los discípulos de R. Bultmann. Si la profesión cristológica no tuviera un soporte en el Jesús histórico, la fe en Cristo sería pura ideología, una visión general del mundo sin fundamento histórico.⁴

Algunas cristologías contemporáneas⁵

Frente a las tendencias conservadoras o reduccionistas, hay otras que tratan de hacer una intermediación crítica adaptada al contexto moderno. Enumero las siguientes:

1) Cristología de la autorrevelación. K. Barth (†1968), contra la pretensión de la razón moderna, presenta la interpelación de la Palabra de Dios. Jesucristo es la Palabra de Dios, su autorrevelación. En el autoabajamiento (perdonador) de Dios que llega hasta tomar sobre

¹ Esto arroja luz respecto a la respectiva tensión en la Iglesia.

² Por ejemplo, las de B. Welte, F. Malmberg, E. Schillebeeckx, además de las de K. Rahner.

³ El intento más antiguo, que viene desde Justino († circa 165), consideraba la fe en Cristo dentro de un esquema cosmológico y señalaba que en todas partes hay "lógoi spermatikoi" (semillas del Verbo), fragmentos del único Logos que apareció plenamente en Cristo. Esta explicación cosmológica fue renovada de modo genial en nuestro siglo por Teilhard de Chardin. Este pensador no parte ya de un concepto estático del mundo sino de una interpretación evolutiva del mismo, intentando mostrar que es en la cristogénesis donde alcanza su perfección la cosmogénesis y la antropogénesis. Quiere decir que Cristo es la evolución llegada a la meta.

Un segundo intento procede no cosmológica sino antropológicamente. Quiere encararse con el reto del moderno humanismo ateo, según el cual Dios tiene que morir para que el hombre sea verdaderamente libre. En contra de tal posición hay que mostrar que el hombre es el ser que se encuentra abierto a toda la realidad, que es una pobre referencia a un misterio de plenitud. Desde este punto de vista quiere K. Rahner interpretar la humanización de Dios, como el caso supremo e incomparable de la realización posible de la realidad humana, y la cristología como la realización más radical de la antropología. Rahner mantiene naturalmente la unicidad e inderivabilidad del acontecimiento de Cristo.

Un tercer intento parte del modo que el hombre se encuentra entretejido en el todo histórico de la humanidad. La cuestión sobre el sentido y la salvación del hombre se convierte ahora en la pregunta por el sentido y la salvación de la historia como totalidad. Así se llega a una cristología enmarcada en horizontes de alcance histórico universal. Esta preocupación es la que ha hecho suya, en especial, W. Pannenberg (*Fundamentos de Cristología*, Salamanca 1974), interpretando a Jesucristo como el fin anticipado de la historia. J. Moltmann (*El Dios crucificado*) ha aceptado tal punto de partida, acentuándolo desde la perspectiva de la justicia. Para él, la historia de los sufrimientos de la humanidad se identifica con la pregunta por la justicia. La cristología se discute aquí en el marco de la teodicea.

⁴ En J. B. Metz, el volver la espalda a una cristología puramente argumentativa, ha conducido al esbozo de una teología y cristología narrativas, es decir, expositivas.

⁵ En este apartado me limito a transcribir la mayor parte de las tendencias que trae H. Kessler en *Christologie* (p. 374s, en *Th Schneider, Handbuch der Dogmatik* I, Düsseldorf 1992, pp. 241-442).

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

sí el juicio en la cruz, aparece el verdadero ser de Dios. Y en la realización y exaltación del ser humano de Jesús aparecen la esencia del hombre verdadero y su misión. En forma parecida piensa H. Urs von Balthasar (†1988), para quien el Hijo de Dios recorre el camino de la kénosis a la cruz en obediencia radical al Padre; toma sobre sí el peso del pecado de la humanidad y lo introduce en la relación de amor trinitaria para vencerlo y permitir un nuevo (Cristoforme) ser hombre.

2) Cristologías de fe existencial. Según el luterano R. Bultmann (†1976), Jesús crucificado me encuentra en la palabra del anuncio como el resucitado, esto es como pretensión inmediata que me coloca frente a la decisión de fe y me llama a lo propio de mi existencia (vivir de la confianza en la indisponible gracia). En G. Ebeling, el Jesús terreno es más mediador y fundamento de la fe.

3) Cristologías de la correlación. P. Tillich (†1965) quiere salir al encuentro del moderno hombre secular. A su pregunta por la salvación del hombre viejo, debe corresponder la respuesta: Cristo es el símbolo del nuevo ser postulado. Este fue realidad en Jesús como Cristo. E. Schillebeckx y H. Küng defienden una correlación mutua, crítica, y la experiencia de novedad con el Jesús concreto, sobre todo con su relación a Dios y su praxis de vida.

4) Punto de partida antropológico trascendental. K. Rahner (†1984) quiere mostrar que el hombre, desde su estructura fundamental (sujeto y autotranscendencia) ya busca siempre preconscientemente lo que el mensaje cristiano anuncia como aparecido en la historia concreta de Jesucristo: la autocomunicación de Dios o el Salvador absoluto. En la vida y muerte de Jesús de Nazaret mutuamente se han encontrado la radical autotranscendencia humana en el amor a Dios (y a los otros) y la radical autocomunicación de Dios a los hombres., y así han resultado ambas. Jesucristo es, por lo tanto, el caso altísimo único de la realización del ser humano, más aún: símbolo real del amor de Dios, realiza el verdadero ser del hombre y lo posibilita a los otros.

5) Punto de partida de historia universal. La pregunta guía es por el último sentido de la historia humana. Para W. Pannenberg, éste se revela en la resurrección de Jesús, porque ella no sólo es la culminación de la historia particular de Jesús sino el final pre-acontecido de toda la historia. W. Kasper ve aparecer históricamente, en la donación confiada y amante de Jesús, apoyada por la autocomunicación del Padre al Hijo, el sentido de todo ser: el amor que libremente se da por otros, crea comunión y ciertamente así se gana a sí mismo.

6) Punto de partida escatológico práctico. En vista de la injusticia y de la violencia contra el hombre y la naturaleza, desarrolla J. Moltmann una cristología escatológica del Dios compasivo y crucificado o del camino mesiánico de Jesucristo, acuñado por el Espíritu. Esta cristología enraiza intratrinitariamente la redención prometida y todavía ampliamente no cumplida, y llama, en el Espíritu de Cristo, a una praxis social pedagógica y relacionada a la naturaleza. Ch Duquoc muestra que el título de Cristo y el significado de la cruz sólo es usado correctamente (y no abusado por intereses de poder), a la luz de lo que Jesús era concretamente: un hombre libre desde Dios, que en la lucha por la libertad y justicia choca en colisión mortal con aquellos que ven cuestionados sus intereses. Y así, pues, Jesús es el Cristo.

7) Punto de partida evolutivo cósmico. La visión de P. Teilhard de Chardin (†1955) (quien de nuevo une el conocimiento con la fe) sobre Cristo como meta interna de la evolución, ha influenciado también a K. Rahner y ha sido recibida críticamente por J. Moltmann (Cristo como salvador de la evolución y su víctima).

8) Cristologías liberacionistas. (latinoamericanas). En una situación de indecible pobreza y abierta injusticia aparece en el fondo la mediación conceptual de la figura de Jesucristo,

vuelve a ser central el mensaje del reino de Dios y la praxis de Jesús.¹ Es el Jesús de los pobres que defiende su causa y toma sobre sí su suerte, que entra en el conflicto del mundo y que muere a manos de los poderosos. Y así anuncia la buena noticia y él mismo la es. Y por el contrario: en los pobres y oprimidos se encuentra el rostro oculto de Cristo, y en el servicio de ellos acontece, en verdad, el encuentro con él.

Centro y contenido de la fe es el Cristo bíblico que en el contexto de pobreza y opresión se muestra liberador, en sentido complejo: ni únicamente interno y para el más allá, ni únicamente social y político económico. Se trata de una cristología desde la perspectiva de los pobres²: una cristología "de abajo" en un sentido del todo radical, que incluye una igualmente radical cristología "de arriba" (cf. p. e. 2Co 8,9). Se fundamenta en el intercambio puesto en marcha por la venida y kénosis de Cristo, y apunta a su realización global.

Tareas de la cristología hoy

Kasper enumera tres:

1) Cristología orientada históricamente. A partir de la profesión "Jesús es el Cristo", la cristología se remite a una historia totalmente concreta y a un destino único. Recordemos que la teología de los misterios jugó un papel importante durante mucho tiempo. Las cuestiones históricas son insoslayables siempre que se tome en serio la escandalosa concretización de la fe en Cristo.

2) Cristología de alcance universal. Por más que la cristología no puede ser derivada de las necesidades del hombre o de la sociedad, su pretensión universal requiere, sin embargo, ser pensada y justificada a la vista de las cuestiones y necesidades de los hombres y en analogía con los problemas de la época. El recuerdo de Jesús y la tradición cristológica tienen que ser interpretados como tradición viviente y ser conservados con fidelidad creadora. La pretensión universal de la profesión cristológica puede justificarse únicamente a la luz del horizonte universal más vasto imaginable. Tal exigencia lleva a la cristología al encuentro y diálogo con la filosofía y, más en particular, con la metafísica. Porque se trata de una fe que pretende que sólo en Jesucristo de manera única y al mismo tiempo definitiva, ha aparecido el último y más profundo sentido de toda la realidad. El sentido del ser se decide aquí en una historia concreta y única. El problema es esbozar una ontología histórica y personal determinada cristológicamente. ¿Puede considerarse la cristología dentro de la relación Dios-mundo, como hace Rahner, o se explicita la relación Dios-mundo dentro de la cristología, como prefiere K. Barth?

3) Cristología determinada soteriológicamente. Con este tercer punto de vista, Kasper resume los dos anteriores en un unidad superior. Porque de lo dicho se deduce que persona e historia de Jesús son inseparables de su importancia universal y viceversa, que el significado de Jesús es indisoluble de su persona e historia. Cristología y soteriología, es

¹ Es fundamental para la cristología de la liberación: el mensaje de Jesús sobre el englobante reino de Dios y el sobresaliente comportamiento amoroso de Dios con los pequeños y pobres; la liberadora praxis de amor de Jesús; la exigencia de conversión para los poseedores y gobernantes; la pasión y muerte de Jesús como consecuencia del pecado y de su compromiso con los que sufren y como precio de la liberación por Dios; la resurrección como comienzo adelantado de la liberación definitiva y como estímulo para el seguimiento, que también significa lucha por una mayor justicia; la presencia espiritual de Cristo en las comunidades (ante todo de los pobres).

² La teología de la liberación aboga por una cristología relacionada a la situación (no abstracta), que comienza en el concreto Jesús humano y toma en serio el curso de toda su historia llena de conflictos (no ahistórica, apolítica), una cristología relacional (Jesús debe ser entendido desde su relación a Dios y a su reino) y eclesial (contrastada también con la vida concreta de una comunidad eclesial).

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

decir la doctrina del significado salvador de Jesucristo, forman consecuentemente una unidad. La escolástica medieval separó la doctrina sobre la persona de Cristo (divinidad, humanidad y respectiva unidad) de la doctrina sobre la obra y oficios de Cristo, Pero conocemos la esencia de una cosa sólo a base de su aparición, es decir, de su ser para otro, de su significado y efecto sobre otro. La importancia concreta de la profesión en Jesucristo y del dogma cristológico se nos abre, pues, sólo cuando preguntamos por el significado liberador y salvador de Jesús. Por esta razón hay que superar la separación escolástica entre cristología y soteriología.¹

Creo que en América Latina se nos plantea un trabajo de proporción para llegar a una cristología que corresponda mejor al sentir y necesidades de nuestro pueblo² y al dinamismo de la pastoral de nuestras Iglesias.³ Formular una buena y actualizada cristología requiere un profundo conocimiento de la Biblia y de la gran tradición de la Iglesia, en la que los Padres de la Iglesia tienen un rol privilegiado. Esto es más necesario en las circunstancias actuales frente a un cambio cultural tan hondo.⁴ Es un cambio cultural global vertiginoso, que sacude a América Latina con profundas transformaciones en algunas de sus múltiples capas. Las Iglesias, que tratan de acompañar a sus pueblos, dan muestras de creatividad pastoral, creatividad que no siempre va acompañada de un apropiado discurso teológico. Muchas veces es simplemente aplicada la teología europea sin la necesaria intermediación. Una propuesta cristológica se construye viendo sus resonancias en la comunidad eclesial (p. e. en las comunidades eclesiales de base) y su impacto como testimonio frente al mundo. Se construirá sólidamente en la medida en que sirva para traducir el interpelante evangelio a nuestra realidad. Será plural, como fue plural la cristología del N. T.⁵ La teología de la Liberación, con su gran inquietud por los pobres y por la justicia, constituyó como una primera ola, un despertar teológico. La revalorización de la piedad popular nos ayuda a reencontrar nuestras raíces. La nueva evangelización nos llama a una mayor profundización y creatividad teológica.

¹ Con la disgregación del ser y significado, la cristología participa a su modo de la crisis espiritual de la época moderna.

² Hay múltiples capas culturales.

³ Cf. S. Zañartu, *Notas conclusivas a una docencia en cristología bíblica*, Teología y Vida 32(1991)221-232, pp. 228-231.

⁴ En las épocas de cambio es más necesario la vuelta a las fuentes para poder recrear en fidelidad. En cierto sentido deberíamos tener una creatividad similar a la que se tuvo para hacer los evangelios.

⁵ Nuestra realidad es muy plural.

G) ASPECTOS DE LA ENCARNACION¹

1) El lugar que ocupa Cristo en el plan de Dios

No se trata de poner una causa final en el actuar de Dios, quien es el ser absoluto, sino de discernir la finalidad en la obra de Dios. Este problema se explicitará en la Edad Media.

El Hijo de Dios se hizo hombre por nosotros los hombres y por nuestra salvación.

Esta, como ya hemos visto, es la clara afirmación de la Escritura. Véase, por ejemplo, Jn 3, 17; Rm 8, 3s; Ga 4, 4s; 1Tm 1, 15; 1Jn 4, 9s.^{14.2} Y esta afirmación es retomada por los Credos. Así leemos en el niceno-constantinopolitano: "que por nosotros los hombres y por nuestra salvación bajó del cielo y se encarnó por obra del Espíritu Santo y de María la Virgen y se hizo hombre."

El mismo Cristo es la salvación y el reino. La salvación se realiza por una participación en la gracia de Cristo, por una inserción en su cuerpo místico. No se puede separar la salvación del hombre de la glorificación divina. "La gloria de Dios es el hombre vivo" (Ireneo). En efecto, Dios, bondad soberanamente expansiva, quiere nuestra salvación, salvación que no puede no glorificarlo.³ La encarnación redentiva del Verbo es el signo más notable del amor de Dios por nosotros.⁴ Al satisfacer Cristo por nosotros, Dios muestra el respeto por sus creaturas.⁵

Cristo redentor es el fin de todo el universo.⁶

¹ Cf. S. Zañartu, *Cristología dogmática A*; Cl Chopin, *Le Verbe incarné et rédempteur*, Desclée 1963.

² Jn 1, 11s; Hb 2, 14; 1Jn 3, 8. Cf. Lc 19, 10; Jn 10, 10.

³ Cf. Jn 13, 31s; 17, 1s.4s. El concilio Vaticano I (1870) dice (III, cap. 1; DS 3002; 3025) respecto a la creación que fue para gloria de Dios (*ib.*, canon 5) lo siguiente: "Este único Dios verdadero, en su bondad y por su poder omnipotente, no para aumentar o conseguir su bienaventuranza, sino para manifestar su perfección por los bienes que regala a la creatura, con libérrimo designio, desde el principio del tiempo creó de la nada..." Dice J. Noemi (*El mundo creación y promesa de Dios*, Santiago de Chile 1996, pp. 224-226) entre otras cosas: "El *Schema IV* recoge la indicación de Simor, que propone agregar "por medio de los bienes que se les da a las creaturas", con lo cual se quiere evitar entrar en la polémica teológica acerca del fin de la creación... La expresión "*non ad augendam suam beatitudinem nec ad acquirendam, sed ad manifestandam perfectionem suam*" (no para aumentar ni para adquirir sino para manifestar su perfección), es también clave en la doctrina vaticana acerca del fin de la creación: las dos primeras frases quieren excluir las doctrinas de Hermes y Günther; en la frase final se expresa positivamente la doctrina del Vaticano I. Por las discusiones y aclaraciones consta que en el cuerpo de la Constitución se trata acerca del *finis operantis* (fin del que opera); en cambio, en el canon 5, del *finis operis* (fin de la obra). En este sólo se define que la gloria de Dios es un fin de la creación, pero no que sea el único. Esto consta, porque la proposición de especificar con "*creationis finis primarius seu ultimus*" (fin de la creación primario o último) fue rechazada con la indicación de que no se pretendía definir la relación entre la gloria de Dios y la felicidad de las creaturas como fines de la creación".

⁴ Cf. p. e. Rm 5, 6-8; Ga 2, 20; Ef 5, 2.25; 1Jn 3, 16.

⁵ Uno de nosotros satisface.

⁶ La Iglesia celebra a Cristo como rey de todos por su unión hypostática y por el derecho adquirido en la redención (cf. encíclica *Quas Primas*, Dz 2194; DS 3676). El Vaticano II (*GS* I, 45; DH 4345) se expresa así: "El Verbo de Dios, por quien todo fue hecho, se encarnó para que, hombre perfecto, salvara a todos y recapitulara todas las cosas. El Señor es el fin de la historia humana, punto de convergencia hacia el cual tienden los deseos de la historia y de la civilización, centro del género humano, gozo de todo corazón y plenitud de todos sus aspiraciones."

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

Se trata del primado de Cristo redentor en el plan de Dios, por así decirlo, en el plan "acabado", desde toda la eternidad. Es una finalidad dependiente de la finalidad última del hombre y del universo, que es Dios. Esto lo vemos en textos de la Escritura, como: Ef 1, 9s; Col 1, 15-20.¹ Así Máximo el Confesor (†662) dice:²"Para el misterio de Cristo existen todos los mundos y todo lo que ellos contienen; en Cristo ellos han recibido su principio y su fin. Esta síntesis ya estaba premeditada antes de todos los mundos...En la plenitud de los tiempos esta síntesis se hizo visible en el Cristo, llevando a su cumplimiento los proyectos de Dios". Pero los Padres insisten sobre todo en la unión que existe entre la Encarnación y nuestra salvación.³

Toda la creación está, de alguna manera, resumida en el hombre: ser espiritual y corporal.⁴ Cuando la naturaleza humana se une a Dios, es toda la creación la que es exaltada en la persona del hombre-Dios. Con todo, no ejerce la plenitud de su Señorío desde el primer instante de la encarnación, sino desde la exaltación. Además la encarnación es obra excelente entre todas.⁵ Por lo tanto, todas las otras obras de Dios son queridas en vista de ella. Finalmente, aunque haya etapas en la historia de salvación, sin embargo, el designio de salvación es uno solo y su centro es Cristo.

Controversia sobre la finalidad de la Encarnación.

Duns Escoto (†1308) presenta así el orden en el querer divino: 1) Dios se ama a sí mismo, Sumo Bien; 2) quiere que otros amen esa bondad; 3) quiere que ese amor de los demás sea digno de Su propia bondad (amor infinito); 4) para que esto sea posible decreta la unión hipostática; 5) sólo en un momento "ulterior", al conocer el pecado de las creaturas, Dios ordena que Cristo, pasando por la cruz, sirva para redimirlo. Por lo tanto, la encarnación del Verbo se habría realizado en una carne impasible, si el hombre no hubiera pecado. Escoto, queriendo destacar la primacía de Cristo, innecesariamente y sin fundamento sólido en la Escritura y tradición patristica, no da el relieve suficiente al carácter redentor de la Encarnación.

González Faus⁶ señala los siguientes inconvenientes de la sentencia escotista. "Pero el Dios de Escoto parece excesivamente racional: su obrar puede ser deducido por el hombre. El Dios del que hablaba Jesús parece más atento a buscar al hombre que a buscar su gloria. Por otro lado, aún en un plano puramente filosófico no explica Escoto por qué Dios quiere esa glorificación infinita fuera de sí mismo, además del amor infinito que supone la vida intratrinitaria. Y en el plano más estrictamente teológico, Escoto parece limitar la gratuidad de la Encarnación, haciéndola necesaria en cualquier orden de creación que se conciba. Con ello Cristo queda desligado de nosotros y es querido por sí solo: deja de ser nuestro Primogénito y, al revés que en el Credo, es más propter Deum (por causa de Dios) que propter nos homines (por causa de nosotros los hombres). La última consecuencia es que, en la sentencia de Escoto, los hombres sobran: no se ve que sean participación y prolongación de Cristo."

¹ Cf. 1Co 15, 27s; Ef 1, 20-23; Flp 2, 10s; Col 2, 9s.15; Hb 1, 2-4; 1P 3, 22. Véase también Jn 1,3; Rm 11, 32; 1Co 8,6.

² *Quaest. ad Thalassium*, 60, PG 90, 621.

³ Cf. parte anterior de este tema.

⁴ Cf. Rm 8, 19-23.

⁵ La humanidad de Cristo ha sido especialmente amada por el Padre. Cf. Mc 1, 1par.; Mc 9, 7par.; Jn 3, 35; 15, 9; 17, 23s.26; Ef 1, 6; Col 1, 13.

⁶ *Op. cit.*, 547.

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

Santo Tomás, en cambio, (III, I, 3) dice que, según las Escrituras, el pecado del primer hombre es la razón de la Encarnación. Por lo tanto, es más conveniente decir que la obra de la Encarnación está ordenada por Dios para remedio de nuestros pecados, de tal forma que sin el pecado no hubiera habido Encarnación. Con todo, no hay límites para el poder de Dios, porque hubiera podido encarnarse, aunque no hubiera existido el pecado.

En la sentencia tomista no se ve como Cristo sea la cabeza, en el orden de la intención, de lo que no ha sido corrompido por el pecado y, por consiguiente, restaurado, p.e. de los ángeles. González Faus¹ achaca las siguientes deficiencias a la postura tomista. "Identifica en exceso la salvación con la simple liberación del pecado, mientras que las Fuentes poseen un concepto más rico de salvación. Consiguientemente el fin de la Encarnación parece residir sólo en la muerte; y al desconocer la Encarnación como divinización del hombre, se desconoce también al hombre como pretensión de divinidad. La gracia queda desvinculada de Cristo, y se agudiza el peligro de que Dios Padre sólo sea conocido como juez justiciero."

Francisco Suárez (†1617) busca unir ambas sentencias. Según él, Cristo se encarnó por ambos motivos a la vez, y hubiera bastado con cualquiera de los dos. Según Luis de Molina (†1600), Dios escoge un orden global de cosas, en el que Cristo es, a la vez, redentor de Adán y fin de la creación. No quiere un Cristo que no sea redentor, ni un Adán que no culmine en Cristo.

Según González Faus², "Es legítimo, pues, decir que la Palabra de Dios se hizo hombre sólo para salvarnos con tal que no se entienda la salvación de manera puramente negativa³. Pero con sólo hacer esto nos encontramos con que la excelencia de Cristo, Omega de la creación, entra ya en esa finalidad: el motivo escotista dentro del motivo tomista. A su vez, la postura escotista queda superada con sólo que entendamos bíblicamente el término "gloria". La gloria de Dios no es en la Biblia la alabanza que le tributa el hombre, sino más bien el brillo del amor de Dios al darse... Si Cristo es la suprema alabanza a Dios, es porque antes ha sido la suprema manifestación de esa doxa (gloria) que consiste en el amor de Dios que se entrega. Una vez hecha esta corrección, Cristo recobra su vinculación a nosotros, y deja de ser un punto aislado. De esta manera se recupera también lo que olvidaban las soluciones intermedias: no sólo lo que Jesús hizo, sino lo que El es. Y Jesús significa Yahvé salva. La salvación que trae es El mismo, porque El es el encuentro de Dios y el hombre en una única realidad."

En la Edad Media veían la Encarnación como la constitución de un sujeto especialísimo que después reparara o diera gloria a Dios. Habían perdido la concepción patrística de la Encarnación como divinización de la creatura, como cumbre de la historia. Según Ireneo, continúa González Faus⁴, "la Palabra se hizo carne para que el hombre captando a Dios y recibiendo la filiación, se hiciera hijo de Dios. Dios vino no sólo para borrar el pecado de Adán, sino para consumir y cumplir toda la espera de Dios que es la historia del mundo. Esta formulación a) es totalmente "por nosotros" y con ello incorpora la intuición tomista; y b) incorpora la afirmación de Escoto de que, aunque no hubiese habido pecado habría habido Encarnación, desde el momento que Dios opta por esa gloria que no es simplemente el ser amado infinitamente desde fuera de El, sino amar infinitamente al afuera de Dios."

¹ *Ib.*, 546.

² *Ib.*, 548s.

³ Incluye la constitución de la humanidad nueva.

⁴ *Ib.*, 549.

2) El misterio de la kénosis

Kénosis, Trinidad e historia.

"Cuando vino la plenitud del tiempo, Dios envió a su Hijo, nacido de una mujer y sujeto a la ley, para rescatar a aquellos que estaban sometidos a la ley, para que recibiéramos la filiación adoptiva" (Ga 4, 4s).¹ Y el Verbo que era Dios, que estaba desde el principio cabe el Padre, por quien todo fue creado, se hizo carne y puso su tienda entre nosotros (Jn 1, 1s.14). Esto, en lo que Jn ve la gloria del unigénito del Padre (1, 14)², el himno de Flp 2, 6-11, lo llama kénosis (vaciamiento). Cristo Jesús, existiendo en la condición divina, no consideró como botín a coger el ser igual a Dios, sino que se despojó a sí mismo tomando la condición de siervo, hecho obediente hasta la muerte y muerte de cruz. Esta kénosis culmina en la cruz³ y es contrastada con la exaltación por el Padre, en que todos proclaman que Cristo es Señor.

¿En qué consiste la kenosis? En que en esa condición de siervo, pasible y mortal como nosotros, no se refleja la gloria de la divinidad. Es el "velamiento", ocultamiento de la divinidad del Verbo. Es el niño en el pobre pesebre, es el discutido Jesús de Nazaret cuyos signos son mal interpretados por muchos, es el crucificado, que aparece desamparado por Dios y con la maldición de pender en un madero.⁴ Sólo los ojos de la fe, gracias sobre todo a la resurrección, pueden descubrir su gloria. Desde el siglo XIX, algunos autores han interpretado erróneamente la kénosis diciendo, por ejemplo, que hubo una limitación en la divinidad despojándose de su omnipotencia, omnisciencia y omnipresencia.⁵ Muchos más, en cambio, han tomado poco en serio la kénosis, proyectando la gloria del Cristo postpascual en el prepascual.⁶

¿Cómo fue posible esta kénosis del Verbo, que Dios se hiciera hombre? Primeramente hay que decir que, vista la omnipotencia de Dios, la Encarnación no era absolutamente necesaria para nuestra salvación, pero sí muy conveniente para restaurar dignamente al hombre.⁷ Ella fue posible porque el Hijo procede y nace del Padre desde la

¹ Cf. Rm 8, 3s; 2Co 5, 21; 8, 9; Ga 3, 13;

² Pero en Jn 17, 5 pide ser glorificado cabe el Padre con la gloria que tenía antes de que el mundo fuera.

³ La Eucaristía es una condición kenótica de Cristo en el misterio, entregado a las manos y bocas de los hombres.

⁴ Ga 3, 13. Y por nuestros pecados. Esta kénosis sigue, en cierto, sentido en los que sufren. Dice Máximo el Confesor (†662): *Y Dios es mendigo por su abajamiento haciéndose mendigo y tomando sobre sí, por compasión, los sufrimientos de cada uno, padeciendo místicamente, por su bondad, hasta la consumación de los siglos, en la medida de la pasión de cada uno* (*Myst*, PG 91, 713B). El documento de Puebla (núm. 31) nos dice: "La situación de extrema pobreza generalizada, adquiere en la vida real rostros muy concretos en los que deberíamos reconocer los rasgos sufrientes de Cristo, el Señor, que nos cuestiona e interpela" (a continuación enumera diversos rostros). El sufrimiento se continúa en el Cristo total (cf. Col 1, 24).

⁵ Esto va contra la no confusión de naturalezas según Calcedonia.

⁶ Pretenderían basarse especialmente en una visión joánica. Así algunos llegan a concebir que la naturaleza humana de Jesús necesitaba un milagro o una especie de permiso explícito del Verbo para poder sufrir. Tomás aceptaría la kénosis para todo lo relativo al cuerpo de Jesús, pero no tanto para lo relativo a su alma, en la cual en la pasión perduraba la felicidad, que, por expresa voluntad, no derivaba al cuerpo (III, 14, 4 ad 2). Sólo asume los defectos que bastaban para satisfacer por el pecado (III, 14, 4 ad 2).

⁷ Agustín en el *De Trin* XIII, 10, 13ss, había dicho que era la forma más conveniente de sanar nuestra miseria, al darnos así prueba clarísima de su amor. Así se vencía al demonio por la justicia y no por el poder. Cf. Tomás, III, 1, 2 (necesario

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

eternidad, y así pudo nacer de una Virgen, como hombre, en los últimos tiempos.¹ Es una gratuita y abismante prolongación en el tiempo de su eterno proceder². Al haber sido creado el hombre por él³ y a su imagen⁴, era conveniente que él mismo volviera a restaurarlo y hacerlo culminar en su vuelta al Padre como hijo adoptivo. Así, pues, me parece sin fundamento el raciocinio de Tomás (III, 3, 5s) según el cual cualquiera de las tres personas hubiera podido encarnarse⁵, aunque muestre la mucha conveniencia de que sea el Hijo.⁶ La kénosis fue posible porque la misma Trinidad es amor⁷, y el amor ya conlleva una cierta kénosis en el mutuo darse y recibirse. Kénosis del Padre que, permaneciendo Dios, le entrega todo al Hijo salvo la paternidad. Kénosis del Hijo en su pura receptividad y filiación respecto al Padre. Kénosis del Espíritu Santo, totalmente referido a los otros dos (en su única espiración) como, por así decirlo, la relación de las relaciones. En resumen, es la plenitud de la vida trinitaria el fundamento de posibilidad de esa especie de salto en la infinita distancia⁸, que es la creación y la encarnación.⁹

¿Cómo actúa, entonces, la Trinidad en la Encarnación? Unitariamente¹⁰ como en todas las obras "ad extra" (al exterior), en mutua inmanencia y compenetración de las personas, aunque cada una de ellas deja su cierta huella. Todo sale del Padre por el Hijo en el Espíritu, para ser reconducido en el Espíritu por el Hijo al Padre. Enviado por el Padre¹¹, se encarnó por obra del Espíritu Santo.¹² Pero el encarnado, el que asume la naturaleza

sólo en sentido amplio). Dios hubiera podido perdonar al hombre sin satisfacción (III, 46, 2 ad 3). Pero, "es más glorioso para el hombre expiar plenamente el pecado mediante una satisfacción que ser personado sin que haya satisfacción" (Tomás, *In Sent* III, 20, 1 ad 2).

¹ Justamente su encarnación comienza a traer los últimos tiempos, lo escatológico.

² Según Rahner (*Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona, 1979, pp. 260-265), el Verbo, inmutable en sí, puede devenir mutable en lo otro de sí, dada la infinita libertad de Dios.

³ Jn 1,3; Col 1, 16; Hb 1,2. Cf. 1Co 8, 6.

⁴ La creatura es receptividad, como el Hijo.

⁵ Según K Rahner, si Dios expresa su verdadero ser en la vaciedad de lo que no es Dios (Encarnación), ésa es la expresión externa de su Logos inmanente y no algo que pueda ser atribuido a otra persona.

Dice D. Wiederkehr (*Esbozo de cristología sistemática*, p. 392, *Mysterium Salutis*, III, 1, 382-506), en otro contexto: "En la teología occidental existe una peligrosa contraposición entre la cristología y el tratado de la Trinidad. El hecho de que sea precisamente ésa la persona de la Trinidad que se revela no tiene un valor teológico específico: protagonista de la encarnación y de la redención pudiera muy bien haber sido cualquiera otra persona de las personas divinas, y lo que más se aduce sobre el hecho de que fuese precisamente la persona del Logos la que se encarna son razones de conveniencia. En esta visión es secundario qué persona sale a nuestro encuentro en Cristo. Lo único que importa es que esa persona es de naturaleza y dignidad divinas. Pero así el acontecimiento Cristo pierde su relación con la vida del Dios trino; Cristo no es ya hombre específicamente en cuanto Hijo de Dios y su historia no es ya historificación de la relación intradivina y eterna de Dios como Padre e Hijo."

⁶ III, 3, 5 y 8.

⁷ Es una eterna historia de amor siempre nuevo entre el amante, el amado y el amor persona, vínculo de unión y abertura en el amor.

⁸ Entre creatura y creador. Aunque en cierto sentido todo permanece en el seno de la Trinidad en cuanto no hay un afuera de ella.

⁹ Dice W. Kasper (*op cit.*, 101): "El ser Dios de Dios consiste en la soberanía de su amor. Por eso se puede dar radicalmente sin destruirse. Precisamente al meterse en lo distinto de sí mismo se encuentra en sí mismo. Precisamente en el vaciamiento de sí muestra su condición de Dios. Por eso el ocultamiento es el modo como se manifiesta la gloria de Dios en el mundo.

¹⁰ Correspondiente al un solo Dios y una sola naturaleza divina. Cf. Dz 284; 429; DS 535; 801.

¹¹ Jn 3, 16s; Ga 4, 4.

¹² Mt 1, 20; Lc 1, 35.

humana, por así decirlo el término personal¹ de este obrar común, es sólo el Hijo. Justamente porque es personal no es común.² En otras palabras, toda la Trinidad hizo que la naturaleza humana se uniera a la persona del Verbo.

En cuanto hombre nace de una Virgen inmaculada, lo que indica que su único Padre es Dios y que se trata de un nuevo orden, una nueva generación de los hombres, contrapuesta a la de Adán. Nueva porque Dios se hace hombre y en él nos insertamos nosotros. Es la generación del hombre celeste, en que se ha restaurado la imagen y semejanza con Dios.³ Fue verdadero hombre pasible⁴ y mortal.⁵ Así lloró, tuvo hambre, se fatigó, conoció el sufrimiento y la muerte. Fue verdadero Dios, como lo vemos por su pretensión, por el testimonio del Padre, por sus milagros, y sobre todo por su resurrección, como nos lo dice la fe neotestamentaria cada vez más explícita. Cf. Mt 28, 19; Jn 1, 1ss.18; 20, 28; Rm 9, 5; 10, 13; 2Co 13, 13; Tt 2, 13; 2P 1, 1; 1Jn 5, 20. Es hombre para siempre.⁶ "Su reino no tendrá fin" (Dz 86; DS 150).⁷ Nos introduce a nosotros los hombres en el misterio de la vida trinitaria: el hombre, por gracia, está llamado a ser hijo adoptivo en el eterno Hijo natural de Dios.

3) La unión hypostática⁸

La fe nos dice que el uno y mismo Cristo es perfecto Dios y perfecto hombre. El concilio de Calcedonia del 451⁹ nos dice que a este uno y mismo Cristo hay que reconocerlo en dos naturalezas (después de la unión) sin mezcla y sin separación, que se conserva la diferencia y propiedad de cada naturaleza, que concurre en una persona e hypóstasis (subsistencia). El concilio de Constantinopla II del 553¹⁰ declara que la unión de ambas naturalezas es según la hypóstasis. Sólo por la consideración¹¹ se reconoce que hay dos naturalezas en la única persona.¹² El sínodo lateranense del 649 declara que la unión y diferencia de las naturalezas es substancial.¹³

¹ La unión se hizo en la persona y no en la naturaleza. Porque asumir es tomar sobre sí como propio y eso sólo lo puede hacer la persona.

² En este aspecto no se le aplica la categoría de obra ad extra.

³ 1Co 15, 42-49 (texto referido a la resurrección).

⁴ Cf. Dz 143; 429; 708; DS 293; 801; 1337. Algunos teólogos, para conjugar la pasibilidad con la felicidad de la visión beatífica en Cristo, dijeron que Dios, por milagro, suspendió el gozo durante la pasión. Según sentencia ordinaria, no hay incompatibilidad en la simultaneidad de ambas, porque Cristo era, a la vez, comprehensor (visión beatífica) y viator (caminante en esta tierra).

⁵ Aunque, al no tener pecado, no mereciera la muerte. Fue en todo consubstancial a nosotros, menos en el pecado.

⁶ Cf. Hb 7, 24.

⁷ Credo del concilio Constantinopolitano I. Cf. Lc 1, 33.

⁸ La unión hypostática es el centro de la economía de la gracia. Dios se dio al hombre en la Encarnación y toda la economía de la gracia no es sino el fruto y desarrollo de este don primero. Pero encarnación y pascua forman una sola unidad. La encarnación va a culminar en la pascua con la glorificación de la humanidad de Cristo.

⁹ Dz 148; DS 302.

¹⁰ Dz 216s; 219s; 226; DS 424; 428; 436.

¹¹ Cf. Dz 219; DS 428.

¹² Diríamos que las dos naturalezas se disciernen en Jesús por su actividad, etc.

¹³ Dz 259s; DS 506s. La diferencia es entre creatura y creador.

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

Por lo tanto, la unión no es en la naturaleza, lo que resultaría en una simple yuxtaposición o en una mezcla¹, sino en la persona² (en la hypóstasis) del Verbo. Esto es lo que se llama unión hypostática. Las dos naturalezas no son simétricas respecto a la persona del Verbo, porque el Verbo es su naturaleza divina y adquiere una naturaleza humana.³ Los Padres veían la doble consubstancialidad del único Cristo como muy importante para nuestra salvación: por un lado, si el mismo no era Dios, no nos salvaba (importaba que Dios muriera en la cruz); por otro lado, lo no asumido de nuestra naturaleza humana no era salvado. Cristo, aun como hombre es hijo natural de Dios y no adoptivo, porque la filiación no es una propiedad de su naturaleza sino de su persona.⁴ En Cristo adoramos lo humano en una única adoración a su persona.⁵ De la misma persona (sujeto)⁶ podemos decir lo divino y lo humano. Cuando del sujeto connotado con nombre humano, se dice lo divino o viceversa⁷, se habla de comunicación de propiedades o "idiomas".⁸ Así: este hombre es Dios; uno de la Trinidad murió en la cruz, etc.⁹ La madre de Jesús es madre de Dios¹⁰

El Verbo no vino a un hombre.¹¹ Eso sería adoptar un hombre. Antes de la encarnación en el seno de María no había hombre. La humanidad asumida recién fue creada

¹ La naturaleza divina es inmutable y además es propio de Dios salvaguardar lo otro, lo humano. En la Encarnación no hay una composición de forma y materia (como alma y cuerpo), porque la naturaleza divina no puede ser forma.

² Algunos escolásticos insisten en la expresión "según la persona" para distinguir esta unión de la que tienen los accidentes que también están "en" la substancia, "en" la persona.

³ Según Tomás (III, 3, 1, ad 3; cf. III, 2, 4), la naturaleza humana no constituye la persona divina simplemente (la naturaleza divina sí), sino solamente en cuanto se dice que es hombre.

⁴ Dz 311-315; 462; DS 612-620; 858. Cf. Jn 3, 16; Rm 8, 32. Cristo es Hijo de Dios no sólo según su divinidad, sino también según su humanidad, personalmente asumida por el Verbo.

⁵ Cf. Jn 20, 28; Flp 2, 10 (Is 45, 23); Dz 120; 221; DS 259; 431. Así el corazón de Jesús es adorado como el corazón de la persona del Verbo (Dz 1563; DS 2663). El considerar los sentimientos humanos del corazón de Cristo es un antídoto contra el monofisismo.

⁶ Por lo tanto, tiene que ser nombrada con sustantivos concretos (implican el sujeto), ya divinos ya humanos, y no con abstractos que connotan sólo la naturaleza.

⁷ Afirmar los términos concretos el uno del otro es profesar la unidad de la persona en Cristo. Por el contrario, afirmar los términos abstractos el uno del otro es sotener la unidad de la naturaleza y combatir a Calcedonia.

⁸ K. Rahner (*Curso fundamental*, 340), comentando esta comunicación de idiomas (propiedades), expresión de la unión hypostática, dice lo siguiente: "Cuando la doctrina ortodoxa de una encarnación descendente dice: este Jesús 'es' Dios, se trata sin duda de una verdad permanente de fe, si la frase se entiende rectamente; pero tal como la frase suena también puede entenderse de manera monofisita, o sea, herética. Pues en estas frases, que como tales están formadas y entendidas según reglas de comunicación de idiomas, nada señala explícitamente que este 'es' como cópula aparece y quiere ser entendido en un sentido totalmente diferente que las demás frases usuales con la misma (en apariencia) cópula 'es'. Pues si decimos: Pedro es un hombre, la frase significa una identificación real del contenido del sujeto y del nombre del predicado. Pero el contenido del 'es' en frases de la comunicación de idiomas en la cristología precisamente no se apoya en tal identificación real, sino en una unidad singular de realidades diferentes que guardan entre sí una distancia infinita, una unidad que no se da en ninguna otra parte y que es misteriosa en lo más profundo. Pues Jesús en y según su humanidad, que nosotros vemos cuando decimos 'Jesús', no es Dios, y Dios en y según su divinidad no 'es' hombre en el sentido de una identificación real. El $\alpha\delta\iota\alpha\rho\epsilon\tau\omega\varsigma$ (sin separación) calcedonense, que este 'es' quiere expresar (DS 302, Dz 148), dice lo que pretende de tal manera que no deja sentir su voz al $\alpha\sigma\upsilon\gamma\chi\upsilon\tau\omega\varsigma$ (sin mezcla) de la misma fórmula, y así la afirmación amenaza con ser entendida en forma 'monofisita', es decir, como una fórmula que identifica absolutamente el sujeto y el predicado."

⁹ Cf. Jn 1, 14; ICo 2, 8; Flp 2, 6-11. Véase Jn 3, 13.

¹⁰ Proclamado en el concilio de Efeso el año 431.

¹¹ Cf. Dz 215; DS 423.

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

por la misma ascensión.¹ Fue creada como propia del Verbo. Nunca existirá en sí como hombre aparte. Por eso más convenientemente hablamos de naturaleza humana (concreta, singular) que de hombre asumido, porque no es un otro (otra persona) sino algo otro en la persona misma del Verbo. Es decir, la persona del Verbo, que desde la eternidad existía en una condición divina, pasó a existir también en una condición humana, se humanó.² Y esa naturaleza humana pasa a existir sólo en la persona del Verbo (en ella se en-personaliza, se en-hipostasia), como naturaleza de ese sujeto. El que pudo crear, pudo también asumir una naturaleza diferente, sin dejar de ser el que era desde toda la eternidad.³ Esto es propio de Dios. Su naturaleza humana le es como instrumento unido⁴, pero con actividad propia⁵, incluida la libertad. La unión de lo divino y lo humano culmina en la resurrección, en que la carne adquiere la inmortalidad, en que resplandece la gloria.

Se ha distinguido, en Cristo, el concepto de persona respecto al de naturaleza.⁶ Naturaleza es lo que un sujeto es, lo que lo define, su esencia.⁷ La naturaleza tiene propiedades y se manifiesta en su actuar. La persona, en cambio está en otro plano; es lo que es en sí, aparte, entre las substancias racionales; es el sujeto que tiene y es una naturaleza racional.⁸ Naturaleza responde a la pregunta qué es, y persona a quién es. Según Boecio, persona es una substancia individual de naturaleza racional.⁹ La individualidad

¹La unión hipóstática comenzó desde el primer instante de la concepción del Verbo encarnado en el seno de la Virgen María.

² "La eterna relación del Hijo al Padre ha alcanzado forma humana en la historia de Jesucristo; en el hombre Jesús, el Hijo eterno está dirigido hacia el Padre... La relación de Jesús al Padre se despliega en la historia del desarrollo humano de Jesús y en su realización vital comunicativa, y -como se manifiesta a partir de Pascua- definitivamente en la donación de su vida" (Kessler, *Chistologie*, 436).

³ En expresión de K. Rahner, el que es inmutable en sí puede llegar a ser sujeto de una humanidad que crea como suya..

⁴ González Faus traduce la expresión escolástica coniunctum por "intrínseco". Así el ser humano de Jesús puede producir lo que es propio de Dios (Tomás, *In III Sent*, d. 19, 1, 1 ad 1). Jesús perdonaba los pecados como hombre, aunque los perdona por ser Dios.

⁵ La naturaleza humana de Jesús de tal manera era instrumento de la divinidad, que se movía por su propia voluntad (Tomás, *Suma*, III, 18, 1; cf. III, 19, 1).

⁶ La persona se distingue de la naturaleza como el principio que obra (*principium quod*, sujeto) del principio en virtud del cual la persona existe y obra (*principium quo*).

⁷ Naturaleza, más precisamente designa la esencia vista como principio de actividad.

⁸ Dice González Faus (*Ib.*, 420): "K. Barth traduce la hypóstasis como existencia independiente. La enhypostasía significa que Jesús no tiene existencia humana independiente de Dios: el fondo de su ser no es afirmación independiente de sí. Hasta el punto que sólo en cuanto Hijo de Dios es un hombre real." Porque es totalmente de Dios, es totalmente para los demás (proexiste). En ese sentido culmina en Jesús lo personal humano. Acota González Faus (*Ib.*, 417): "... la subsistencia [persona] nunca puede concebirse al margen de la naturaleza a la que hace subsistir, como si ella tuviera de sí misma cualidad o *quidditas* que la determine. La subsistencia del Logos queda entonces renovada por la Encarnación de tal manera que, como ya hicimos notar, el 'Hijo' de nuestra fórmula trinitaria ya no es simplemente el Logos preexistente, sino para siempre Jesucristo." Hypóstasis y subsistencia (en la época patristica y medieval) equivalen a persona.

⁹ Por lo tanto, la noción analógica de persona implica: substancialidad, intelectualidad e incomunicabilidad. Pero el concepto de persona ha cambiado, como lo vemos en la época actual. Según González Faus (*op. cit.*, 462), "buena parte de lo que en lenguaje moderno pertenece al mundo de la personalidad no es transportable sin más al campo de la hypóstasis antigua (...), sino que pertenece al campo de la antigua physis." Y antes este autor había dicho (*op. cit.*, 455 n. 18): "persona (actualmente) suele designar, entre nosotros, al ser humano, en cuanto capaz de labrar su propio ser en la libertad, la responsabilidad y el amor." Según K. Rahner y H. Vorgrimler (*Kleines theologisches Wörterbuch*, s.v. Person), actualmente, ser persona es poseerse a sí mismo como sujeto en una relación consciente y libre a la realidad como un todo y a su fundamento infinito y fuente, Dios. El concepto dogmático está conectado con éste, pero no es idéntico. Toma un aspecto como lo formalmente característico de la persona: "su subsistencia, es decir, la propiedad en virtud de la cual un ser espiritual concreto se pertenece a sí mismo (en cuanto lo hace) en una total inmediatez; la total y final auto-

comporta el ser en sí, la independencia. Y la naturaleza humana de Cristo, aunque sea concreta y tenga propiedades que la individualizan, no está en sí, sino que es del Verbo y sólo subsiste en él. A la pregunta por qué la naturaleza humana de Cristo no puede ser una otra persona, los escotistas dicen que es por no ser independiente, porque existe en una persona divina. Según la teoría tomista que distingue realmente entre esencia y existencia, porque no tiene existencia propia sino que la persona divina del Verbo le comunica su acto propio de existencia.¹ En la actualidad, K. Rahner ha profundizado en lo humano de Jesús. Según este autor², que lo humano sea asumido (la potencia obediencial) es justamente la

incesión; lo que inalienablemente posee esta naturaleza espiritual o lo que lo hace un tal poseedor." Así el Logos es la *persona* de esta naturaleza, es decir, es su último portador, sustentador y poseedor; y esta naturaleza humana no es ella persona en el sentido escolástico. Esto no hace a la humanidad de Jesús menos personal en el sentido actual de la palabra. Es lo contrario. Se en-hypostasia en el Logos. Refiriéndose al concepto de persona en la Trinidad añade este artículo: "lo característico de la persona en sentido moderno (presencia a sí mismo como una iluminación interior del propio ser, libertad) sólo es posible que exista una sola vez en las tres divinas personas."

¹ Siguiendo la síntesis de Ph.Kaiser *Die Gott-menschliche Einigung in Christus als Problem der spekulativen Theologie seit der Scholastik* (Münchener theologische Studien, II, 36), München 1968, pp.307-322) podemos decir:

a) La tradición escotista. La escuela franciscana (crístología de la separación) quiere ser calcedonense. Ve un abismo insuperable entre Dios y los hombres, en relación a la concepción del Ser. Lo distintivo del ser creatura no es la composición interna del ser a partir de dos fundamentos metafísicos diferentes (esencia y existencia) sino el haber sido sacado de la nada y de la causa primera. El ser creado se define en el horizonte de la nada y de la omnipotencia creadora de Dios. En la Encarnación sucede lo increíble en relación a este abismo. Dios asume una naturaleza humana en la personalidad del Hijo de Dios. Esta unidad en la hypóstasis del Verbo no se funda en la unidad del existir; no viene por una mutación de la naturaleza humana sino por una relación a otro. Solamente se le regala una "adición". Esto antes era desconocido y ahora es inconceptualizable. Algunos dicen que esta relación es substancial y otros que ella es accidental. Por esta relación la naturaleza humana de Cristo no pierde nada en ser real; sólo pierde su independencia, es decir, ser persona. Pero ser persona es sólo una determinación negativa. Algunos autores posteriores quieren entender el ser persona como algo positivo, como la totalidad e integridad, pero la persona no añade ser real más allá de lo de la naturaleza. Así la Encarnación se realiza, no por eliminación de algo del ser real, sino por donación (aditiva) de algo nuevo, de la unión. Quieren defender la integralidad de la naturaleza humana de Cristo. A ella no le puede faltar ni una parte del ser real ni la existencia finita. El no tener un "ser persona" limitado es la ganancia de una nueva, única y sobrenatural relación. Algunos llegan a hablar de un hombre asumido, lo que siempre es difícil armonizar con la unión. El punto central de esta escuela es que la relación de unión es indecible e incomparable. Es una unión substancial y personal, aunque no sea en un existir. En el fondo el Logos divino y la naturaleza humana permanecen el uno junto al otro. La unión salutífera permanece en el ocultamiento de lo indecible.

b) La tradición tomista. Es una Crístología de la unión. El mundo lleva en sí mismo el ser creatura, en su propia estructura del ser. El ser finito participa del ser infinito. Por tanto, el ser creatura puede ser expresado en conceptos filosóficos, en la composición del ser por esencia y existencia. Desde aquí se puede remontar filosóficamente al creador. Con esta filosofía se puede expresar fundamentalmente la unión hipostática, lo que no es desvelar el misterio sino decirlo. La unidad personal en Cristo es interpretada por la unidad en el existir. Es Dios y hombre, pero hay una sola existencia, la del Verbo de Dios. Por lo tanto la naturaleza divina y humana existen a través del mismo acto de existencia. Si hubiera dos actos de existir, la unión, en el mejor de los casos, sería accidental. Fundamental en esta teoría es que el ser finito es una participación del ser infinito, por lo tanto, lo finito puede ser inmediatamente actuado por lo infinito. La mayor carencia de esta teoría es la eliminación de la existencia humana de Cristo.

² *Schriften zur Theologie. IV: Neuere Schriften*, Köln 1964, 4a ed., pp. 139-155. Dice González Faus (*Ib.*, 461) dice: "Jesús es el hombre Absoluto, y lo es porque es el hombre para los demás; y lo es porque es el hombre de-Dios y para Dios". "Ahora bien, Dios es amor: las subsistencias en El son referencia pura, consisten en la pura realidad de la recepción y el don. De este modo el ser humano encuentra en Jesús la afirmación absoluta de sí en la entrega de sí" (*Ib.*, 460s). "Con ello su existencia humana es la revelación de que Dios es para los hombres y de que el hombre, en lo más profundo de su ser, es un ser para Dios" (*Ib.*, 466). González Faus había dicho antes (*op. cit.*, 458s). "La subsistencia [ὑποστάσις] divina alude, por tanto, al modo como es real lo humano, todo lo humano, en Jesús. Lo que nos dice de El es: a) que lo humano no es real en El del modo contingente y limitado como es real en todos los demás individuos, los cuales son fortuitos o contingentes respecto a la especie. En Jesús lo humano se hace real de un modo absoluto; y b) a la vez nos dice que lo humano no es real en Jesús en la forma autoafirmativa y autoposesiva como es real en todos los demás hombres, sino en la forma referencial de la recepción y de la entrega de sí."

perfección más allá de todo lo que el hombre puede esperar. Así la naturaleza humana de Cristo es más perfecta que la nuestra (en el orden de la gracia estamos llamados a la filiación adoptiva). Nosotros salimos de nosotros mismos (éxtasis), pero volvemos a caer sobre nosotros mismos: es nuestro propio repliegue. La naturaleza humana de Cristo, en cambio, se enpersonaliza en el Logos. Y así por ser *de Dios* es totalmente *para otros* (sin autorrepliegue): pro-existe.

4) La naturaleza humana de Jesús

a) Santidad y gracia

Cristo no sólo no tuvo pecado¹, sino que fue santificado por el Padre y enviado al mundo.² Su vida está llena del Espíritu.³ Es llamado 'el santo'.⁴ Permanecerá santo para siempre.⁵ Esa santidad irradia.⁶ Una vez glorificado ejerce en plenitud su poder vivificante.

Gracias a la ascensión hipostática por el Verbo y mediante la operación del Espíritu Santo, la humanidad de Cristo es santa con santidad substancial.

Según Gregorio de Nacianzo († 390): "Ha sido ungido (Cristo) a causa de su divinidad; ésta es la unción de su humanidad; ella santifica no por la operación como en los otros ungidos, sino por la entera presencia de Aquel que unge."⁷ Cirilo de Alejandría (†444) aclara: "Cristo fue ungido, no como los otros santos y reyes, sino porque el Verbo se hizo carne."⁸ Juan Damasceno († antes de 754) nos concluye: "El (Cristo) se ungió a sí mismo, es decir ungiendo, en cuanto Dios, su cuerpo mediante su divinidad, pero ungido como hombre....Finalmente, la unción de la humanidad es la divinidad."⁹

La santidad es un atributo de Dios que evoca su trascendencia. Puede haber una cierta comunicación de esta santidad en la obra creada. Así una creatura es santa en el orden del ser cuando está consagrada a Dios; es santa en el orden de la operación cuando vuelve a Dios por su actividad virtuosa. Pero Cristo es santo en su humanidad en forma eminente, que sobrepasa toda santidad humana. Santidad "substancial" es la consagración, la "unción" de la naturaleza humana de Cristo (de toda su substancia: cuerpo y alma) por su unión inmediata (gracia de unión) a la persona del Verbo. La unión hipostática es unión substancial de la naturaleza humana a la naturaleza divina en la persona preexistente del

¹ Jn 8, 46; Hb 4, 15; 1P 2, 22; 1Jn 3,5; Dz 148; 291; DS 301; 556.

² Jn 10, 36.

³ Cf. Is 11, 1-3; 42, 1; 61, 1.

⁴ Mc 1, 24; Lc 1, 35; Jn 6, 69; Hch 3, 14. Ap 3, 7. Cf. Hch 4, 27.30.

⁵ Hb 7, 26.

⁶ Jn 1, 14.16.

⁷ Or 30, 2, PG 36, 132.

⁸ IV in Joan, 29.

⁹ De Fide Orthod, III, 3.

Verbo. De ahí el nombre de santidad substancial que se contrapone a la participación sobrenatural accidental que se da en la gracia santificante (gracia habitual) y en la visión beatífica. Se atribuye al Espíritu Santo porque tanto la obra de la Encarnación como la santificación es atribuida a El.

Se ha podido comparar esta consagración (santidad substancial) a una unción para destacar la compenetración íntima de la humanidad por la divinidad. La unión hipostática que confiere esta santidad substancial, tiene un carácter del todo sobrenatural, es la gracia de unión. Si se considera la personalidad divina como dada a la naturaleza humana, la gracia de unión es un don increado. Si se considera la humanidad de Cristo como elevada pasivamente a la hypóstasis divina y en relación real de unión con Dios, la gracia de unión representa entonces un don creado.¹

Cristo no sólo no pecó, sino que era impecable. Los tomistas y muchos otros estiman que la razón de esto es la unión hipostática. Es incompatible con la santidad divina que una persona divina sea el sujeto responsable de un solo pecado. Para los escotistas la impecabilidad de Cristo proviene solamente de la visión beatífica, que tiene ya en esta vida. La ausencia de toda inclinación al mal en Cristo estaría relacionada a su santidad eminente, a su concepción inmaculada, a su grado supremo de virtud. Con todo, Jesús sufrió la tentación.² Según Lc 4, 13, el diablo lo dejó hasta un tiempo oportuno. Hb 2, 18³ nos dice que fue probado, y la pasión parece haber sido esa prueba.⁴ Fue probado en todo, a semejanza nuestra.⁵ En la agonía del huerto vemos la lucha que provocó la prueba. Finalmente, Cristo llevó sobre sí nuestros pecados⁶, y así Pablo llega a decir que fue hecho pecado (2Co 5, 21).⁷ Pero no asumió nuestros pecados como propios, en el sentido de que el mismo se

¹ Tomás III, 2, 10(cf. III, 6, 6) dice: "Si se entiende por gracia la misma voluntad de Dios que hace algo gratuitamente, la unión de la encarnación se hizo por gracia, como también la unión de los santos a Dios por conocimiento y amor. Pero si se llama gracia el mismo don gratuito de Dios, el mismo estar unida la naturaleza humana a la persona divina puede llamarse así cierta gracia, en cuanto se realizó sin ningún mérito precedente; pero no de modo que sea una gracia habitual mediante la cual se hace la unión." No es un medio en la asunción de la naturaleza humana.

Dice J. Alfaro (*Las funciones salvíficas de Cristo como revelador, Señor y sacerdote*, p. 551s, en *Mysterium Salutis* III,1, pp. 507-569) lo siguiente: "Puesto que el Verbo es persona por su origen eterno del Padre, todo Cristo, en su divinidad y en su humanidad, recibe su ser personal del Padre; la misma relación subsistente que constituye la persona divina del Hijo de Dios vincula la humanidad de Cristo con el Padre: esto quiere decir que el hombre Jesús es Hijo de Dios. La unión hipostática pertenece a la gracia increada de Cristo; por ella es comunicada al hombre Jesús la filiación divina y Dios se da a él como Padre suyo. No incluye mutación real alguna en la persona del Verbo; pero comporta una determinación interna y sobrenatural de la humanidad de Cristo, por la cual ésta queda asumida por la persona del Verbo. ... Sin la interna transformación divinizante de la humanidad de Cristo, la encarnación se convierte en una fórmula vacía. La asunción hipostática, que resulta de la gracia increada de la unión, contiene en sí fundamentalmente toda la gracia creada del hombre Jesús y de todos los hombres. La humanidad de Cristo, elevada por el Verbo al orden de la divina filiación, está internamente ordenada hacia Dios Padre... Por la encarnación Dios se hace Padre del hombre Cristo y en él se hace Padre de todos los hombres. Toda comunicación sobrenatural de Dios a la criatura intelectual y al mundo pasa por la encarnación (comunicación suprema, porque es la comunicación del mismo ser personal divino) y está ya radicalmente realizada en la asunción hipostática de la humanidad de Cristo."

² Mc 1, 13par. Las tres tentaciones puestas por Mt y Lc dan el sentido de las diversas tentaciones que sufrió Jesús y de los lazos que se le tendieron. Según Tomás (III, 41, 1 ad 3), la tentación por el enemigo, fue solo por sugestión externa. No había connivencia interna. Sentir aversión a la muerte no era pecado, porque es según la naturaleza.

³ Cf. Lc 22, 28.

⁴ Hb 5, 7s.

⁵ Hb 4, 15.

⁶ Cf. Jn 1, 29.

⁷ Cf. Rm 8, 3; Ga 3, 13.

convirtiera en pecador, sino, por compasión, como cabeza para borrarlos.¹ Así como el médico asume la enfermedad de un paciente.

Cristo también tiene santidad habitual por su plenitud de gracia santificante, virtudes y dones.

Santidad habitual es la que corresponde a la gracia habitual (santificante). Gracia habitual es un don interno permanente por el que la creatura se hace partícipe de la naturaleza divina. Virtud infusa es un don interno, permanente, por el que la facultad activa creada se hace capaz de obrar según la participación en la naturaleza divina. La virtud infusa se diferencia de la gracia habitual en que esta última perfecciona inmediatamente la substancia espiritual creada, mientras que las virtudes infusas perfeccionan las facultades activas de esa substancia espiritual en orden a su obrar. Los dones del Espíritu Santo son disposiciones permanentes sobrenaturales mediante las cuales las facultades activas creadas se hacen dóciles respecto al influjo del Espíritu Santo.

La gracia de unión hace santa a la naturaleza humana, pero no la cambia en su esencia ni en las propiedades que de ella se desprenden. Por lo tanto, la inteligencia y voluntad humanas de Cristo, dejadas a sus propias fuerzas son incapaces de alcanzar el misterio de su vida íntima. Para eso se necesita que la naturaleza humana sea elevada por la gracia habitual. Y ciertamente no se puede admitir que Cristo, el Hijo de Dios por naturaleza, esté desprovisto de este conocimiento y de este amor sobrenatural. Además, Cristo es mediador entre Dios y los hombres y, por eso, tiene que poseer una gracia capaz de irradiar sobre los demás.² Pero no basta con la gracia habitual, que afecta la esencia del alma; tienen que ser elevadas también las potencias mediante las virtudes infusas. Las virtudes son como derivaciones necesarias de la gracia³ Lo mismo de las virtudes se dice respecto a los dones del Espíritu en Cristo. El alma de Cristo era perfectamente movida por el Espíritu, luego tenía esos dones que hacen a las potencias del alma naturalmente aptas para ser movidas por el Espíritu.⁴ La gracia capital de Cristo (cabeza), que se nos comunica a nosotros, es la misma gracia habitual de El. Desde el primer instante de la Encarnación tuvo la gracia habitual en plenitud.

b) Libertad humana.

Diversos herejes se esforzaron en negar la libertad humana de Cristo para evitar la posibilidad de conflicto con la voluntad divina, el pecado. Y así negaron que tuviera alma humana, "naturaleza humana", una voluntad y una operación correspondiente. Sólo operaba activamente el Verbo, siendo la humanidad simple pasividad. Pero una naturaleza humana sin actividad, realmente no es naturaleza. El concilio de Constantinopla III del 680/1 dice en su dedicatoria al emperador: "en efecto, no hay nada que constituya la perfección de la substancia humana sino la voluntad esencial mediante la cual la fuerza de la

¹ Exactamente por ser justo podía morir por los injustos (1P 3, 18).

² Cf. Jn 1, 14.16; Rm 5, 15-21. Véase Tomás, III, 7, 1. La gracia de unión no hace superflua la gracia habitual, porque la primera se sitúa en la línea de la persona y la segunda en la línea de la naturaleza.

³ III, 7, 2. Según Santo Tomás, Cristo no poseyó la fe, ni aspectos de la esperanza (dada la visión beatífica), ni la virtud de la penitencia (*In IV Sent*, d. 14, 1, 3).

⁴ III, 7, 5.

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

autodeterminación (libertad) está grabada en nosotros." Este concilio declara¹ que en Cristo hay dos voluntades naturales, la divina y la humana², con sus respectivas operaciones naturales³, sin división y sin mezcla. "Cada forma [naturaleza] obra lo que le es propio en comunión con la otra⁴: el Verbo opera lo que es propio del Verbo y la carne ejecuta lo que es propio de ella." Su querer humano no se opone al querer divino, sino que le está sujeto. Y así como su naturaleza humana no queda suprimida al ser divinizada, así tampoco queda suprimido su querer humano al ser divinizado, sino más bien salvaguardado.

Si Jesús no hubiera tenido voluntad libre, no habría sido perfectamente hombre. Esto era muy importante para nuestra salvación, porque a través de la voluntad libre entra el pecado (y con él la muerte)⁵, y lo que no ha sido asumido por Cristo, no ha sido salvado. Era conveniente, por lo demás, que la reparación fuera verdaderamente libre, porque el pecado vino por abuso de libertad. Más aún, contrapuesto a la desobediencia de Adán, Cristo vino para hacer la voluntad del Padre, se hizo obediente hasta la muerte.⁶ Máximo el Confesor (†662) muestra que la oración del huerto (Mc 14, 36par), como una sola plegaria, desde el comienzo es aceptación de la voluntad del Padre, aunque se exprese en dos tiempos. Y así aparecen en ella la voluntad del Verbo que es la misma del Padre⁷ y la voluntad humana de Jesús, "lo que yo quiero." Es una aceptación de su voluntad humana respecto a la voluntad del Padre. Con su sacrificio nos mereció la salvación⁸ y para merecer necesitaba ser libre.⁹

Libre es el ser racional que es dueño de su acto, es decir, que opta, que elige. Para ser libre no basta con la inmunidad de la coacción externa (por lo tanto, con la propia espontaneidad), sino que también debe estar inmune a todo lo que necesariamente lo determine a algo (determinado) en su interior (libertad de necesidad interior). Así, por ejemplo, Dios no es libre para amarse a sí mismo; tampoco lo son los bienaventurados para amar a Dios, Bondad Suma, porque la voluntad no puede no seguir lo que se le muestra totalmente como bien. Según la definición molinista, libre es la voluntad que teniendo todos los prerrequisitos para actuar, sin embargo, puede no actuar. Según otra definición, libertad

¹ Dz 291s; DS 556.

² La voluntad, para nosotros, es el apetito que sigue al conocimiento intelectual.

³ La voluntad humana libre es una facultad de la naturaleza, aunque el modo de actuación (el hecho de querer) dependa de la persona. Según las categorías de la antigüedad, el libre querer y obrar dependen inmediatamente de la potencia de naturaleza y mediatamente de la persona, que es la responsable. Así el operar es propio de la persona, pero según (mediante) la naturaleza (Tomás, III, 19, 1 ad 3 y 4). La persona (=sujeto) actúa a través de la naturaleza. Si alguno por persona actualmente entendiera algo más que el sujeto y así implicare su subjetividad libre, etc., habría que advertirle que no fue definido en ese sentido el dogma.

⁴ Según el sínodo de Letrán del 649 (Dz 268; DS 515), se puede hablar de una operación divino-humana (teándrica) en el sentido de que es doble. Así los milagros.

⁵ Rm 5, 12ss; 6, 23; 7, 13; St 1, 15.

⁶ Jn 4, 34; 5, 30; 6, 38; 10, 18; 14, 31; 18, 11; 19, 30; Rm 5, 19; Flp 2, 8; Hb 5, 8; 10, 7.9, etc.

⁷ La voluntad de Dios es una (Dz 78; 254; 296; 343; 461) porque corresponde a la una naturaleza, aunque poseída de diversos modos por las personas divinas.

⁸ Dz 790; 799; 820; DS 1513; 1529; 1560.

⁹ Fue condenada como herética la tercera proposición de Jansenio en 1653: "Para merecer y desmerecer en el estado de naturaleza caída no se requiere en el hombre la libertad de necesidad, sino que basta con la libertad de coacción" (Dz 1094; DS 2003).

es la indiferencia dominadora de la voluntad respecto a un objeto que no es bueno bajo todos sus aspectos.¹

Explicaciones teológicas.

El problema radica en cómo coordinar la impecabilidad de Cristo y su visión beatífica², por un lado, con su libertad de elección frente a la voluntad y precepto del Padre, p.e. de morir, por otro lado. Primeramente, ¿hubo precepto del Padre y tuvo Jesús libertad respecto a él? Algunos dicen que Cristo obedeció un precepto riguroso del Padre.³ Pero precepto no se opone a libertad psicológica, sino que la supone. Y la obediencia no disminuye el mérito (Cf. Tomás, II IIae, I04, I ad 3). Así fue igualmente meritoria toda su vida, aun lo que caía bajo los mandamientos de la ley natural.

En segundo lugar, ¿cómo se compagina esa libertad con su impecabilidad, y con el necesario amar a Dios (propio de la visión beatífica), con el que están indisolublemente conectados los preceptos estrictos?⁴ Según P. Galtier⁵, la impecabilidad proviene radicalmente de la unión hipostática, como dicen los tomistas, pero se concretiza (cf. escotistas) a través de gracias eficaces que da Dios, como en el caso de la Virgen María. Por lo tanto, de hecho siempre va a obedecer el precepto, dadas las gracias eficaces, las que provienen de una exigencia de la unión hipostática.⁶ Pero su voluntad es libre psicológicamente (no moralmente), como la de cualquier hombre bajo una gracia eficaz, que es la gracia que Dios da y de la que sabe, por su ciencia de los futuros y futuribles libres⁷, que con ella el hombre de hecho va a cooperar libremente. Dejada así a un lado la impecabilidad, el problema lo ve Galtier en relación a la visión beatífica. Si ve a Dios y ve que este precepto está conectado necesariamente con su fruición, ¿cómo va a tener libertad de poder no obedecerlo? Galtier responde que, para que la voluntad actúe necesariamente (sin opción libre), se tiene que tratar de un objeto que sea bueno bajo todos sus aspectos. No así Cristo, quien es viator⁸ (pasible). Además de la visión beatífica tiene las ciencias infusa y

¹ El libre albedrío (libertad de opción) es un gran misterio para nosotros, porque nuestras categorías causales son más bien de tipo mecánico (véase, por ejemplo, la definición molinista de libertad). Pero, más allá de toda explicación, la agonía del huerto deja muy en claro la libertad de Jesús.

² Según Rahner, fue intuitiva, inmediata, pero no beatífica.

³ Algunos autores afirman que no hubo precepto del Padre, al menos riguroso. En apoyo de esta sentencia traen textos como Mt 26,53. Jesús habría tenido el libre albedrío como los bienaventurados respecto a lo que no está intrínseca y necesariamente conectado con el amor (fruición) de Dios, Sumo Bien, como el libre albedrío de Dios respecto a las creaturas. Cualquier acto de Cristo daba gloria infinita. Pero la voluntad de Dios, aunque no fuera precepto, ¿no era moralmente obligante para la libertad humana de Jesús, el santo? Por otro lado, ¿pueden interpretarse todos los textos en que Jesús habla del mandato de su Padre o en que el N.T. habla de la obediencia de Jesús, en un sentido más amplio y análogo, que no implique un verdadero precepto? Finalmente, otros teólogos hablan de un precepto del Padre en cuanto a la substancia, a lo fundamental de la obra de la redención, pero no respecto al cómo, al cuando, etc. Jesús habría sido libre y merecido, gracias a esto segundo. Pero entonces no nos habría merecido la redención por su muerte, sino por las circunstancias de ésta. ¿Estaría bien interpretado, p. e. Flp 2,8?

⁴ Algunos teólogos dicen que, si Jesús era libre in sensu diviso, es decir, su facultad humana respecto a un objeto que no está intrínseca y necesariamente conectado con el fin último (y la conexión mediante el precepto del Padre es extrínseca), mirando al conjunto (al precepto), in sensu composito, de hecho no podía no obedecer. ¿Es esto realmente ser libre?

⁵ *De incarnatione ac redemptione*, ed. nova, Paris 1947, p. 313ss.

⁶ Según otros, la voluntad humana de Cristo se vuelca libre y totalmente hacia la voluntad del Padre en el mismo momento de su unión con el Verbo, porque sólo subsiste en el modo filial del Logos.

⁷ Futurible libre es lo que el hombre de hecho haría libremente si se lo pusiera en tales circunstancias.

⁸ Caminante.

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

adquirida, y bajo estas dos ciencias se le muestran aspectos, p. e. de su pasión, que parecen malos. Y así la voluntad como naturaleza que apetece el bien (no como facultad libre) tiende a huir frente a ellos. Pensemos en la agonía del huerto. El que la pasión no aparezca como buena bajo todos sus aspectos, es lo que permite, a pesar de la visión beatífica¹, que la única voluntad humana de Cristo permanezca libre ante ella.

Por último, si alguno adoptara la concepción de K. Rahner, que reemplaza la visión beatífica por una visión intuitiva de Dios, propia del Hijo, no se ve que haya obstáculos para su libertad bajo este aspecto. En este caso, la opción puede ir acompañada por deliberaciones con aspectos no claros y con inquisición, lo que no implicaría "imperfección". Jesús en progresivo esclarecimiento de su misión (explicitación de lo que ya estaba), a través de las profecías del A.T., iluminaciones, etc., iría optando y en esas opciones (al modo humano siempre acertadas) iría cada vez descubriendo mejor el camino concreto del Padre.²

En todas estas reflexiones, para enfocar siempre bien el problema, hay que recordar que la voluntad del Padre es la misma voluntad del Verbo en la única naturaleza de Dios, que la encarnación es obra de la libertad divina, y que la libertad humana de Cristo no es la de una persona humana que obedece a la persona divina, sino que es la libertad humana de la persona del Verbo. Y en este misterio del único Dios y de la única persona de Cristo, se centra mejor el problema de las aparentes incompatibilidades.

Saliéndome ya de este problema, quisiera añadir otra reflexión sobre la libertad. Antes hemos definido la libertad como libertad de opción, de libre albedrío, de poder hacer una cosa u otra. ¿Pero es ése el fondo de la libertad? Si la libertad se define como autoposesión, integralidad, como ser uno mismo, como inmunidad de toda tendencia no coincidente con el yo auténtico de uno mismo, ¿no sería Dios al amarse a sí mismo (necesariamente, según el concepto de libertad de opción) el ser más libre? Digamos lo mismo de los bienaventurados en su amor a Dios. Es una libertad exterior e interior de espontaneidad.³ En ese sentido, Jesús es el hombre más libre, porque por la unión hypostática es, del todo gratuitamente, la realización más alta del hombre, cuyo ser sólo tiene sentido en la unión a Dios. En este marco, el libre albedrío, la opción, sería, en cierto sentido, un medio (en cuanto estamos en camino) para ir alcanzando esa libertad más profunda de

¹ El que uno conozca de antemano lo que va a realizar, por profecía o sabiéndolo mediante visión beatífica, no suprime que ese acto sea realizado con libertad, porque la profecía y la visión son una antelación de lo que libremente va a suceder. Si fuera libremente a elegir otra cosa, cambiaría entonces la profecía y la visión, y no al revés.

² No he enumerado todas las posiciones sobre la libertad de Cristo y su compatibilización con las otras verdades, pero sí he seguido un hilo de argumentación que me parece importante. Creo que todas estas posiciones tienen algo de verdad, pero más me convence la de Galtier, que quizás podría ser complementada por la de Rahner. Por eso éstas van en el texto. K. Rahner en su *Curso fundamental de la fe (Introducción al concepto de cristianismo)*, 2a ed., Barcelona 1979, p. 336s) afirma, entre otras cosas, lo siguiente: "En correspondencia con la 'no mezcla' de las naturalezas, el influjo físico activo del *Logos* en la 'naturaleza' humana de Jesús en principio no ha de pensarse en forma diferente que la intervención de Dios en una criatura, lo cual se olvida con frecuencia en una piedad y teología con color monofisita, por cuanto la humanidad de Jesús se piensa en manera demasiado cosificada como 'instrumento' que es movido por la subjetividad del *Logos*. Por la 'no mezcla' de las naturalezas y la totalidad intacta de la naturaleza humana se mantiene ('contra los monoteletas') o se logra siempre de nuevo (contra una devoción y teología con sabor monofisita, donde se olvida una y otra vez la auténtica subjetividad del hombre Jesús también frente a Dios) la idea de que la naturaleza humana de Jesús es una realidad creada, consciente y libre, a la que (por lo menos bajo el concepto de una voluntad creada, de una *enérgeia* creada) se concede una 'subjetividad' creada, la cual es distinta de la subjetividad del *Lógos* y se contrapone a Dios con una distancia de criatura (obediencia, adoración, limitación del saber)."

³ Es la libertad de los hijos de Dios, que se opone a la esclavitud del pecado, etc.. Cf. p. e.: Jn 8, 32.36; Rm 6, 18.22; 8, 21; 2Co 3, 17; Ga 4, 31-5, 1.13; 4, 31; St 1, 25; 1P 2, 16.

espontaneidad. Por algo se dice que el pecado no es un uso sino un abuso del libre albedrío, porque éste está para el ser y no para su negación. De esta libertad de espontaneidad, que en el cielo se traduce en la necesidad de amar a Dios, aquí no se ha tratado, porque hablábamos de la libertad de Cristo terreno, que fue consubstancial a nosotros en este mundo, que mereció, que redimió nuestro libre albedrío. Por eso tratamos del libre albedrío de la voluntad humana de Cristo, imagen, por lo demás, del libre albedrío de Dios al crearnos y redimirnos.¹

Volviendo, finalmente, a lo anterior y más allá, por así decirlo, de la libertad de opción y de la de espontaneidad, a la que acabo de referirme, nuestra libertad es fundamentalmente la facultad de tomar una decisión, opción, definitiva sobre uno mismo, de autodisponer de sí para siempre. No se trata de la opción siempre recurrente que puedo ir cambiando cada vez. Porque el dinamismo profundo de la libertad, abarcando toda la vida en forma integradora, va a alcanzar lo definitivo. Normalmente no sabemos cuándo hemos tomado una opción definitiva. Como el hombre que de repente deja el vicio porque hizo una opción más profunda, que antes muchas veces en vano había querido hacer, pero todavía no sabe si la profundidad a que llegó abarca toda circunstancia posible. Así puede el cristiano, por gracia de Dios, entregarse definitivamente y confiadamente en las manos misteriosas del Padre Dios. Esto implica un gran acto de amor incondicional. La libre opción definitiva no puede ser deshecha con el cambio de las circunstancias, porque está por encima de ellas, justamente porque es libre. Pero el cristiano (salvo el confirmado en gracia) no sabe cuándo la hace. A las personas muy santas el bien se les va haciendo connatural, dando la impresión de que hubieran tomado una opción definitiva y que el resto de su vida fuera una floración de ella. Yendo al caso de Jesús, de su relación única con el Padre, esta opción definitiva es la que tuvo desde el comienzo, y que, por su radicalidad, corresponde a la impecabilidad. Esta opción se actualizaba (y crecía) a medida en que se iban sucediendo las diversas circunstancias y el cielo para nosotros sería la interiorización de nuestra consciente opción definitiva tomada por gracia.

¹ Algún autor moderno atribuye al Cristo terreno sólo la libertad de espontaneidad. Cf. p. e. Ch. Moeller, *Le chalcédonisme et le néochalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VI^e siècle*, p. 174, en A. Grillmeier y H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart I: Der Glaube von Chalkedon*, 2a ed., Würzburg 1962, pp. 637-720 (habla de Máximo el Confesor); A. Durand, *La liberté du Christ dans son rapport à l'impeccabilité*, NRT 70(1948) 811-822 (trae algunas citas de Agustín). "De otra manera, por tanto, en él no había voluntad libre, ¿y no había tanto más cuanto menos podía servir al pecado?" (Agustín, *De praed. sanct.* XV, 30, PL 44, 982). "Ni dejarán tampoco los bienaventurados de tener libre albedrío. Al contrario, será más libre este albedrío en cuanto sea liberado: desde el deleite de pecar hasta alcanzar el deleite indeclinable de no pecar" (*De Civ. Dei*, XXII, 20, 3).

Dice Sesboüé (*Jésus-Christ l'unique*, I, 184) a propósito de Agustín respecto a la creación: "Esta libertad inicial del hombre es fundamentalmente orientación hacia el Bien, la Justicia y la Caridad, es decir un amor a Dios y a los demás que comporta a la vez una preferencia dada, don de sí y desapropiación de sí mismo. Ella pasa por la ratificación efectiva del deseo de Dios que nos ha sido dado por la creación y la vocación. Mientras más ella crece, más es espontánea, más ella llega a ser delectación y felicidad, más ella excluye la hipótesis del pecado, más ella se acerca a la necesidad, que es propia de la libertad divina y llega a ser el don de la libertad de los elegidos. En definitiva, la libertad es la caridad. Este es entonces el sentido en el que hay que comprender el célebre adagio agustiniano: **Ama, et fac quod vis!**. Ama y haz lo que tú quieras!. No debemos identificar, pues, la libertad así definida con el poder de elección, o libre arbitrio, que es el colorario necesario de una libertad en devenir. Muy a menudo nosotros confundimos la esencia de nuestra libertad con la experiencia empírica que nosotros tenemos de ella y que es siempre indirecta. Porque en el ser temporal y corporal que nosotros somos, la libertad se inscribe progresivamente en la multitud de opciones cotidianas que opera nuestro libre arbitrio. La distinción entre libertad (**libertas**) y libre arbitrio (**liberum arbitrium**) es, por tanto, esencial en la reflexión de Agustín".

c) Ciencia y conciencia

Además de la ciencia divina, se ha de reconocer en Cristo una ciencia humana; Cristo tuvo una ciencia adquirida, que verdaderamente fue desarrollándose.

Por un lado Jesús aparece dotado de una penetración extraordinaria, como el Revelador de Dios por excelencia, como el Profeta: Jn I, 47-49; 2, 25; 4, 18s; 6, 64. Es el que dice lo que ha visto cabe el Padre (p. e. Jn I, 18¹; cf. Mt II, 27par.). En numerosos textos de Juan no se muestra ninguna discontinuidad entre lo que Jesús dice y el Padre (p.e. 8, 26). Pero por otro lado es un hombre que pregunta y se admira (Mc 5, 30s; Mt 8, 10par). Está inserto en su medio; las parábolas muestran su observación respecto a lo que lo rodea. En Mc 13, 32 par. dice que el Hijo del Hombre no conoce ni el día ni la hora (del Juicio); sólo el Padre los conoce. Lc 2, 40.52 dice que crecía en sabiduría. Según Hb 5, 8, aún siendo Hijo, aprendió, por lo que padeció, la obediencia.² En resumen, el Salvador, considerado en su humanidad, aparece, a la vez, como establecido en un contacto íntimo con el Padre y como poseyendo, igual que los demás hombres, una ciencia que se desarrolla con la experiencia. Desde los sinópticos a Juan hay un desplazamiento hacia una mayor gloria y conocimiento en Cristo. El Jesús de Juan muestra una alta (fuerte) autoconciencia de ser el hijo de Dios³, de ser uno con el Padre.⁴

Ciencia, en sentido amplio, es todo conocimiento intelectual de un objeto. Ciencia adquirida es la que es fruto de la experiencia y raciocinio. Ciencia infusa es el conocimiento del entendimiento humano mediante "especies" que inmediatamente son producidas por Dios. La "especie inteligible" es la que dispone próximamente al entendimiento para representarse un objeto determinado. Es la presencia virtual del objeto en el entendimiento. En la ciencia adquirida estas especies vienen por el conocimiento sensible. La ciencia infusa puede ser sobre cosas de sí cognoscibles por la ciencia adquirida o incognoscibles por ésta.

Si Cristo tuvo alma razonable, tuvo también inteligencia humana (además de la divina) y con operación propia. Por otra parte, si no hubiera tenido ningún tipo de conocimiento en su inteligencia humana, no habría podido realizar ningún acto meritorio. Por tanto, la única persona del Verbo encarnado posee dos ciencias: la ciencia divina, eterna, infinita, y una ciencia humana, creada, finita como la inteligencia de la que dimana.⁵ La ciencia humana de Cristo no se ve ofuscada por la ciencia divina, ya que ambas no pueden concurrir ni sumarse por estar en planos distintos, a saber en el orden del que ilumina y del iluminado. Corresponde a las dos naturalezas y es como las dos voluntades, en que una es creadora y la otra receptora

Se puede decir que la ciencia adquirida del Salvador tuvo siempre la perfección conveniente a su edad, a su tiempo, a los lugares donde vivía, en relación a las personas con

¹ Cf. 3, 31s; 8, 26.38.

² Jesús, dada su plenitud de santidad, propiamente no progresó en la obediencia, pero El sufrió en esa sumisión filial al Padre y adquirió ahí un conocimiento experimental de las dificultades y del mérito de la obediencia.

³ P. e. 5, 19-26.

⁴ P. e. 10, 30.

⁵ Los autores escolásticos han destacado mucho el principio de perfección. Así esta ciencia humana, siendo la ciencia de una persona divina, es perfecta en su orden humano. Según Tomás, porque nada fue imperfecto en el alma de Cristo, por la ciencia adquirida Cristo conoció todo lo que puede ser conocido por la acción del entendimiento agente (III,12,1)

las que El conversaba y a los designios de sabiduría que El se proponía para gloria de Dios y salvación del mundo. Jesús aprendió de los demás, preguntó. Pero su mensaje de salvación lo tiene de su Padre.¹

Desde el primer instante de la Encarnación, Cristo tuvo en su alma la visión intuitiva de Dios.

¿Cómo coordinar un Jesús terrestre revelador de lo que vió junto al Padre (muy destacado por Juan), con un Jesús que parece ir adquiriendo conocimientos? ¿Cómo coordinar su historicidad con su plenitud y perfección? Esos son los polos de la tensión cristológica entre lo divino y lo humano, que aquí se concentran en una tensión en el conocimiento humano de Jesús, único Cristo, que nos transmite humanamente la revelación. ¿Hasta dónde no son la ciencia y conciencia del Cristo glorificado las que se traslucen en el Jesús terreno de Juan, como explicitación del fondo del misterio de este último? ¿Hasta dónde es ciencia esa inmediatez que Jesús experimenta con el Padre?

1) Epoca patristica. Según Galtier, sólo S. Agustín habría hablado explícitamente sobre la visión beatífica de Cristo en un texto,² que para otros es discutible. La mayoría de los antioqueños y varios otros Padres admitieron alguna ignorancia en Cristo.³ En el s.VI un grupo de monofisitas, capitaneados por el diácono Temistio admitieron la ignorancia en Cristo hombre. Fueron llamados agnoetas. Su doctrina fue condenada por el papa Gregorio Magno en el año 600.⁴ Según Sesboüé⁵, "hasta el s. VI los Padres admitían con facilidad que la inteligencia humana de Cristo estuvo sometida a la ignorancia común: era más conforme a la consubstancialidad de su naturaleza (por tanto, de su condición) con la nuestra, y a la ley de la encarnación que pasa por el anonadamiento del Logos. Se destacaba esto más entre los antioquenos que entre los alejandrinos. Estos últimos, más marcados por la lectura joánica respecto al misterio del Logos encarnado, se cuidaban de restringir la ignorancia a los puntos claramente expresados en la Escritura: progreso en sabiduría, asombros admirativos, preguntas que hace, e ignorancia del día del juicio. Se daban, a veces, explicaciones "económicas" que atenuaban la concesión hecha: Jesús se humillaba voluntariamente aceptando hablar en forma humana. Pero, a partir del s. VI, el pensamiento evoluciona en Oriente hacia una afirmación cada vez más neta sobre la plenitud de la ciencia de Cristo. El asunto de la ignorancia del día del juicio por el Hijo (Mc 13, 32) en el momento de la crisis agnoeta (540-600) llega a resultados bastante difusos. La afirmación de una ignorancia de Jesús fue percibida como una reviviscencia del nestorianismo y un ataque a la

¹ Cf. p. e. Jn 7, 16; 12, 49; 14, 24.

² *De div. quaest*, 83, 65, PL 40,60.

³ Problema tenían los Padres que consideraban la ignorancia como una pasión reprobable, como contraria a la impecabilidad de Cristo. Para muchos la no ignorancia de hecho, era una consecuencia de la unión con el Verbo.

⁴ Según Gregorio, quien se apoya en la autoridad de Agustín y trae ejemplos del hablar del A.T.: *Conoció en la naturaleza de la humanidad el día y la hora del juicio, pero esto no por la naturaleza de la humanidad...lo conoció por el poder de su deidad. Quien no es nestoriano, de ninguna manera puede ser agnoeta. Porque el que confiesa a la misma Sabiduría de Dios encarnada, ¿con qué inteligencia se atreve a decir que hay algo que la Sabiduría de Dios ignora?...*(Dz 248; DS 474). Este documento, al menos, no parece definitorio. La palabra "hereje" que les aplica el papa en *ep X,39* (PL 77, 1096), no tiene necesariamente su actual sentido estricto. Opina A. Grillmeier (*Jesus der Christus im Glauben der Kirche II,2: Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert*, Herder 1989, p. 400): la posición y respectiva solución del problema fue insuficiente. El sin mezcla calcedonense casi se olvidó. También en esto hay que asegurarle un lugar a la kénosis. Los angustiaba el temor del nestorianismo y les parecía que admitir la ignorancia de Cristo sería caer en ese error.

⁵ *Jésus-Christ.*, 185s.

unión hypostática. A este título fue condenada por el papa Gregorio en un texto susceptible de varias interpretaciones, y cuyo alcance doctrinal es difícil de evaluar....La condenación de los agnoetas, retomada por diversos concilios, nos pide reconocer que no hubo ignorancia positiva o privativa en la inteligencia humana de Cristo. Pero esta ausencia de ignorancia debe entenderse en relación a su misión religiosa y salvífica, la que se cumplió en la condición del despojo, propio de los días de la carne de Jesús." Al final de la Edad Patrística llegó a ser sentencia común la no ignorancia de Cristo hombre.¹ Es de notar que ignorancia, para nosotros, de suyo no coincide con no-conocimiento: ignorancia es cuando no se conoce lo que de alguna forma debiera conocerse.

2) La tesis escolástica. Los escolásticos lentamente llegan a la sentencia de la triple ciencia en el alma de Cristo terrestre: a) ciencia beatífica actual², por la que Jesús conoce inmediatamente a Dios, y en El todos los pasados, presentes y futuros creados, y lo que es de potencia de las creaturas; b) ciencia infusa habitual, que la puede actualizar en cualquier momento y por la que conoce, al menos, todo lo referente a su misión³; c) la ciencia adquirida. La posición de Tomás es moderada respecto a la de otros que atribuyen a la ciencia beatífica de Cristo la misma perfección que la del Verbo, aplicándole el adagio que el alma de Jesús tiene por gracia todo lo que Dios tiene por naturaleza. Además Tomás llega a defender una ciencia adquirida en Cristo. Los dos principios en que se apoya la teología medieval para la ciencia de Cristo son el de la exigencia de perfección debido a la unión hipostática y el de la misión de Cristo. Según Tomás, conviene que Cristo tenga la visión beatífica porque mediante su humanidad los hombres son llevados a ella, y siempre la causa es más perfecta que el efecto.⁴ Tomás prueba la ciencia infusa de Cristo por el principio de perfección de la naturaleza humana de Cristo.⁵

¿Cómo compaginan los autores escolásticos estos tres tipos de ciencia en el alma de Cristo? Según, p.e., Lonergan, entre la ciencia beata y la no beata no habría problema, porque la primera es inefable, inexpresable, y la otra es expresable humanamente. Hubo un tiempo en que Cristo todavía no conocía nada con ciencia expresable. Iba pasando de la inefable a la expresable. Quizás este paso se ve en las reacciones de Jn 2, 4 y 7, 6.8. Lo del día del juicio, Jesús no lo sabría en ese tiempo con ciencia expresable. Por otro lado, la ciencia infusa (referente a actos cognoscitivos sobrenaturales) necesitaría de la ciencia adquirida en su actualización para expresarse (cf. lenguaje). Según Chopin⁶, era necesaria la ciencia infusa para la misión reveladora, justamente porque la ciencia beata era inefable. Pese a la deficiencia de la comparación, se puede aclarar la relación y unidad de las tres ciencias con el símil del místico, en el que se unen la ciencia humana adquirida, la fe sobrenatural en los misterios revelados y la contemplación mística más alta.

3) La reciente polémica sobre el yo de la conciencia humana de Cristo. Desde el siglo XIX se ha prestado gran atención a la sicología de Cristo, lo que ha ido acompañado de un mayor interés por lo histórico, por las narraciones de los evangelios. Este siglo, dentro de los autores escolásticos, se ha discutido apasionadamente sobre la

¹ Según Lonergan, primero se había negado la ignorancia en el Verbo contra los arrianos, después la ignorancia en el hombre Jesús considerado casi como una persona distinta contra Nestorio y, finalmente, la ignorancia en la humanidad asumida contra los agnoetas.

² Cf. Dz 530; DS 1000.

³ Los autores califican dogmáticamente la ciencia beata como cierta y la ciencia infusa como común.

⁴ III, 9, 2.

⁵ III, 11, 1.

⁶ *Op. cit.*, 101s.

conciencia humana de Cristo y su yo. Galtier ha representado la tendencia escotista y Parente la tomista, entre otros. Conciencia es que el sujeto y sus actos se hagan presentes a sí mismo. En esta presencia sujeto y actos conscientes siempre van juntos. En Jesús hay evidentemente dos conciencias, correspondientes a sus dos conocimientos: divino y humano. Nos detenemos en la conciencia humana. Jesús, en cuanto hombre, dice que es hombre y que es Dios (implícitamente). Según Galtier¹, Jesús en su conciencia humana percibe a su "mí" (yo psicológico) como sujeto psicológico de sus actos humanos. Este "yo psicológico" es ontológicamente la persona del Verbo, pero eso sólo lo sabe la conciencia humana gracias a la ayuda de la visión beatífica. Sin ésta podría tender a autocrearse persona (humana). Según P. Parente², el "yo" percibido por la conciencia humana es el ontológico, es la persona del Verbo. Esto se aclara gracias a la visión beatífica. En este terreno hablaríamos nosotros de dos formas (una humana y otra divina) de "percibir" el mismo y único sujeto (la persona divina). La "percepción" de la conciencia humana gana en profundidad gracias a lo que se conoce de ese sujeto.

Según Alfaro³, "Cristo no se experimenta en su conciencia humana como un 'yo' humano, sino como un hombre que es el Hijo de Dios: un 'yo' que no es real no puede hacerse autopresente en la conciencia; si Cristo tuviese conciencia de su 'yo' humano, su experiencia psíquica fundamental reflejaría lo que él no es.... El hombre Jesús no puede tener conciencia de sí mismo sin el conocimiento inmediato de la persona del Verbo, relación subsistente al Padre, es decir, sin la inmediata visión de Dios, su Padre. Tanto la conciencia humana de Cristo (vivencia de la presencia hipostática del Verbo) como la visión de Dios (encuentro inmediato con el misterio de Dios) son conocimiento aconceptual y experiencia espiritual suprema; inseparablemente unidas entre sí, constituyen el más profundo estrato del alma de Cristo y determinan el carácter propio de su existencia. Cristo vive en experiencia humana su filiación divina; en el núcleo más íntimo de su vida psíquica experimenta a Dios como Padre suyo."

4) Tensión con el desarrollo de la ciencia neotestamentaria. Pronunciamientos y alusiones del Magisterio. Lutero, Calvino, Zwinglio ya habían afirmado la ignorancia en Jesús hombre. Con el desarrollo del método histórico-crítico respecto a los evangelios y con el interés por la psicología de Jesús se agravaron los problemas. H. Schell (1850-1906) quiere reconciliar los resultados de la exégesis con las afirmaciones de la teología clásica. Critica el postulado de perfección respecto al saber de Cristo. La perfección propia de una persona libre, está ligada a la autonomía de su adquisición. Critica tanto la visión beatífica como el saber infuso. Los teólogos medievales concentraron su atención sobre el saber de Jesús como condición de posibilidad de su misión. El estudio moderno de la psicología de Cristo, más centrado sobre los problemas del sujeto, desplaza el problema hacia la conciencia que Jesús tenía de sí mismo. Schell separa el problema de la ciencia humana y progresiva de Cristo, del de la conciencia. "El alma de Jesús posee desde el comienzo, como consecuencia de una iluminación divina, un conocimiento perfecto de su ser, de la vida

¹ *L'unité du Christ. Etre... Personne... Conscience*, Paris 1939, 330ss.

² *La psicología de Cristo* (Pequeña Biblioteca Herder, 2), Barcelona 1961. Según W. J. Hill, "Los miembros de la Trinidad son vistos ahora como constituyendo una comunidad de personas en pura reciprocidad, como sujetos y centros de una única vida divina consciente. Cada persona es constituida por lo que análogamente podría ser llamado 'yo' autoconsciente (in self-awareness of) de su propia identidad única, pero sólo mediante la relación a las otras dos personas como no sí misma. Ciertamente es en virtud de esta libre interacción, en la que cada persona se ordena a las otras en conocimiento y amor, que cada persona adquiere su propia identidad" (*The Three-Personed God. The Trinity as a Mystery of Salvation*, Washington 1981

³ *Op. cit.*, 552s

intratrinitaria, del designio salvífico de Dios". Pero esto no es la visión beatífica sino un saber innato.

En 1907 el decreto Lamentabili (Dz 2030-2035; DS 3430-3435) condena opiniones de los modernistas, sobre todo de Loisy. Según Duquoc, rehúsa que la teología tradicional sea criticada a partir de hipótesis que conducen a poner en duda los datos fundamentales de la conciencia mesiánica de Jesús. Según H. Riedlinger,¹ no es un pronunciamiento infalible. También es discutible si cada una de esas frases contradice directamente una verdad de fe o solamente una representación teológica corriente. En parte, hay que interpretarlas según el conjunto de la concepción de Loisy. Respecto a lo dicho en Dz 2031-5 (DS 3431-3435) dice Riedlinger que eso también se podría interpretar a semejanza del desarrollo de una conciencia humana, o como una conciencia potencial pero no siempre actual.

En 1918 el Santo Oficio emite decretos disciplinarios contra la limitación de la ciencia de Cristo (Dz 2183-2185; DS 3645-3647). Las tesis recientes no gozaban de la misma certidumbre que las tesis de la teología clásica. Esto parece dicho especialmente a propósito de Mignot, Rivière, etc. En general, estos autores mezclaban los problemas de la ciencia de Cristo con los de la conciencia.

Finalmente, Pío XII en 1943 (Dz 2289; DS 3812) y en 1956 (DS 3924) se refiere de paso a la doctrina clásica de la visión beatífica (desde un comienzo) y de la ciencia infusa. En el último texto, refiriéndose al Corazón de Jesús, dice lo siguiente: "Además es símbolo de encendidísima caridad, que, infundida en su alma, enriquece la voluntad humana de Cristo y cuyo acto es iluminado y dirigido por doble ciencia perfectísima, esto es, beata e insertada o infusa. Y finalmente -y esto de modo más natural y directo- también es símbolo del afecto sensible, dado que el cuerpo de Jesucristo, formado por obra del Espíritu Santo en el seno de la Virgen María, abunda en una perfectísima fuerza de sentir y percibir, mayor ciertamente que lo cuerpos de todos los otros hombres". Según Riedlinger², en estas alusiones de Pío XII no se manifiesta la intención de exigir un obsequio de la inteligencia (cf. LG 25,4). Cree Riedlinger que el progreso de las ciencias bíblicas y el ecumenismo constituyen fundamento suficiente para seguir estudiando este punto. Según K. Rahner³, "beata" en estos documentos se refiere a la visión inmediata, pero no necesariamente a la visión beatífica.

5) La proposición de K. Rahner.⁴ Rahner presenta la tensión entre dogmáticos y exégetas respecto a la ciencia de Cristo. Pretende ofrecerle al exégeta una concepción dogmática que sea más fácilmente compatible con esos datos históricos, manteniéndose fiel al Magisterio, aún en lo que éste no ha definido. Primera observación de Rahner: el saber es una construcción de muchos niveles, de forma que algo se puede saber y no saber a la vez. Así se da lo reflejamente consciente y lo marginalmente consciente. Así además del conocimiento de objetos, hay un saber como experiencia fundamental y primaria de uno mismo (un talante fundamental, una forma de "hallarse", una disposición fundamental), que todavía no está convertida en tema de conocimiento. Este talante fundamental no es un saber referente a objetos, y, por regla general, uno no se ocupa de él. La reflexión no lo alcanzará nunca, aún cuando lo enfoque expresamente. La reflexión sobre este talante fundamental no siempre es lograda, puede incluso quizás ser imposible; su cumplimiento asintóticamente

¹ *Geschichtlichkeit und Vollendung des Wissens Christi* (Quaestiones Disputatae, 32), Freiburg 1966, pp. 124-130.

² *Op. cit.*, 135-138.

³ *Ponderaciones dogmáticas sobre el saber de Cristo y su conciencia de sí mismo*, en *Escritos de Teología* V, Madrid 1964, 221-243.

⁴ *Ib.*

logrado puede depender de los datos externos, dados en contingencia histórica, de la experiencia exterior, del material de conceptos ofrecidos desde otro lado y sus peculiares ídoles históricas. Por ejemplo, la espiritualidad del hombre, su trascendencia, su libertad, su estar referido a un ser absoluto, están dados en cada acto del hombre, que se ocupe de cualquier banalidad en su autoafirmación biológica; están realmente en la conciencia, pero no como temas u objetos, y pese a su importancia, solamente después de grandes esfuerzos aparecen con diversas terminologías en la historia de la humanidad.

La segunda observación previa de Rahner es criticar la concepción griega, según la cual el no-saber no tiene ningún aspecto positivo. No aprecian la "docta ignorancia". Pertenece a la esencia de la autorrealización de la persona finita en la decisión histórica de la libertad: el riesgo, la marcha hacia lo abierto, el confiarse a lo inabarcable, el secreto del origen y el encubrimiento del fin, es decir, una determinada manera de no-saber. Porque la libertad exige siempre la sabia no obstrucción del espacio libre, su vacío aceptado voluntariamente como oscuro fundamento de sí mismo, como condición de su posibilidad. Es decir, que hay un no-saber que, en cuanto posibilidad de la realización de la libertad de la persona finita dentro del drama todavía en curso de su historia, es más perfecto que el saber respectivo que suprimiría esa realización de la libertad.

Por otro lado, visión inmediata no debería significar visión beatífica. ¿Por qué va a ser siempre beatificante la cercanía al Dios santísimo? En ese sentido, la visión beatífica en Dz 2289; DS 3812 (cf. Dz 2183; DS 3645) sólo querría expresar la visión inmediata.

¿Por qué se atribuye a Cristo una visión inmediata? Porque eso es dado con la unión hipostática, es un momento interno de ella. Porque ser y conciencia se implican mutuamente. La visión inmediata de Dios en Jesús no es otra cosa que la conciencia originaria, no-objeto, de Hijo de Dios, que se encuentra en El, porque eso es la unión hipostática. Es la subjetividad dada como el momento interno de la filiación objetiva. Es como el horizonte dentro del cual acontece todo el manejo de las cosas y de los conceptos diarios.

El talante fundamental inmediato para con Dios no sólo es conciliable con una historia espiritual auténticamente humana y con un desarrollo del hombre que es Jesús, sino que lo exige además; reclama una tematización y una objetivización espiritual-conceptual. Puede, por tanto, hablarse sin trabas de un desarrollo espiritual, incluso religioso, de Jesús. Tal historia de la autointerpretación del propio talante fundamental de un espíritu sucede siempre, claro está, en el encuentro con la anchura entera de la propia historia exterior del encontrarse a sí mismo en un mundo en torno, y del ser-conjuntamente con un mundo-con-nosotros. Y en tal material llega hasta sí lo que ya había estado siempre cabe sí. No es que Jesús se dé cuenta de algo que de ninguna manera supiese hasta ahora, sino que capta cada vez más lo que El desde siempre es y lo que en el fondo ya sabe. Y además este objetivarse reemplazaría a lo que se ha llamado ciencia infusa, al menos a la habitual.

Si alguien objetara contra esta teoría que ella supone estadios de no-conocimiento en el sentido de que no se han dado todavía determinadas objetivaciones, Rahner lo concede, pero niega que esta visión sea contraria a la tradición teológica obligante o al Magisterio de la Iglesia. Las declaraciones doctrinales de la Iglesia nos ordenan atenernos a la visión inmediata del Logos por parte del alma de Jesús. Pero no nos dan indicación teológica alguna sobre qué concepto exacto debemos tener respecto a esa visión de Dios. Puede decirse, y con todo derecho, que en este talante fundamental, global y no temático de la filiación e immediateidad para con el Logos, se sabe, de manera no temática, también todo lo que pertenece a la misión y a la tarea soteriológica del Señor, haciéndose justicia con ello a las declaraciones marginales, incidentales, del Magisterio de la Iglesia que nos indican esa dirección. Desde aquí se puede también aclarar la conciencia escatológica de Jesús. No es

la anticipada captación previa del final, sino que conoce su plan a partir del saber, en talante fundamental, respecto a su filiación y a la inmediatez de Dios.

Según González Faus¹, "aparte de las razones teóricas que pueda haber para una afirmación de este tipo [la de Rahner], sólo ella parece respetar los datos neotestamentarios. Pues según los Evangelios -y más allá también de la discusión de pasajes concretos- debe reconocerse que en la vida y la conducta de Jesús parece no haber otra razón de ser que el Padre. Esta experiencia fundamental de la cercanía de Dios, es lo que luego, en la conciencia de Jesús, se tematiza en su conciencia de ser *el Hijo*". Según este mismo autor, "también hubo en Jesús una auténtica ciencia adquirida y limitada, por tanto, a lo que daban de sí las circunstancias que vivió. No es necesaria una ciencia infusa general, aunque haya en su vida momentos de particular lucidez, de conocimiento profético, y experiencias de profundidad inaudita y de una apertura única al misterio de las cosas. Tales momentos derivan seguramente del carácter único, y para nosotros desconocido, de su experiencia del Padre."²

Según Ch. Duquoc³, "aplicar sin restricción a la ciencia de Cristo el principio de perfección, es imponer a su vida terrestre la gloria que El adquiere en su resurrección". Si Jesús terrestre poseía toda la ciencia que se iba a desarrollar a lo largo de la historia, no sería consubstancial a nosotros, "porque pertenece a la consubstancialidad del hombre el tener necesidad de condiciones culturales para desarrollar el caminar científico".⁴ "Su clarividencia profética no es del orden de un saber exhaustivo" "Esta clarividencia no es cosa adquirida por la experiencia: ella es un don".⁵ "El Cristo ha recibido a título de don de Dios, es decir, en el lenguaje de la teología tradicional como saber infuso, el conocimiento profético necesario para el cumplimiento de su misión de Revelador en la condición de Servidor y no en la de resucitado".⁶ Esto es lo que dice Duquoc desde el punto de vista de Cristo Revelador. Después, al tratar de Cristo como Hijo de Dios, admite la teoría de K. Rahner, que prefiere llamarla "intuición" en vez de "visión no beatífica".⁷

Para terminar, vista esta tensión entre la existencia histórica del Jesús terreno y su plenitud como hombre-Dios, hay que recordar que desde el comienzo de la fe cristiana se transparenta una superioridad de Jesús, de tipo único.

¹ *Op. cit.*, 553.

² *Ib.*

³ *Christologie. Essai dogmatique. I: L'homme Jésus*, Paris 1968, pp. 139-169; 318-328.

⁴ *Ib.*, 164.

⁵ *Ib.*, 165.

⁶ *Ib.*, 166.

⁷ Afirma Alfaro (*op. cit.* 553): "El Hijo de Dios se hizo hombre como nosotros, apropiándose todo lo que pertenece a nuestra existencia humana y a la experiencia auténtica de la misma, excepto el pecado; a saber: a) la dependencia del mundo en la adquisición de las sensaciones, imágenes y conceptos, que son necesario para la mutua comunicación con los hombres; b) la historicidad, que comporta la realización de la propia vida en determinadas circunstancias de cultura, que inevitablemente influyen en el modo de pensar y de expresarse del individuo; c) la temporalidad del humano devenir, pues es esencial al hombre realizarse en el progresivo desarrollo de sus facultades y revelarse sucesivamente en su acción; d) la ley del dolor y de la muerte; e) el deber de decidir el propio destino personal en el combate de la libertad... La libre opción de Cristo ante la muerte en obediencia al Padre no pudo tener lugar sino dentro de nuestro modo humano de conocer y sentir..."

d) Fe y oración¹

Según Tomás², Cristo no tuvo fe, cuyo objeto es la realidad divina no vista, porque desde el primer instante de su concepción contempla plenamente a Dios en su esencia.³ Es llamado iniciador y consumidor de la fe (Hb 12, 2), porque el mérito de la fe es la obediencia (Rm 1, 5) y Cristo se hizo obediente hasta la muerte de cruz.⁴ Tomás está centrado en la diferencia entre fe y visión.⁵ ¿Pero no constituye la obediencia de la fe, lo más esencial de ésta? La fe sería una actitud de confianza en Dios que encuentra su expresión existencial en la obediencia.⁶

Y Jesús manifiesta una confianza sin límites en el Padre creador, en la bondad providente de Dios, a quien llama abba (papá). Vive en una insondable cercanía con El y lo transparenta. De su profunda experiencia de Dios brota todo su actuar, su entrega total a los hombres, su libertad. Dice O. González de Cardedal: "Jesús aparece en los sinópticos como la expresión más perfecta del alma judía creyente, en apertura permanente, en disponibilidad total, en obediencia de hijo ante el Padre, en la serena alegría de quien se sabe creatura en manos del creador, a quien se reconoce la total cercanía de quien ama incondicionalmente y la trascendencia de quien es el Santo. Esa actitud de acogimiento fundamental de nuestro ser y de nuestra tarea histórica de sus manos, ese vivir en su presencia con la libertad de los lirios del campo y de las aves del cielo, esa confianza despreocupada porque, teniendo que preocuparse de todo en el fondo, de nada hay que estar preocupado, esa oración de alabanza y de gratitud, esa permanencia fiel en las dificultades que comporta la tarea encargada por Dios, esa seguridad de que ningún poder del mundo vencerá a quienes se confían en el regazo del Padre: todo esto es la expresión de una fe, tal como Jesús la proclama a los demás, explicitando en palabras lo que era su actitud fundamental ante la existencia... Jesús sería la expresión suprema de lo que puede exigir de sí y dar de sí la fe, y a lo que Dios conduce al creyente cuando éste se deja conducir hasta el final."⁸

Cristo es llamado iniciador y consumidor de la fe (Hb 12, 2). Y algunos textos paulinos se podrían referir a la fe de Jesús (genitivo subjetivo) o a Jesús como iniciador de la fe (genitivo de origen).⁹ Así Ga 2, 20, en que el acto de fe sería su muerte por nosotros en obediencia al Padre. La fe, entonces, también se manifiesta en la obediencia, obediencia de

¹ Cf. J. Auer, *Jesucristo hijo de Dios e hijo de María* (Curso de Teología Dogmática, IV, 1), Barcelona 1986, pp. 450-458; Kessler, *Christologie*, 395-397; Cl. Chopin, *op. cit.*, 108-110.

² III, 7, 3.

³ Cf. III, 34, 4.

⁴ Flp 2, 8.

⁵ Cf. 2Co 5,7; Hb 11, 1. Véase Rm 8, 24s.

⁶ Nos dice Dei Verbum 5: "A Dios que revela, debe prestársele aquella obediencia de fe (Rm 16,26; cf. Rm 1, 5; 2Co 10, 5s) por la que el hombre libremente se entrega todo a Dios, "rindiendo al Dios revelante el pleno acatamiento de su entendimiento y voluntad" (Dz 1789; DS 3008) y asintiendo voluntariamente a la revelación por El hecha."

⁷ Jesús de Nazaret. *Aproximación a la Cristología* (BAC), Madrid 1975, p. 438s.

⁸ El texto continúa: "Llegando hasta el fin, Jesús se convirtió en un nuevo principio de existencia creyente. Jesús sería así el creyente por antonomasia, que, asumiendo la increencia de su pueblo, la desaloja y le da la posibilidad de dejarse habitar por la fidelidad de Dios y de responderle con nueva fidelidad."

⁹ Cf. Rm 3, 22.26; Ga 2, 16; 3, 22; Flp 3, 9. Los comentaristas lo suelen interpretar como genitivo objetivo: la fe de nosotros en Cristo.

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

fe, que caracteriza la vida de Jesús desde el comienzo (Hb 10, 5-10; Jn 4, 34).¹ La oración del huerto y la pasión nos muestran la culminación de esa entrega obediente (Mc 14, 36par; Hb 5, 7-9; Flp 2, 8).²

Otro signo de fe en Jesús, es su oración, porque la oración es un acto de relación de la creatura a Dios. Ya Mc 1, 35 y 6, 46 presenta a Jesús como el orante solitario. En Mt 14, 23 y Lc 6, 12 vemos su oración nocturna. Lc es el que más destaca la oración de Jesús, sobre todo antes de las grandes decisiones respecto al reino.³ Jesús suplica⁴, da gracias⁵, alaba.⁶ Jn 17, 1-26 es una oración que expresa profundamente a Jesús. La angustia se manifiesta en su oración del huerto.⁷ Según Lc 23, 46, Jesús entrega, al morir, su espíritu en las manos del Padre.⁸

Otro signo de este dirigirse "en fe" de Jesús al Padre, lo vemos en la figura del sumo sacerdote de Hb, que, por la fuerza del espíritu eterno⁹, con el sacrificio de su vida funda la nueva alianza. Ella es una alianza de fe, a la que exhorta el redactor de la carta.

¹ Jn 5, 19.30; 6, 38; 8, 29; 12, 49s; 15, 10; 17, 4. Así Jesús se somete a lo que "es necesario", p. e. Mc 8, 31par, etc.

² Cf. Jn 14, 31; 18, 11; Rm 5, 19.

³ 3, 21; 6, 12; 9, 18.28; 11, 1; 22, 32.41-45. Cf. 5, 16; 23, 34; Mc 9, 29. Jesús es maestro de oración y exhorta a ella: 10, 2; 11, 1-13; 18, 1-8; 21, 36; 22, 46; Mt 6, 5-8; 19, 13; 24, 20; Mc 11, 24s. Véase Lc 19, 46.

⁴ Lc 22, 32; 23, 34; Jn 11, 41s; 12, 27s. La oración del huerto es un caso extremo de súplica. La intercesión de Jesús continúa en el cielo (Rm 8, 34; Hb 7, 25; cf. Jn 14,16).

⁵ Cf. Jn 11, 41s; Mc 8, 6; 14, 22spar; Lc 22, 17.19; 1Co 11, 24.

⁶ Mt 11, 25spar; Mc 6, 41par; Lc 24, 30.

⁷ Mc 14, 32spar; cf. 15, 34par.

⁸ Jesús reza con el texto del Sal 31, 6. Es estrecha la relación entre la oración de Jesús y la del pueblo de Israel.

⁹ 9, 14.

H) EL MISTERIO PASCUAL Y EL FINAL

1) Pasión y muerte¹

Era necesario que el Cristo padeciera y así entrara en su gloria.² No se puede desconectar la pasión de la resurrección, porque la pasión caería en el sinsentido. La pasión es el amor de Cristo y su entrega por nosotros hasta el final³, en obediencia al Padre.⁴ La resurrección es la respuesta de Dios⁵ a la pretensión de Jesús y al sacrificio de su vida.⁶ La obediencia es seguida por la exaltación.⁷ Jn ve la pasión como la hora de la glorificación, la cruz como la exaltación.⁸ El judeocristianismo hablará de la cruz victoriosa y cósmica.⁹ Luego, pasión y resurrección conforman una sola unidad, un solo misterio.¹⁰

Pero la amarga pasión fue un escándalo para los discípulos.¹¹ No era el mesías glorioso que esperaban.¹² Dicen sus enemigos: si es el Cristo, que descienda de la cruz y creeremos.¹³ La ley declara maldito al que pende de un madero.¹⁴ Al parecer, todo terminaba en un monumental fracaso; del asunto de Jesús sólo quedaban cenizas. Era el silencio oprimente de Dios. "Dios mío, ¿por qué me has abandonado?"¹⁵ Todo se detenía ante el abismo de la muerte. Solamente el poder creador de Dios podía suscitar un nuevo comienzo. ¿Cómo darían cuenta de la pasión los discípulos del resucitado? Así estaba escrito. Padeció y murió según las Escrituras.¹⁶ Y más a fondo: padeció por nosotros, por nuestros pecados.¹⁷ En él, nosotros hemos sido salvados.

¹ Cf. H. Urs von Balthasar, *El misterio pascual*, en *Mysterium Salutis* III, 1, pp. 666-738; Kessler, *Christologie*, 409-423; P. Hünermann, *Jesus Christus Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie*, Münster 1994, 88-100.

² Lc 24, 26s. Cf. Rm 8, 17; 1P 1, 11; 4, 13. Véase Mc 8, 31par; 9, 31par; 10, 34par; Lc 24, 7.46; Rm 6, 5; 2Co 4, 10; Flp 2, 8-11; 3, 10s; 2Tm 2, 11s; Hb 2, 9s.

³ Jn 13, 1; 15, 13; Rm 5, 6-8; Ga 2, 20; Ef 5, 2; 1Jn 3, 16.

⁴ Mc 14, 36.39; Rm 5, 19; Flp 2, 8; Hb 5, 8.

⁵ Respuesta que el Espíritu nos confirma en la nueva vida que nos da.

⁶ Hch 2, 36; 5, 30s; Rm 1, 4; Ef 1, 20-22; 1P 1, 21.

⁷ Flp 2, 8-11.

⁸ 3, 14; 8, 28; 12, 16.23.28.32.34; 13, 31s; 17, 1.5. El Ap pone al cordero inmolado cabe el trono (5, 6.9.12).

⁹ Cf. J. Daniélou, *Théologie du Judeo-Christianisme*, Desclée 1958, pp. 289-315.

¹⁰ Cf. p. e. Rm 4, 25. Afirma Kasper (*op. cit.*, 180s): "Viernes santo, pascua, ascensión y pentecostés forman un único e indivisible misterio, la única pascua del Señor, el único pasar de Jesús por la muerte a la vida, por cuya muerte nos abre también una nueva vida en el Espíritu santo." Y añade después (*ib.*, 183): "Por eso [la resurrección] no es otro acontecimiento posterior a la vida y pasión de Jesús, sino que representa lo que de más profundo ocurrió en la muerte de Jesús: la entrega realizada y padecida del hombre verdadero a Dios y la aceptación compasiva y amorosa de esta entrega por parte de Dios. La resurrección es, al mismo tiempo, la profunda dimensión divina de la cruz, puesto que Dios encuentra acogida definitivamente en el hombre y éste la halla en Dios."

¹¹ Mc 14, 27par; Lc 24, 20s; 1Co 1, 23; Ga 5, 11.

¹² Mc 8, 32spar.

¹³ Mc 15, 32par.

¹⁴ Ga 3, 13.

¹⁵ Mc 15, 34par.

¹⁶ Mt 26, 54.56par.; Mc 9, 12; 14, 21par; Lc 18, 31-33; 22, 37; 24, 26s.44-46; Jn 19, 24.28.36s; Hch 8, 32-35; 13, 29; 1Co 15, 3; 1P 1, 11.

¹⁷ P. e.: Mc 10, 45; 14, 24par; Jn 11, 50-52; 1Co 11, 24par; 2Co 5, 14s; Ga 1, 4; 1Ts 5, 10; 1Tm 2, 6; 1P 3, 18.

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

Fue la hora del poder de las tinieblas.¹ El día se oscureció, el velo del templo se rasgó en dos, tembló.² A las afuera de Jerusalén³, la ciudad santa, moría el rey de los judíos.⁴ El centurión romano confiesa que era hijo de Dios, que era justo.⁵ Es la muerte del hijo enviado por el Padre a los viñadores.⁶ Es un increíble asesinato, un deicidio. Todo el mal culmina en ese momento. Y es que Jesús tomó libremente sobre sí todo el pecado del mundo.⁷ Y ese pecado es el nuestro: nosotros somos los asesinos.⁸ Es el pueblo judío que se cierra a la visita de Dios.⁹ "Jerusalén, Jerusalén..cuántas veces quise reunir tus hijos como la gallina reúne a sus polluelos y tú no has querido."¹⁰ El rechazo del pueblo judío al evangelio nos abrirá la puerta a nosotros los paganos.¹¹ Hemos sido injertados en ese olivo. Pero el pueblo judío sigue siendo "elegido". Dios no se arrepiente de sus promesas. Y si su apostasía nos trajo tanto bien, ¿qué será su conversión?¹²

Jesús caminó libremente hacia su pasión.¹³ La anunció y subió a Jerusalén.¹⁴ "No era posible que un profeta muriera fuera de Jerusalén."¹⁵ Horas antes celebró la cena pascual en una atmósfera cargada de tristeza y de amor. La traición de uno de los suyos estaba a las puertas. Habiendo amado a los suyos, los amó hasta el fin; les lavó los pies y nos mandó amarnos los unos a los otros como él nos amó. Jesús se despidió y rezó al Padre. Dando una nueva interpretación a la cena pascual, les dio a comer su cuerpo y a beber su sangre, sangre de la alianza derramada por la multitud. Y entregó esta celebración a su Iglesia.¹⁶ Terminada la cena fue al Huerto de los Olivos y oró al Padre largamente en suma angustia; "Papá... aparta de mi este caliz, pero no se haga lo que yo quiero sino lo que tú."¹⁷ Angustia por la pasión y muerte, lo que es lo propio de nuestra naturaleza y, por tanto no es reprehensible cuando se está sometido a la voluntad de Dios. Terrible angustia¹⁸ por el sentido de su muerte: nuestros pecados. El que era santo llevó sobre sí todo el pecado del mundo delante del Padre. Misterio insondable del loco amor de Dios.

Es hecho prisionero; los suyos huyen y Pedro lo niega. Calumniado, befo, azotado, coronado de espinas, rechazado por los hombres e insultado, es crucificado entre dos bandidos, y, perdonando, muere en la ignominia a la hora, según Jn, en que se inmolaban los corderos pascuales. "He aquí que prosperará mi Siervo, será enaltecido, levantado y

¹ Lc 22, 53.

² Mc 15, 33par; 15, 38par; Mt 27, 51.

³ Mt 21, 39par; Jn 19, 17.20; Hb 13, 12.

⁴ Mc 15, 26par.

⁵ Mc 15, 39par.

⁶ Mc 12, 6-8par.

⁷ Jn 1, 29.

⁸ Cf. Hb 6, 6; 10, 29; Ga 2, 20. Véase 2S 12, 7.

⁹ Mt 27, 25. Según Jn 19, 15, no tenían más rey que al César. El César los destruirá años después.

¹⁰ Mt 23, 37spar.

¹¹ Hch 13, 46; 28, 25-28.

¹² Rm 11, 11-32.

¹³ P. e. Jn 10, 18.

¹⁴ Deseaba comer esa pascua (Lc 22, 15; cf. 12, 50).

¹⁵ Lc 13, 33. Ante el rechazo respondió con un amor más grande. Y Dios convirtió su muerte en nuestra salvación.

¹⁶ 1Co 11, 25.

¹⁷ Mc 14, 36par.

¹⁸ Según Balthasar (*op. cit.*), sintió el destino de condenación de los pecadores, porque el amor lo llevaba a la identificación.

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

ensalzado sobremanera. Así como se asombraron de él muchos -pues tan desfigurado tenía el aspecto que no parecía hombre, ni su apariencia era humana- otro tanto se admirarán muchas naciones; ante él cerraran los reyes la boca, pues lo que nunca se les contó verán, y lo que nunca oyeron reconocerán. ¿Quién dio crédito a nuestra noticia? Y el brazo de Yahweh ¿a quién se le reveló? Creció como un retoño delante de él, como raíz de tierra árida. No tenía apariencia ni presencia; (le vimos) y no tenía aspecto que pudiésemos estimar. Despreciable y desecho de hombres, varón de dolores y sabedor de dolencias, como uno ante quien se oculta el rostro, despreciable, y no le tuvimos en cuenta. ¡Y con todo eran nuestras dolencias las que él llevaba y nuestros dolores los que soportaba! Nosotros le tuvimos por azotado, herido de Dios y humillado. El ha sido herido por nuestras rebeldías, molido por nuestra culpas. El soportó el castigo que nos trae la paz, y con sus cardenales hemos sido curados. Todos nosotros como ovejas errábamos, cada uno marchó por su camino, y Yahweh descargó sobre él la culpa de todos nosotros. Fue oprimido, y él se humilló y no abrió la boca. Como un cordero al degüello era llevado, y como oveja que ante los que la trasquilan está muda, tampoco abrió la boca. Tras arresto y juicio fue arrebatado, y de sus contemporáneos, ¿quién se preocupa? Fue arrancado de la tierra de los vivos; por las rebeldías de su pueblo ha sido herido; y se puso su sepultura entre los malvados y con los ricos su tumba, por más que no hizo atropello ni hubo engaño en su boca. Mas plugo a Yahweh quebrantarle con dolencias. Si se da a sí mismo en expiación, verá descendencia, alargará sus días y lo que plazca a Yahweh se cumplirá por su mano. Por las fatigas de su alma, verá luz, se saciará. Por su conocimiento justificará mi siervo a muchos y las culpas de ellos él soportará. Por eso le daré su parte entre los grandes y con poderosos repartirá despojos, ya que indefenso se entregó a la muerte y con los rebeldes fue contado, cuando él llevó el pecado de muchos, e intercedió por los rebeldes" (Is 52, 13-53, 12).¹ Tanto amó Dios al mundo que no perdonó a su hijo.² El cuerpo de Cristo, torturado y exsangüe, fue enterrado.³ ¿Estaría todo terminado?

Jesús, que de alguna manera fue consciente de que su muerte, íntimamente relacionada a la causa y venida del reino de Dios, era por nuestra salvación, ofreció el sacrificio de su vida al Padre. Habiendo hablado anteriormente de la redención, aquí sólo me referiré a algún concepto y afirmación sobre ella. Sacrificio es consagrar algo a Dios en obediencia y amor, a pesar del dolor de la cierta pérdida de lo entregado. El sacrificio culmina en la aceptación divina (resurrección) que lo consagra. El de Cristo fue muy acepto por su amor y obediencia. Fue el sacrificio perfecto, que nos reconcilia.⁴ El N. T. a menudo

¹ Traducción. de la Biblia de Jerusalén. Cf. Hch 8, 30-35.

² Jn 3, 16; Rm 8, 32. Cf. Rm 5, 8; 1Jn 4, 10.

³ P. e. 1Co 15, 4.

⁴ Mediante este sacrificio sangriento no redimió, nos arrancó del poder de las tinieblas y nos trasladó a su reino (Col 1, 13s). Cf. Dz 122; 938; 940; 2195; DS 261; 1379; 1743; 3678. Expresado en otras categorías, podemos decir: Jesucristo, mediante su pasión, satisfizo a Dios por nuestros pecados (cf. Dz 799; 904; 905; 922; DS 1529; 1690; 1692; 1712), mereció para sí mismo la gloria de la resurrección y mereció para nosotros la salvación (cf. Dz 790; 799; 820; DS 1513; 1529; 1560). Cristo fue consagrado sacerdote por su misma unión hypostática (cf. Hb 10, 5-7). La unión hypostática confiere a la actividad meritoria y satisfactoria de Cristo un valor infinito, pero recordemos que esa actividad de Cristo es salvadora porque su humanidad es instrumento de su divinidad. Cristo es el sacramento por excelencia.

Socinianos (protestantes del s. XVI), reaccionando contra la inadmisibile teoría protestante de la substitución penal, desconocen el carácter objetivo de nuestra redención. Según ellos, la única condición necesaria y suficiente del perdón divino es el arrepentimiento del pecador. La pasión de Cristo es sólo un testimonio de caridad que excita nuestro amor y nuestra confianza. Si Cristo es nuestro Salvador, es por ser nuestro modelo y porque, glorificado en el cielo, es nuestro intercesor. Los protestantes liberales del s. XIX y XX, p.e. Sabatier, acentúan la experiencia religiosa desconociendo también el carácter objetivo de la redención.

describe su muerte como sacrificio. Hb resalta este aspecto.¹ Cristo es el cordero pascual inmolado; la víctima de expiación por los pecados, cuya sangre nos purifica. Pablo ve en su muerte nuestra liberación de toda esclavitud, de la esclavitud del pecado. Por eso nos configuramos a su muerte.²

El Padre entrega al Hijo.³ Este se autoentrega⁴, culminado así la kénosis⁵, y al morir da el Espíritu.⁶ De su costado abierto brota sangre y agua.⁷ De ahí nace la Iglesia.⁸ Según Jn 19, 26s, Jesús en la cruz entrega el discípulo a su Madre como hijo, y su madre al discípulo. La pasión muestra, por así decirlo, una máxima distensión, distinción entre el Padre y el Hijo, que siguen siendo Padre e Hijo en la unidad del Espíritu, pese al extrañamiento del Hijo en la tierra de los pecadores.⁹ La pasión revela el corazón del Dios que es amor¹⁰ y su dolor.¹¹ Revela la gloria suprema de Dios bajo la apariencia de lo contrario. En la debilidad se manifiesta la fuerza y sabiduría de Dios.¹² La pasión muestra también la fuerza del pecado que es capaz de matar al Hijo de Dios, y la dignidad del hombre por el que muere. Cristo es el hombre nuevo, el hombre verdadero. Según K. Rahner¹³, la muerte, que totaliza la vida¹⁴, sella el ofrecimiento que hace Dios de Jesús, como salvador absoluto.¹⁵ Su resurrección manifestará que esa muerte ha alcanzado su plenitud, ha sido aceptada por Dios.

2) Descenso a los infiernos¹⁶

¹ Hb y Jn presentan la glorificación como culminación del sacrificio.

² Rm 6, 3-11; Flp 3, 10s; Col 2, 12.20; 2Tm 2, 11.

³ Jn 3, 16; Rm 8, 32. Cf. los pasivos divinos: Mc 9, 31par; 10, 33par; 14, 41par; Mt 26, 2; Rm 4, 25.

⁴ Mc 10, 45par; Lc 22, 19; Ga 1, 4; 2, 20; Ef 5, 2.25; 1Tm 2, 6; Tt 2, 14.

⁵ El Padre está envuelto en la kénosis como el que envía y abandona.

⁶ Lc 23, 46; Jn 19, 30. Algunos ven en el agua que brota de su costado (Jn 19, 34) al Espíritu (cf. Jn 4, 14; 7, 38s).

⁷ Jn 19, 34.

⁸ Algunos Padres han visto nacer la Iglesia del costado del nuevo Adán dormido en la cruz. El agua corresponde al bautismo y la sangre a la Eucaristía.

⁹ Asume la naturaleza humana, toma sobre sí su alienación, y, justamente por ser el Hijo, llega a ser el más alienado.

¹⁰ 1Jn 4, 8.16.

¹¹ Dios sufre por la negativa de su creatura y festeja su retorno (p. e. Lc 15, 11ss). "Este sufrimiento divino de ninguna manera es signo de limitación, sufrimiento pasivo, que sea sufrido a causa de la finitud del ser: él es, por el contrario, sufrimiento activo, que revela la plenitud del ser en el amor, porque es libremente aceptado en la infinita generosidad del amor creador y redentor" (B. Forte, *Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano*, Milano 1985, p. 109). Corresponde a la sobreabundante riqueza del amor del Dios compasivo. Cf. Juan Pablo II, *Donum et vivificantem*, núm. 39. El sufrimiento del hombre no puede ser objeción contra la existencia de Dios, porque el mismo Dios sufre. Ante nuestro reclamo por justicia, el Padre nos responde con la entrega de su Hijo amado a nuestras manos injustas.

¹² 1Co 1, 23-25. Cf. 2Co 12, 9s.

¹³ Grundkurs, V, 6, g.

¹⁴ La vida culmina en la muerte.

¹⁵ Última e irrevocable palabra y ofrecimiento de Dios.

¹⁶ Cf. C. Chopin, *op. cit.*, 167-169; Urs von Balthasar, *op. cit.*, 738-760; A. Grillmeier, *Höllenaabstieg Christi*, LThK V, 454s; K. Rahner y H. Vorgrimler, *Descent into Hell*, Theological dictionary, ed. herder and Herder 1965, p. 124. Cf. Hch 2, 31; Rm 10, 7; Ef 4, 8-10.

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

Jesús fue sepultado, como lo narran las historias de la pasión y lo confiesa la fe (1 Co 15, 4; Credos). Ser sepultado es, por así decirlo, morir a fondo. Hb 2, 9 nos dice que gustó la muerte por todos.¹ Según el Catecismo de la Iglesia Católica, "manifiesta el gran reposo sabático de Dios después de realizar la salvación de los hombres, que establece en la paz al universo entero."² Su cuerpo en el sepulcro no experimentó la corrupción.³ En el bautismo, nosotros hemos sido consepultados con Cristo.⁴

Y esta plenitud de la muerte también es expresada con el descenso al lugar de los muertos. Así Jesús resucitará de entre los muertos.⁵ Pero descendió como salvador, proclamando la buena nueva a los espíritus que estaban allí detenidos (1P 3, 18s).⁶ La Escritura llama infiernos, sheol o hades⁷ a la morada de los muertos, donde bajó Cristo después de muerto. Jesús no bajó a los infiernos para liberar allí a los condenados, sino para liberar a los justos que lo habían precedido (cf. DS 485) y que estaban privados de la visión de Dios.⁸ Hasta a los muertos ha sido anunciada la buena nueva, porque la obra redentora se extiende a todos los hombres de todos los tiempos. Cristo, por lo tanto, bajó a la profundidad de la muerte y aniquiló "mediante la muerte al señor de la muerte, es decir, al Diablo, y liberó a cuantos, por temor a la muerte, estaban de por vida sometidos a la esclavitud" (Hb 2, 14s). En adelante, Cristo resucitado "tiene las llaves de la muerte y del Hades" (Ap 1, 18) y "al nombre de Jesús se doble toda rodilla en el cielo, en la tierra y debajo de la tierra" (Flp 2, 10). El descenso de Cristo a los infiernos es proclamado por Credos desde el s. IV.⁹

Según Tomás, "Cristo quiso que su cuerpo fuera puesto en el sepulcro y también que su alma descendiera a los infiernos para tomar sobre sí nuestras penas"¹⁰ En este descendimiento a los infiernos, Cristo, por la virtud de su pasión, liberó a los justos que no podían entrar en la vida de la gloria a causa del pecado de Adán.¹¹ Los visitó y los iluminó.¹² El descenso a los infiernos está, pues, en estrecha conexión con la universalidad de la redención.¹³

Según A. Grillmeier, "el descenso al infierno no es otra cosa que el (velado) concreto y muy doloroso morir de Cristo. El estado (impotencia) y los actos realizados antes de la resurrección según la Escritura y los Padres (lo de prédica, epifanía y proclamación de 1P 3,

¹ Cf. Ap 1, 18.

² Núm. 624.

³ Hch 2, 27.31; 13, 34-37. Según Tomás (III, 51, 3, ad 2), el cuerpo de Cristo por naturaleza (no por mérito) era corruptible, pero la virtud divina lo preservó de la corrupción, como igualmente lo resucitó.

⁴ Rm 6, 4; Col 2, 12.

⁵ Hch 3, 15; Rm 8, 11; 10, 7; 1Co 15, 20; Col 1, 18; Hb 13, 20.

⁶ Algunos comprenden este pasaje como una simple proclamación de victoria a las potencias infernales. Cf. Flp 2, 10; Ap 5, 13.

⁷ Cf. Hch 2, 24; Ap 1, 18.

⁸ Cf. Is 38, 18; Sal 6, 6; 30, 10; 88, 6.11-13; 115, 17; Si 17, 28; Ba 2, 17. Véase Mt 27, 52s.

⁹ DS 16; Dz 40; DS 76; cf. Dz 385; 429; 462; 574^a; DS 738; 801; 852; 1077.

¹⁰ III, 52, 4.

¹¹ III, 52, 5. La muerte y la exclusión de la gloria eran pena de ese pecado.

¹² III, 52, 1.

¹³ "La pasión de Cristo fue cierta causa universal de la salvación humana, tanto de vivos como de muertos. Pero una causa universal es aplicada a efectos particulares por una acción especial. Por lo tanto, como la virtud de la pasión de Cristo es aplicada a los vivos mediante los sacramentos que nos configuran a su pasión, igualmente ella ha sido aplicada a los muertos por el descenso de Cristo a los infiernos" (III, 52, 1, ad 2).

19; lo de lucha, prédica y bautismo de la tradición posterior) pertenecen a la revelación, apropiación y comunicación de lo realizado en la muerte en cruz... La comunión de Cristo en la muerte con los muertos significa victoria sobre los poderes contrarios a la salvación y liberación de sus cautivos, en cuanto sean capaces de tal liberación... Al ser Cristo despotenciado en la muerte, ha entrado igualmente, a través de la muerte, en una nueva relación espacial y temporal que será culminada en la resurrección y ascensión. Ello dice universalidad cósmica e histórica (Col 1, 15ss; Ap 1, 18)."¹

3) Resurrección, entronización y efusión del Espíritu

Siguiendo a Calcedonia y, sobre todo, a la Escolástica, se ha reflexionado mucho sobre la Encarnación o sobre la obra redentora de Cristo, pero ha quedado un poco obnubilado lo que es el centro y el fundamento del kerygma: Jesús crucificado ha resucitado. Porque la pasión y resurrección es el núcleo del desenvolvimiento del cristianismo. No hay nada en el N.T. que escape a la luz de la resurrección. Pero la resurrección, durante siglos, no ha sido suficientemente tratada en Occidente, o ha sido arrinconada. La insistencia (soteriológica) en la encarnación viene desde la confrontación con el gnosticismo en el s. II. Pero la encarnación se relacionaba a la Pascua, como a su plenitud. Y así, para la piedad oriental, Pascua sigue siendo la fiesta de las fiestas. La desviación viene en Occidente con la Escolástica, y más con la neoescolástica del s. XIX y XX.

La resurrección es de tal forma la acción de Dios que nos puede servir para designarlo. Dice Kasper²: "La resurrección de Jesús representa no sólo la decisiva acción escatológica de Dios, sino su autorrevelación escatológica; en ella se revela definitiva e insuperablemente quién es Dios: aquel cuyo poder abarca vida y muerte, ser y no ser, aquel que es amor y fidelidad creadoras, el poder de la nueva vida, aquel en quien se puede confiar de modo incondicional, aunque se desmoronen todas las posibilidades humanas. La resurrección de Jesús es revelación y realización del reino de Dios anunciado por Jesús. En la resurrección de Jesús de entre los muertos manifestó Dios su fidelidad en el amor y se identificó definitivamente con Jesús y su causa... La decisión en pro o en contra de la fe

¹ *Op. cit.* Dicen K. Rahner y H. Vorgrimler (*op. cit.*): "Si distinguimos con cuidado entre el modo de expresión y lo que en verdad es afirmado, concluiremos que el descenso al infierno es el morir de Cristo en cuanto él acepta y realiza obedientemente la muerte, la que reduce al hombre a la impotencia, y en la muerte es expuesto (voluntariamente) a la total indigencia, del todo a disposición de Dios. Pero esto significa que su obediencia redentora conquista el poder sobre el universo y la historia, porque su relación con la totalidad de la creación no cesa en la muerte, sino más bien llega a ser manifiesta como existente en el corazón del mundo... Muriendo, Jesús entró en la compañía de aquellos que habían muerto antes que él y, en sentido verdadero, compartió con ellos lo que había realizado."

Urs von Balthasar (*op. cit.*) hace una meditación muy personal. La muerte es el fin de toda actividad espontánea. Está muerto en solidaridad con los muertos. El descenso se contrapone al ascenso, a la vuelta al Padre. En una interpretación restrictiva, el descenso sería la eficaz repercusión en el mundo, más allá de lo realizado en la temporalidad de la historia. Pero, para Balthasar, la solidaridad de Cristo no sería completa si no está en el Sheol con el hombre pecador. Tuvo que ir al infierno para llevar sobre sí toda la pena del pecado y así expiar toda la culpa. Cristo, al descender a lo más profundo, experimentó por compasión la pena de daño. Ve el pecado en sí mismo, que es como la escoria que es apartada por la redención, que es el caos, todo lo que es contrario a Dios. Tiene que conocer a fondo el infierno sobre el que recibe las llaves y el poder. Sólo puede penetrar en él como muerto, siendo por lo demás libre al no tener pecado. Antes de su descenso no había infierno ni purgatorio, solo Hades.

² *Op. cit.*, 176s.

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

pascual no se refiere a determinados sucesos maravillosos, sino que equivale a si se está decidido a contemplar la realidad a partir de Dios y a confiarse a Dios en la vida y en la muerte... En consecuencia, el mensaje pascual es un ataque a toda imagen del mundo cerrada en sí misma, que se absolutiza sin dejar espacio alguno a las posibilidades de Dios inderivablemente nuevas, creadoras... La fe pascual no es, por tanto, una añadidura a la fe en Dios y en Jesucristo; es resumen y esencia de esta fe."

Frente a la dificultad que tiene el hombre actual respecto a la resurrección, H. Kessler¹ señala tres caminos de acceso desde la antropología hacia la inteligibilidad del mensaje de la resurrección. 1) La exigencia existencial de sentido y plenitud (cf. K. Rahner, etc.). En todo hecho responsable de la libertad se afirma, en esperanza, su resurrección (su validez que permanece y hay que salvar). La aspiración del hombre hacia la plenitud, ¿es una ilusión o es porque realmente fue hecho así? 2) En el amor está implicada la esperanza de la salvación del otro. 3) La exigencia de justicia plena y de solidaridad universal. Lo anterior hace inevitable la pregunta por Dios, por el Dios que puede graciosamente resucitar a los muertos.

La resurrección es el centro del mensaje cristiano (1Co 15, 14-19)² Reivindica la causa de Jesús. Desde ahí se relea la vida y muerte de Jesús de Nazaret. No era posible que la muerte lo retuviera.³ La resurrección es el misterio de la respuesta de Dios⁴ (el Padre) que resucita a Cristo⁵ por el Espíritu (Rm 8, 11).⁶ Se realiza según las Escrituras (1Co 15,4).⁷ El resucitado es el crucificado.⁸ Ha pasado de la carne al espíritu.¹ Jesús queda constituido

¹ *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht*, Düsseldorf 1985, pp. 31-40.

² Cf. Hch 4, 2; 17, 31; 23, 6; 25, 19; 26, 23. Kasper (*op. cit.*, 190) anota: "La resurrección de Jesús significa no sólo la aceptación y confirmación definitiva de Jesús así como su incorporación a la comunión de vida y amor con Dios. Más bien, en la resurrección y glorificación de Jesús Dios ha aceptado también el ser de Jesús por los otros y ha hecho la paz y se ha reconciliado definitivamente con el mundo. En y por Jesús el amor de Dios se encuentra ahora irrevocablemente volcado hacia todos los hombres." Debemos creer en el Dios que resucita a los muertos (Rm 4, 17.24; 10, 9; 2Co 1, 9; Hb 11, 19; cf. 1P 1, 21).

³ Hch 2, 24.

⁴ El Salvador llega a ser para siempre la víctima plenamente consagrada, agradable a Dios; su sacerdocio alcanza la culminación.

⁵ Hch 2, 24.32; 3, 15; 4, 10; 5, 30; 10, 40; 13, 30.33-37; 17, 31; Rm 4, 24; 8, 11; 10, 9; 1Co 6, 14; 15, 15; 2Co 4, 14; Ga 1, 1; Ef 1, 20; 2, 6; Col 2, 12; 1Ts 1, 10; 1P 1, 21. La fórmula de autorresurrección de Jn 10, 18 (cf. Ignacio, *Esm* 2, 1) corresponde a una mayor explicitación de la divinidad de Jesús.

⁶ Cf. Rm 1, 4; 1Tm 3, 16; 1P 3, 18.

⁷ Cf. Lc 18, 31-33; 24, 46; Jn 20, 9; Hch 2, 24-32; 13, 33; 17, 2s.

⁸ El mismo que fue crucificado es resucitado por Dios (cf. p. e. Hch 2, 36); los relatos de las apariciones son de reencuentro; el resucitado muestra las llagas. Resucita en el propio cuerpo (cf. p. e. Ignacio, *Esm* 7, 1; véase Dz 16; DS 325; respecto a la resurrección de los cristianos, cf. Dz 228a; DS 443; DS 485; Dz 287; DS 540; DS 574; Dz 347; 427; 429; 464; DS 684; 797; 801; 859). Así comienza a participar la creación en la libertad y en la gloria (cf. Rm 8, 18-23). La resurrección es en un cuerpo espiritual (1Co 15, 42-48), de gloria (Flp 3, 21; cf. Rm 8, 17s.21.23; 2Co 4, 6; 5, 4; Col 3, 4).

Según Kessler (*Sucht...*, 322-338), conforme los testimonios del N.T. hay que concebir la resurrección de Jesús como corporal. La antropología bíblica no es de composición dualista. Se designa la totalidad mediante el cuerpo, el alma, la carne, etc., destacando diversos aspectos. Un hombre sin corporeidad es impensable. Cuerpo designa al hombre, no como cerrado en sí mismo, sino en cuanto relacionado con los otros hombres, con la historia, con la naturaleza. La nueva antropología más bien confirma esta visión bíblica. No es primero el hombre y después tiene un cuerpo, una relación al mundo. A través del cuerpo se relaciona con el mundo, pero también a través de él se siente limitado (se distingue de otros). El cuerpo es, por lo tanto, lugar y medio de comunicación con los demás.

Por eso, el regalo de la incorruptibilidad, de la inmortalidad, se llama resurrección corporal. Es la resurrección del hombre como persona, es la resurrección del hombre en la totalidad de sus relaciones. Sin resurrección corporal, iríamos a un dualismo que abandonaría a la creación no-espiritual: entre otras cosas, nuestra historia con sus relaciones y obras. El punto de arranque de la resurrección es la muerte; por tanto, la resurrección se relaciona al cuerpo mortal y contruye así

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

en la resurrección Señor y Cristo con poder (Hch 2, 36; Rm 1, 4). La resurrección es la victoria sobre la muerte.² Ahora tiene las llaves de la muerte y del Hades (Ap 1, 18).³ Al pasar Cristo al Padre, el príncipe de este mundo ya está juzgado (Jn 16, 11).⁴ Cristo nos justifica por su resurrección (Rm 4, 25)⁵, nos comunica la nueva vida¹, el Espíritu. Dios nos ha resucitado con Cristo y nos ha hecho sentar en los cielos, en Cristo Jesús (Ef 2, 5s).²

esta señorial entrada de Dios en su creación. Pero tampoco es la resurrección la reanimación de un cadáver (cf. Mc 12, 18-27; 1 Co 15, 35ss.). La afirmación neotestamentaria sobre la resurrección de los muertos valoriza el total derecho de Dios sobre el hombre y su mundo, y, correspondientemente, la total pretensión de nuestra esperanza respecto a la salvación de todo el hombre. Así lo vivido no sólo es consolidado sino también es plenificado. Resurrección significa plenitud de todo el hombre en su mismidad. El hombre resucitado tiene una relación nueva y más profunda a la comunidad, a la historia, a las creaturas. Así todo el hombre tiene futuro y puede ser, más que antes, imagen y semejanza de Dios. Así la creación alcanza su meta.

Pablo ve íntimamente relacionada la resurrección de Jesús con la futura de los cristianos, porque Jesús es el segundo y definitivo Adán. Sólo desde Cristo se puede decir lo que es la resurrección. El es la primicia (1 Co 15, 20.23; cf. Col 1, 18, etc.) y nosotros resucitaremos a su imagen (1 Co 15, 48; Flp 3, 20s.; Rm 8, 29), con un cuerpo espiritual. Según Pablo, los cuerpos muertos son resucitados, pero señala la discontinuidad entre ambos, porque la semilla muere y Dios le regala el nuevo cuerpo que El quiere. Uno era corruptible, mortal, terreno, débil; el otro es incorruptible, inmortal, glorioso, fuerte, neumático (espiritual), celeste (1 Co 15, 36ss.). La identidad y continuidad de la persona lo da el acto resucitador de Dios. El nuevo cuerpo es regalado por Dios de tal manera que, para sí mismo y para los demás, el hombre es de nuevo reconocible. El cuerpo resucitado no está limitado en sus relaciones. Es un cuerpo trabajado y determinado por el Espíritu. Es un hombre salvado y libre para el amor pleno.

Jesús es el primero, y en El todos seremos vivificados (1 Co 15, 20.22s). Mediante la resurrección corporal de Jesús, Dios anuncia su derecho escatológico sobre los cuerpos, sobre el mundo. Esto es hecho efectivo provisoriamente a través de nuestra obediencia corporal terrestre y nuestro servicio cotidiano a Dios (Rm 12, 1); lo será definitivamente mediante la resurrección y plenitud de nuestros cuerpos (Rm 8, 11). En el cuerpo se decide la victoria de la vida de Dios contra la muerte. Jesús no sólo tiene un cuerpo neumático, sino que El mismo llega a ser pneuma vivificante (1 Co 15, 45). Su cuerpo (El en su relación hacia nosotros) llegó a ser el lugar de la autodonación de Dios a nosotros que produce la nueva vida. La humanidad del resucitado de tal forma está impregnada de espíritu que corporiza el poder vivificador (y salvador) de Dios para todos. A diferencia de nosotros, Cristo es la resurrección y la vida (Jn 11, 25). El resucitado y exaltado tiene una relación más profunda, intensa y universal con nosotros. Es solidario de toda la creación y está personalmente presente. Del glorificado sale una dinámica y actividad que pretende unir y sanar la humanidad dividida y la creación profundamente herida (cf. Col 1, 20-22; Ef 1, 10; 2, 14-16).

Kasper (*op. cit.*, 185s) comenta: "El soma pneumatikon es más bien un cuerpo cualificado por el pneuma, un cuerpo determinado totalmente por el espíritu de Dios. El pneuma no es, pues, la materia, la substancia de que está hecho este cuerpo, sino la dimensión en la que el cuerpo se halla; está en la dimensión de Dios... Es decir, corporeidad de la resurrección no significa sino que Jesús en la totalidad de su persona se encuentra con Dios y desde Dios se encuentra con nosotros continuamente y de una manera nueva... Corporeidad significa más bien el entretendido del hombre con el mundo; significa que el hombre se halla tan en el mundo y el mundo tan en el hombre, que éste gracias a su cuerpo tiene como propio un trozo del mundo y hasta él mismo es un trozo de mundo. Por y en su cuerpo el hombre se halla en relación con el todo de la realidad del mundo... La corporeidad de la resurrección significa que Jesucristo, habiendo entrado totalmente en la dimensión de Dios por su resurrección y exaltación, se encuentra 'hasta la consumación del mundo' (Mt 28, 20) de una manera nueva y divina totalmente en el mundo, en nosotros y con nosotros. Por la resurrección y exaltación de Jesús ha llegado a Dios definitivamente un 'trozo de mundo' y Dios lo ha aceptado de modo irrevocable."

¹ Cf. Rm 1, 3s; 1Tm 3, 16; 1P 3, 18.

² Cf., por ejemplo, 1Co 15, 54s.57. Cristo ya no morirá más (Rm 6, 9s; 1Co 15, 42ss; Hb 7, 25; 10, 12; Ap 1, 18). Véase Lc 24, 5; Jn 14, 19.

³ Cf. Rm 14, 9. Jn define a Cristo como la resurrección y la vida (11, 25; cf. p. e. : 1, 4; 5, 26; 6, 33.54; 7, 38; 14, 6.19; 1Jn 1, 2; 5, 11s.20).

⁴ Cf. 12, 31s; 16, 33. Véase Ap 3, 21; 5, 5.

⁵ Cf. Hch 5, 31; 2Co 5, 15; 1P 3, 21. Según Santo Tomás, la resurrección de Cristo es la causa eficiente (instrumental) de la nuestra, por la virtud divina, de la que es propio dar vida a los muertos. Esta virtud divina se extiende a la resurrección de las almas. La resurrección de Cristo también es ejemplar de la resurrección de los buenos y de la de las almas (III, 56, 1 ad 3; 56, 2). Tanto la pasión como la resurrección son causas eficientes instrumentales de la remisión de la culpa y de la

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

La resurrección es la exaltación (Hch 2, 33; Flp 2, 9)³ a la diestra de Dios (el Padre) (Rm 8, 34)⁴, la glorificación (Lc 24, 26)⁵ La exaltación comprende la ascensión.⁶ Cristo ya ha triunfado fundamentalmente de las potestades.⁷ Por su propia sangre⁸ entró en el santuario celeste (Hb 9, 12)⁹ para officiar frente al Padre¹⁰ e interceder por nosotros.¹¹ Está sentado a la diestra del Padre esperando que todos sus enemigos sean colocados como escabel de sus pies (Hb 10, 12s).¹² Exaltado, se lo aclama como Señor (p. e.: Hch 2, 36; Rm 10, 9; Flp 2, 9-11).¹³ Todo poder le ha sido dado en el cielo y sobre la tierra (Mt 28, 18).¹⁴ Recibió del Padre el Espíritu Santo y lo derramó, dice Pedro (Hch 2, 33) refiriéndose a Pentecostés. Según Jn 20, 22¹⁵, Jesús insufla el Espíritu a sus discípulos en la primera aparición a ellos.¹

novedad de vida por la gracia, pero difieren en cuanto a la ejemplaridad, porque la pasión se refiere al primer efecto y la resurrección al segundo (III, 56, 2 ad 4).

¹ Cf. p. e. Ef 2, 5s; 1P 1, 3. Su vida nos salvará (Rm 5, 10; cf. 1Co 15, 22); es espíritu vivificante (1Co 15, 45). Véase Jn 17, 2; Hch 3, 15; 2Co 4, 10; 5, 17; Ga 2, 20; Ef 2, 15; Flp 3, 21; Col 3, 3s.

² Col 2, 12; 3, 1. Cristo es la primicia de los resucitados (cf. 1Co 15, 20-23), porque por un hombre viene la resurrección de los muertos (1Co 15, 20-22).

³ A la kénosis y humillación de Jesús en la obediencia de la cruz, responde el Padre con la sobreexaltación. Cf. Jn 3, 14s; 8, 28; 12, 32 (atraerá a todos hacia él); 12, 34; Hch 5, 31.

⁴ Mc 14, 62par; 16, 19; Hch 2, 34; 7, 55s; Ef 1, 20; Col 3, 1; Hb 1, 3; 8, 1; 10, 12; 12, 2; 1P 3, 22. Véase Ap 3, 21. Acota Kasper (*op. cit.*, 183): "La exaltación a la derecha de Dios no significa, pues, el arrebatamiento a un empíreo más allá del mundo, sino el ser de Jesús con Dios, el ser en la dimensión de Dios, de su poder y gloria. No quiere decir lejanía del mundo, sino un nuevo modo de estar con nosotros; ahora Jesús está con nosotros desde Dios y al modo de Dios; dicho gráficamente: está con Dios como nuestro intercesor, 'siempre interpelando por nosotros' (Hb 7, 25)."

⁵ Cf. Jn 7, 39; 12, 16.23.28; 13, 31s; 17, 1.5; Hch 3, 13; 7, 55; 1Co 15, 43; 2Co 3, 18; Flp 3, 21; 1Tm 3, 16; 1P 1, 11.21; Ap 1, 6; 5, 12s.

⁶ Cf. p. e. Mc 16, 19; Hch 2, 34s; Ef 4, 8-10; 1Tm 3, 16; 1P 3, 22. Véanse los Credos; Dz 429; DS 801. Leemos en Chopin (*op. cit.*, 173): "La enseñanza esencial de la Escritura, la que debe retener nuestra fe, es que Cristo, por el triunfo de su resurrección y ascensión, salió de este mundo presente, corrompido por el pecado y destinado a la destrucción, para entrar en el mundo nuevo donde Dios reina como señor y donde el Espíritu penetra soberanamente la materia transformada. Mundo real de una realidad física, como el mismo cuerpo de Cristo y que, por consiguiente, ocupa 'un lugar', pero mundo que aún únicamente existe... en primicias en el solo cuerpo resucitado de Cristo (aunque es necesario agregar el de su santa Madre) y que sólo será definitivamente constituido y revelado al final de los tiempos cuando aparecerán los cielos nuevos y la nueva tierra." Dice Kasper (*op. cit.*, 186s): "Entrar en el cielo quiere decir: llegar a Dios; estar en el cielo significa estar con Dios. En consecuencia el cielo es un fenómeno escatológico; no existe simplemente, sino que surge en el momento en que la primera creatura llega a Dios de modo escatológico-definitivo. El cielo se hace, pues, en la resurrección y exaltación de Cristo.... Con el cuerpo de Cristo ha llegado ya a Dios toda la realidad. De modo que el cielo se adentra ya en el tiempo. Es, por tanto, muy consecuente llamar a la Iglesia cuerpo de Cristo, en cuanto que es el lugar en que Cristo está presente por la fe, la esperanza y el amor."

⁷ Ef 1, 20-22; 1P 3, 22. Véase 1Co 2, 6; Col 2, 15; 1Tm 3, 16; Hb 1, 3ss; 2, 7-9, y lo ya dicho respecto a la muerte, y al príncipe de este mundo en Jn. En Flp 2, 9-11 y Ap 5, 8-14, Cristo es aclamado por todos.

⁸ Perfeccionado por su sufrimiento (Hb 2, 10; 5, 9; cf. 7, 28; 10, 14; 12, 2).

⁹ Hb 4, 14; 6, 19s; 7, 26; 10, 19-21 (nos abrió un camino vivo)

¹⁰ Cf. Hb 8, 1s; 9, 24.

¹¹ Hb 7, 25; Rm 8, 34. Cf. 1Jn 2,1. Sobre Jesucristo como sumo Sacerdote, cf. Dz 122; 938; 940; DS 261;1739s; 1743. La consagración sacerdotal de Cristo es la unión hypostática (santidad substancial). Jesús es sacerdote según la naturaleza humana, en cuanto ésta es la del Hijo de Dios.

¹² Cf. 1Co 15, 24-28; Sal 110, 1; Hb 2, 8. Tiene el poder de someterlo todo (Fpl 3, 21).

¹³ Cf. Jn 20, 28; Hch 5, 31; 7, 56; 13, 33; Rm 1, 4. "Para esto Cristo murió y retomó la vida, para ser Señor de muertos y vivos" (Rm 14, 9).

¹⁴ Cf. Jn 13, 3. Véase Mt 11, 27par; Jn 3, 35; 17, 2.

¹⁵ Cf. Gn 2, 7; Ez 37, 9.

El nos envía el Espíritu de junto al Padre.² Así el Espíritu también es llamado Espíritu de Cristo.³ Más aún, el resucitado, último Adán, es un espíritu vivificante (1Co 15, 45).⁴ Y en 2Co 3, 17 llega a exclamar Pablo: "El Señor es el Espíritu."⁵ Donde está el Espíritu, ahí está el Cristo exaltado en su señorío.⁶ De su cuerpo resucitado irradia la vida; nos comunica su Espíritu.

4) El Señor que es y que vendrá

Con la resurrección de Cristo⁷ y la efusión del Espíritu⁸ irrumpe la escatología⁹, las realidades futuras, en nuestra historia. Ya está lo definitivo, lo último¹⁰, aunque todavía no culminado.¹¹ En Cristo la humanidad ya ha resucitado y ascendido al cielo (p. e. Ef 2, 6)¹², ha comenzado la glorificación del cosmos.¹³ Es el primero¹⁴, el primogénito de los muertos¹⁵, que arrastrará con él a todo su cuerpo místico y al mismo cosmos. Por eso que la creación, sometida a la vanidad por culpa del hombre, espera en dolores de parto el ser liberada de la

¹ Cf. Tt 3, 5s. Antes no había sido dado el Espíritu a los discípulos, porque Jesús todavía no había sido resucitado (Jn 7, 37-39). En Pentecostés habría habido una gran experiencia de la presencia y actuación del Espíritu. Hch nos volverá a señalar otras experiencias fuertes (8, 16s; 10, 44-47; 11, 15-17; 15, 8s; 19, 6, etc.).

² Cf. Lc 24, 49; Jn 15, 26; 16, 7. Véase Jn 14, 16.26 (el Padre lo dará por la plegaria de Jesús o a nombre de él). El Espíritu de la verdad (Jn 14, 17; 15, 26; 16, 13) recordará lo de Jesús (Jn 14, 26), dará testimonio de él (Jn 15, 26), lo glorificará al comunicar lo de él (Jn 16, 14s; cf. 1Co 12, 3; 1Jn 5, 6), convencerá al mundo en materia de pecado, de justicia y de juicio, en lo de Jesús (Jn 16, 8-11).

³ Hch 16, 7; Rm 8, 9; 2Co 3, 17; Ga 4, 6; Flp 1, 19; 1P 1, 11;

⁴ Cf. Jn 17, 1s. Sólo en su estado glorioso, es cuando Cristo ejerce en plenitud su influjo vivificante. Cristo exaltado es plenamente el sacramento de Dios para nosotros. Su humanidad gloriosa es el centro de este universo.

Recordemos que su cuerpo es espiritual. Según Kessler (*Sucht...*, 376s), el Espíritu es en cierta manera idéntico con el Cristo pneumático (Rm 8, 9-11). El exaltado sólo actúa por el Espíritu y como espíritu. El Espíritu es idéntico con el exaltado en cuanto se lo considera en su actuar respecto a la comunidad. Esta es una identificación, no en la realidad en sí, sino en la experiencia cristiana. Pero el crucificado-exaltado obra mediante el Espíritu (Rm 15, 18s) y no al revés. Es el que debe tomar forma en el creyente, y no el Espíritu (Ga 4, 19; Rm 8, 29). El Espíritu permanece del todo relacionado al acontecer único de Jesús: sólo hace presente la palabra y la obra de Jesús iluminándola (1Co 6, 11; Jn 14, 26), y garantiza su actualidad permanente.

⁵ Podría interpretarse como el que expresa el sentido espiritual de la Escritura y se identifica con él.

⁶ El Espíritu es espíritu de filiación, que atestigua que somos coherederos de Cristo (Rm 8, 14-17; Ga 4, 6s). La finalidad del trabajo del Espíritu es la relación viviente con Cristo (p. e. : 1Co 12, 3; 1Jn 4, 2; Jn 14, 26; 15, 26; 16, 14). El Espíritu del resucitado es como la atmósfera en que nos unimos a Cristo y entre nosotros (p. e. 1Co 12, 13).

⁷ Muy diferente a las resurrecciones de muertos que volvían a morir, operadas por los profetas o por Jesús. La resurrección de Jesús es un adelanto del final y de la transformación que éste trae.

⁸ Jl 3, 1ss. Cf. Is 32, 15; Ez 11, 19; 36, 27; 37, 14; Za 12, 10.

⁹ Cf. p. e. Hch 2, 17; 1P 1, 20.

¹⁰ Hb 1, 2; 1P 1, 20. Cf. Hch 2, 17; 1Co 10, 11; 2Tm 3, 1; 2P 3, 3; 1Jn 2, 18; Jud 18. La resurrección de Cristo influyó fuertemente en la conciencia de estar ya en los últimos tiempos, que tenía la comunidad primitiva.

¹¹ La existencia cristiana está caracterizada por esta tensión entre el ya y el todavía no, que se refleja magistralmente en los escritos paulinos. El reino de Dios ya está entre nosotros, pero falta su plena realización y manifestación.

¹² Según Kasper (*op. cit.*, 192), "puesto que la esperanza y realidad de la futura resurrección determinan ya ahora el presente, es por lo que las cartas deútero-paulinas pueden calificar a la resurrección como realidad ya presente."

¹³ Cf. Rm 8, 21s.

¹⁴ Cf. Hch 26, 23; Rm 8, 29; 1Co 15, 20-23; Hb 6, 20.

¹⁵ Col 1, 18; Ap 1, 5.

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

esclavitud de la corrupción, y nosotros también, que ya tenemos las primicias del Espíritu¹, gemimos esperando la redención de nuestro cuerpo, su salvación (Rm 8, 19-24).

Como la escatología todavía no ha culminado, la historia sigue su curso, pero ahora tiene en su seno el dinamismo de lo definitivo. Y mientras la figura de este mundo pasa (1Co 7, 31), mientras se desmorona (hacia la muerte) nuestro hombre exterior, crece el interior², hasta alcanzar la plenitud de Cristo (Ef 4, 13-16).³ Es el tiempo de la Iglesia, de la predicación del evangelio a todos⁴, del testimonio de la vida cristiana.⁵ Lo anterior no significa que no debemos comprometernos con el mundo, porque justamente en ese compromiso con el hombre encontramos la salvación de Dios. Nos toca transformar la historia, en cuanto podamos, en esa presencia misteriosa del reino de Dios.⁶

Bajo una mirada unitaria, de nuestras muchas historias, Dios va haciendo la historia de salvación. Ella tiene como centro y fin al Cristo encarnado, muerto y resucitado.⁷ El es el primero y el último⁸, el que tiene la primacía en todo⁹, el Señor de la historia y su sentido, etc. Más aún, gracias a su resurrección, conocemos el sentido de la historia, porque ella, como adelanto del final, nos la hace concebir en su totalidad. "El Verbo de Dios, por quien todo fue hecho, se encarnó para que, hombre perfecto, salvara a todos y recapitulara todas las cosas. El Señor es el fin de la historia humana, punto de convergencia hacia el que tienden los deseos de la historia y de la civilización, centro de la humanidad, gozo del corazón humano y plenitud total de sus aspiraciones. El es aquel a quien el Padre resucitó, exaltó y colocó a su derecha, constituyéndolo juez de vivos y muertos. Vivificados y reunidos en su Espíritu, caminamos como peregrinos hacia la consumación de la historia humana, la cual coincide plenamente con su amoroso designio: 'Restaurar en Cristo todo lo que hay en el cielo y en la tierra' (Ef 1, 10)."¹⁰

El hombre y el mundo tienen su pascua en la pascua de Cristo: por la pasión a la gloria.¹¹ Cristo no sólo es el sentido de la historia sino que la fuerza de transformación de

¹ Cf. 2Co 1, 22; 5, 5; Ef 1, 13s.

² 2Co 4, 16. Cf. Ef 3, 16.

³ Cf. Ga 4, 19; Col 2, 19.

⁴ P. e.: Mt 24, 14; Mc 13, 10; 14, 9par; 16, 15; Col 1, 23; 1 Tm 3, 16. Véase Mt 28, 19s; Hch 1, 8; Rm 10, 14-18.

⁵ Según Agustín (*De Civ Dei*, XX, 7.9s), ya estamos en los mil años del reinar con Cristo (Ap 20, 4.6).

⁶ Dice *Gaudium et Spes* (I, 3, 39) del concilio Vaticano II: "No obstante, la espera de una tierra nueva no debe amortiguar, sino más bien avivar, la preocupación de perfeccionar esta tierra, donde crece el cuerpo de la nueva familia humana, el cual puede de alguna manera anticipar un vislumbre del siglo nuevo. Por ellos, aunque hay que distinguir cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del reino de Cristo, sin embargo, el primero, en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al reino de Dios. Pues los bienes de la dignidad humana, la unión fraterna y la libertad, en una palabra, todos los frutos excelentes de la naturaleza y de nuestro esfuerzo, después de haberlos propagado por la tierra en el Espíritu del Señor y de acuerdo con su mandato, volveremos a encontrarlos limpios de toda mancha, iluminados y transfigurados, cuando Cristo entregue al Padre 'el reino eterno y universal; reino de verdad y de vida; reino de santidad y de gracia; reino de justicia, de amor y de paz'. El reino está ya misteriosamente presente en nuestra tierra; cuando venga el Señor, se consumará su perfección." Kasper (*op. cit.*, 191), hablando de la esperanza cristiana originada en la resurrección, dice: "Tal esperanza no posibilita especulación histórica alguna, y sí una praxis histórica; de la fe en que el amor permanece siempre (1Co 13, 8) deduce que sólo lo que se hace por amor, dura siempre y se encuentra inmerso en la consistente realidad."

⁷ Recordemos lo dicho anteriormente sobre Cristo en el plan de Dios.

⁸ Ap 1, 17; 2, 8; 22, 13; 1Co 15, 45.

⁹ Col 1, 18. Cf. Ef 1, 10; Rm 8, 29.

¹⁰ Vaticano II, *Gaudium et Spes*, I, 4, 45. Cf. *Ib.*, Exp Introd, 10.

¹¹ Cf. p. e.: Rm 8, 17-23; 2Co 4, 10ss.17; Flp 3, 10s; 2Tm 2, 11s; 1P 4, 13. Véase Col 3, 3s.

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

ésta por su Espíritu.¹ La eucaristía es como un adelanto, en misterio, de esa transformación.² El amor³ nos va asimilando a un Dios que es amor.⁴ Volvemos en el Espíritu por el Hijo al Padre (Ef 2, 18)⁵, volvemos como hijos (p. e. Rm 8, 14ss.19; Ga 4, 5-7), como partícipes de la naturaleza divina (2P 1, 4).⁶

Cristo asciende a llenarlo todo (Ef 4, 10).⁷ Es Señor de las potestades⁸ y del cosmos (Col 1, 17).⁹ En él habita la plenitud de la divinidad corporalmente (Col 2, 9).¹⁰ Dios quiere que recapitular todo en él (Ef 1, 10), que Cristo tenga la primacía en todo (Col 1, 18).¹¹ Se reflexiona, entonces, que todo fue creado por él y para él (Jn 1, 3; Col 1, 16; Hb 1, 2)¹²; que él es el Hijo, en el sentido fuerte de la palabra, enviado por Dios al mundo¹³; que es uno con el Padre (Jn 10, 30)¹⁴; que es Dios.¹⁵ Así integra las fórmulas trinitarias (Mt 28, 19; 2Co 13, 13).¹⁶ La fe en la resurrección de Cristo, en su función escatológica, es gran motor para el

¹ Cf. p. e. 2Co 3, 17s. Véase Rm 8, 2.9-11; Flp 3, 21.

² *¿Cómo dicen también que la carne que se alimenta con el cuerpo y la sangre del Señor se corrompe y no participa de la vida? Por lo tanto, que cambien de parecer o dejen de ofrecer las cosas que hemos mencionado. Nuestra sentencia, en cambio, está en armonía con la Eucaristía, y la Eucaristía, a su vez, confirma nuestra sentencia. Pues le ofrecemos a El lo que es suyo, manifestando de ese modo la comunión y la unión de la carne y del espíritu. Porque así como el pan, que es de la tierra, en recibiendo la invocación de Dios ya no es pan ordinario, sino Eucaristía, que se compone de dos elementos, terreno y celestial, así también nuestros cuerpos, al recibir la Eucaristía, ya no son corruptibles, puesto que poseen la esperanza de la resurrección* (Ireneo, *Adv. Haer.* IV, 18, 5). Ignacio de Antioquía, refiriéndose al pan eucarístico en un contexto de unidad, había hablado antes de 'fármaco de inmortalidad', de 'antídoto para no morir sino vivir en Jesucristo para siempre' (Ef 20, 2). Cf. 1Co 11, 29s.

³ Cf. Mt 5, 43-48; Jn 14, 21.23; 17, 26; Rm 5, 5; 1Co 13, 13; Col 3, 14; 1Jn 4, 7s.12.17.19

⁴ 1Jn 4, 8.16. Cf. Jn 3, 16; 13, 1; 15, 9; 17, 23; Rm 5, 8; 8, 35.39; Ef 2, 4; 3, 19; 1Jn 3, 1; 4, 9s.19.

⁵ Cf. Hb 10, 19s.

⁶ Resumiendo varias de las cosas dichas, podemos citar el siguiente texto del concilio vaticano II: "El Verbo de Dios, por quien fueron hechas todas las cosas, hecho El mismo carne y habitando en la tierra, entró como hombre perfecto en la historia del mundo, asumiéndola y recapitulándola en sí mismo. El es quien nos revela 'que Dios es amor' (1Jn 4, 8), a la vez que nos enseña que la ley fundamental de la perfección humana, y, por tanto, de la transformación del mundo, es el mandamiento nuevo del amor... Constituido Señor por su resurrección, Cristo, al que le ha sido dada toda potestad en el cielo y en la tierra, obra ya por la virtud de su Espíritu en el corazón del hombre, no sólo despertando el anhelo del siglo futuro, sino alentando, purificando y robusteciendo también con ese deseo aquellos generosos propósitos con los que la familia humana intenta hacer más llevadera su propia vida y someter la tierra a este fin. Mas los dones del Espíritu Santo son diversos: si a unos llama a dar, con el anhelo de la morada celeste, testimonio manifiesto y a mantenerlo vivo en la familia humana, a otros los llama para que se entreguen al servicio temporal de los hombres y así preparen el material del reino de los cielos. Pero a todos los libera, para que, con la abnegación propia y el empleo de todas las energías terrenas en pro de la vida humana, se proyecten hacia las realidades futuras, cuando la propia humanidad se convertirá en oblación acepta a Dios. El Señor dejó a los suyos prenda de tal esperanza y alimento para el camino en aquel sacramento de la fe en el que los elementos de la naturaleza, cultivados por el hombre, se convierten en el cuerpo y sangre gloriosos con la cena de la comunión fraterna y la degustación del banquete celestial" (GS, 38).

⁷ Cf. Ef 1, 23.

⁸ P. e. Col 2, 10. Cf. Rm 8, 38s; Col 1, 16.

⁹ Véase Mt 28, 18; 1Co 8, 6; Flp 2, 10s; 3, 21.

¹⁰ Cf. Col 1, 19. Véase Jn 1, 16.

¹¹ Cf. Rm 8, 29.

¹² Cf. Hb 1, 10; 1Co 8, 6; Col 1, 15; Ap 3, 14.

¹³ P. e. Mt 21, 37ss; Jn 3, 16s; Rm 8, 3.32; Ga 4, 4; Hb 1, 2s; 1Jn 4, 9.14. Véase Jn 19, 7.

¹⁴ Cf. Jn 5, 17-26; 10, 38; 14, 10s.20; 17, 10s.21.23.

¹⁵ P. e.: Jn 1, 1s.18; 20, 28; Rm 9, 5; Tt 2, 13. Véase Flp 2, 6s; 2P 1, 1.

¹⁶ Cf. 1Co 12, 4-6; Ef 2, 18; 4, 4-6.

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

desarrollo de la cristología, para la explicitación de la divinidad de Cristo, lo que se manifiesta en diversas fórmulas de alta cristología, como las recién aludidas.

Jesucristo es el Señor de la comunidad, de la Iglesia.¹ El la convocó², la fundó sobre los apóstoles³, le dio sus preceptos⁴, le entregó su Espíritu, que es como el alma de ella.⁵ La Iglesia es fruto de su pascua.⁶ El exaltado es el gran pastor de la Iglesia (1P 5,4)⁷, por intermedio del Espíritu.⁸ Va actuando en ella de múltiples maneras.⁹ Lucha por ella. Es el Cristo victorioso que estará con ella hasta la consumación de los tiempos (Mt 28, 20).¹⁰ El exaltado se identifica misteriosamente con los desamparados, necesitados y pequeños (Mt 25, 31-46; Mc 9, 37par)¹¹, con los cristianos perseguidos (Hch 9, 4s).¹² También está

¹ P. e. : Rm 16, 16; Ga 1, 22; Ef 5, 24s; 1Ts 2, 14. Véase 1Ts 1, 1; 2Ts 1, 1.

² LLamó a los discípulos, instituyó a los apóstoles (Mc 3, 13), los envió a todas las naciones a hacer discípulos y a bautizar (Mt 28, 19; cf. Mc 16, 15; Jn 20, 21; Hch 1, 8). El es el resucitado que se aparece a los testigos (p. e. Hch 1, 3; 10, 40s; 13, 31). Muchas de las apariciones pascuales se desarrollan en un contexto de comida (Mc 16, 14; Lc 24, 30s.36-43; Jn 21, 9-14; Hch 1, 4; 10, 41).

³ Mt 16, 18. Cf. 1Co 12, 28; Ef 2, 20; Ap 21, 14.

⁴ P. e.: 1Co 7, 10; 9, 14; 14, 37. Cf. Hch 11, 16; 1Co 11, 23; 1Ts 4, 2.

⁵ "Mas para que incesantemente nos renovemos en El (cf. Ef 4, 23), nos concedió participar de su Espíritu, que siendo uno mismo en la Cabeza y en los miembros, de tal forma vivifica, unifica y mueve todo el cuerpo, que su oficio pudo ser comparado por los Santos Padres con el servicio que realiza el principio de la vida, o alma, en el cuerpo humano" (Vat II, LG, 1, 7). Antes había dicho en el núm. 4: "Consumada, pues, la obra que el Padre confió al Hijo para hacer en la tierra (cf. Jn 17, 4), fue enviado el Espíritu Santo en el día de Pentecostés, para que perennemente santificara a la Iglesia, y de esta forma los que creen tuvieran acceso al Padre por Cristo en un mismo Espíritu (cf. Ef 2, 18). El es el Espíritu de vida o la fuente del agua que salta hasta la vida eterna (cf. Jn 4, 14; 7, 38s), por quien vivifica el Padre a todos los muertos por el pecado hasta que resucite en Cristo sus cuerpos mortales (cf. Rm 8, 10s). El Espíritu habita en la Iglesia y en el corazón de los fieles como en un templo (1Co 3, 16; 6, 19) y en ellos ora y da testimonio de la adopción de hijos (cf. Ga 4, 6; Rm 8, 15s y 26). Guía a la Iglesia a la plenitud de la verdad (cf. Jn 16, 13), y la unifica en la comunión y en el ministerio, la instruye y dirige con diversos dones jerárquicos y carismáticos, y la embellece con sus frutos (cf. Ef 4, 11s; 1Co 12, 4; Ga 5, 22). Con la fuerza del evangelio hace rejuvenecer a la Iglesia y la renueva perpetuamente y la conduce a la unión consumada con su Esposo. Pues el Espíritu y la Esposa dicen al Señor Jesús: ¡Ven! (cf. Ap 22, 17)." "*La era de la Iglesia* empezó con la 'venida'. es decir, con la bajada del Espíritu Santo sobre los apóstoles reunidos en el Cenáculo de Jerusalén junto con María, la Madre del Señor" (*Donum et Vivificantem*, 25). Hch muestra al Espíritu como guía invisible de la Iglesia.

⁶ Cf. p. e. Hch 20, 28; Ef 5, 25. La Iglesia es el primer efecto del sacrificio redentor, y es en la exaltación pascual, consumación de este sacrificio, cuando ella es plenamente constituida. La Cena ocupa un lugar importante en esta conformación pascual de la Iglesia. La Iglesia va a estar estrechamente asociada al Señor y su pascua, como se ve, p. e., en Ap.

⁷ Cf. Mt 25, 32; Mc 6, 34par; 14, 27par; Jn 10, 11.14.16; 1P 2, 25.

⁸ P. e. Rm 15, 18s.

⁹ Véase, p. e. 1Co 5, 4; 11, 32; 12, 5; 2Co 13, 3; Col 1, 29; o piénsese en las apremiantes cartas del Ap a las siete Iglesias (cf. también Ap 1, 1; 22, 16). El actuaba con ellos y confirmaba la Palabra con signos (Mc 16, 20). Entre otras cosas, es el Señor que da los dones a sus servidores (1Co 3, 5); tomó a Pablo a su servicio (1Tm 1, 12; cf. Hch 20, 24) y dirige su caminar (1Co 4, 19; 16, 7; 1Ts 3, 11; cf. 2P 1, 14). Junto con el Padre dispensa la gracia y la paz (Rm 1, 7, etc.), consuela y afirma (2Ts 2, 16s; cf. Rm 14, 4; 1Ts 3, 12).

¹⁰ Cf. Ex 3, 14; Mt 1, 23. "El poder de la muerte no prevalecerá contra ella" (Mt 16, 18).

¹¹ Así como Jesús, en su vida terrena, tomó partido por los realmente pobres y perdidos, así también ahora está de parte de ellos. "Por tanto y ya padeció en su misma humildad, ya murió, ya fue sepultado, ya resucitó, y ascendió al cielo, donde está y se sienta a la diestra del Padre. Y está aquí necesitado en sus pobres... El arriba, él mismo abajo: arriba en sí mismo, abajo en los suyos; arriba junto al Padre, abajo en nosotros... Conozco a Cristo arriba que da con abundancia, y aquí indigente. Aquí es pobre, allá es rico..." (Agustín, *Sermo* 123, 3s, PL 38, 685s).

¹² Hch 22, 7s; 26, 14s. Pablo llamará a la Iglesia 'cuerpo de Cristo'. Pablo, siguiendo a Cristo, se goza en los padecimientos que soporta por los cristianos, y completa en su carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo, en favor de su cuerpo que

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

presente donde hay dos o tres reunidos en su nombre (Mt 18, 20). Cristo está presente en sus ministros¹, en la Palabra de Dios², en los sacramentos.³ Cuando Pedro bautiza es Cristo quien bautiza.⁴ Cristo preside la Cena del Señor, donde nos da a comer su cuerpo, pan de vida eterna⁵, y a beber la sangre de la Alianza derramada por la multitud.⁶ Así anunciamos la muerte del Señor hasta que vuelva (1Co 11, 26).⁷ Jesucristo es la piedra angular de la Iglesia (Ef 2, 20-22)⁸, su cabeza⁹, de donde viene la unidad¹⁰ y crecimiento al cuerpo (Ef 4, 15s; Col 2, 19).¹¹ Somos cuerpo de Cristo¹², miembros de El.¹³ El es el esposo (Ef 5, 22-32).¹⁴ La historia terminará en las bodas del cordero con la Jerusalén celeste.¹⁵

Cristo, por supuesto, también es Señor del cristiano. Jesús es invocado como Señor (Hch 7, 59).¹⁶ El que confiesa que Jesús es Señor, será salvado (Rm 10, 9)¹⁷, ya tiene el Espíritu (1Co 12, 3). El cristiano es consepultado en el bautismo con Cristo, muere al pecado y se reviste de Cristo (Rm 6, 3ss).¹⁸ El Espíritu de Cristo ya habita en él¹⁹ y lo

es la Iglesia (Col 1, 24). Jesús estará en agonía hasta el fin del mundo (cf. B. Pascal, *Pensées, Le mystère de Jésus*, 553, ed. Br.).

¹ Cf. Lc 10, 16par. Véase 2Co 5, 18-20. Es el que da autoridad a sus ministros (2Co 10, 8; 13, 10).

² El es la Palabra de Dios (Jn 1, 1ss; 1Jn 1, 1; Ap 19, 13; Hb 1, 2). Donde se anuncia el evangelio, el encuentra al hombre que se le abre en la fe. Cristo, con la fuerza del Espíritu, se anuncia a sí mismo a través de sus testigos (Hch 1, 8; cf. Rm 15, 18s; 1Co 2, 2-5). Por supuesto, Cristo es el contenido del anuncio, del evangelio.

³ Respecto a la liturgia, dice la encíclica *Mediator Dei* (núm. 528, Dz 2298 I; DS 3841): "La Sagrada Liturgia constituye el culto público que nuestro Redentor, cabeza de la Iglesia, da al Padre celeste, y que la sociedad de los fieles cristianos tributa a su fundador y, a través de él, al Padre eterno. En una palabra, la Sagrada Liturgia constituye el culto público del Cuerpo místico de Jesucristo, es decir de la cabeza y de sus miembros."

⁴ Agustín, *C. ep. Parmen* II, 15, 34; *C. litt. Petil* I, 9, 10; *In ev. Joh* 5, 18; 8, 15, 3.

⁵ Los participantes en este único pan, conforman un solo cuerpo (1Co 10, 17). A través del Espíritu, que transforma los dones y a nosotros, el Señor va haciendo su cuerpo 'místico'

⁶ Mc 14, 22-24par; 1Co 11, 20; Jn 6, 51-58.

⁷ *Sacrosanctum Concilium* (I, 7) del Vaticano II expresa así la múltiple presencia de Cristo: "Para realizar una obra tan grande, Cristo está siempre presente a su Iglesia, sobre todo en las acciones litúrgicas. Está presente en el sacrificio de la misa, sea en la persona del ministro, 'ofreciéndose ahora por ministerio de los sacerdotes el mismo que entonces se ofreció en la cruz' (Dz 940; DS 1743), sea sobre todo bajo las especies eucarísticas. Está presente con su virtud en los sacramentos, de modo que, cuando alguien bautiza, es Cristo quien bautiza. Está presente en su palabra, pues, cuando se lee en la Iglesia la Sagrada Escritura, es El quien habla. Está presente, por último, cuando la Iglesia suplica y canta salmos, el mismo que prometió: *Donde están dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos* (Mt 18, 20)"

⁸ 1P 2, 4-8. Cf. Mc 12, 10spar; Hch 4, 11; 1Co 3, 11.

⁹ Ef 1, 22s; 4, 15s; 5, 23; Col 1, 18; 2, 19. Dice Tomás (III, 8, 6) respecto a Cristo como cabeza de la Iglesia: "El efluvio interior de gracia no viene de otro sino sólo de Cristo, cuya humanidad, por estar unida a la divinidad, tiene la virtud de justificar."

¹⁰ Cf. Jn 17, 11.21-23.

¹¹ Cf. Ef. 5, 29.

¹² Cf. Rm 12, 5; 1Co 12, 12.27; Ef 4, 12; 5, 29s.

¹³ 1Co 6, 15-17.

¹⁴ Mc 2, 19spar; Mt 25, 1-12; Jn 3, 29; 2Co 11, 2.

¹⁵ Ap 19, 7.9; 21, 2.9; 22, 17.

¹⁶ 2Co 12, 8s.

¹⁷ Cf. Hch 2, 36; Flp 2, 11. En terminología joánica, el que cree en Cristo, tiene la vida eterna (Jn 3, 15s.36; 6, 40; 11, 25s; 20, 31; 1Jn 5, 13, etc.).

¹⁸ Ga 3, 27; Col 2, 12. Cf. Rm 7, 4; Col 3, 3. En la muerte de Cristo, todos hemos muerto (2Co 5, 14; cf. Rm 6, 8; Col 2, 20). Ahora debe vivir según el Espíritu (cf. p. e. Rm 7, 6; 8, 4ss; Ga 5, 16-25).

¹⁹ Cf. Ef 2, 22; 2Tm 1, 14. El cristiano es un templo del Espíritu (1Co 3, 16; 6, 19).

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

resucitará al final, como resucitó a Cristo (Rm 8, 9-11).¹ Pero nosotros, que ya poseemos las primicias del Espíritu, gemimos interiormente esperando la redención de nuestro cuerpo (Rm 8, 23). Esta es la tensión entre el ya y el todavía no.² Col y Ef dirán que ya hemos resucitado y ascendido en Cristo.³ El cristiano ya no vive para sí mismo, sino que vive y muere para el Señor (Rm 14, 6-9).⁴ Con el Señor entra en comunión en la Eucaristía (1Co 10, 16s); a él adhiere y forma un espíritu con él (1Co 6, 17). El Padre y el Hijo hacen morada en el discípulo (Jn 14, 23).⁵ Cristo está en él y él en Cristo.⁶ Su vivir es Cristo (Flp 1, 21; Col 3, 3s)⁷ Ya no es él sino Cristo quien vive en él (Ga 2, 20). Es un sarmiento de la vid (que es Jesús) y así da frutos (Jn 15, 1ss). Ya es hijo de Dios, como lo atestigua el Espíritu, y es coheredero de Cristo (Rm 8, 14-17; Ga 4, 5-7).⁸ En Cristo es una nueva creación (2Co 5, 17).⁹ En el hombre nuevo, que no cesa de ser renovado según la imagen de su creador, ya no hay más griego ni judío, bárbaro, esclavo, hombre libre, sino Cristo: él es todo en todos (Col 3, 10s; cf. Ef 2, 15).¹⁰ La vida del cristiano está oculta con Cristo en Dios (Col 3, 3). Ya no morirá jamás.¹¹

Cristo es el camino al Padre (Jn 14, 6).¹² El cristiano es discípulo¹³ y seguidor de Jesús¹⁴, llevando la cruz y perdiendo la vida por causa de él (Mc 8, 34spar).¹⁵ El camino, entonces, del cristiano es por la pasión a la gloria, por la muerte a la vida (Rm 8, 17s).¹⁶ Así Pablo pretende conocerlo a él y el poder de su resurrección y la comunión con sus padecimientos, hasta hacerse semejante a él en su muerte, a fin de alcanzar, si es posible, la resurrección de entre los muertos (Flp 3, 10s). Así se va configurando Cristo en el cristiano (Ga 4, 19).¹⁷ El Cristo exaltado es el que va operando esta transformación.¹⁸ Nosotros, que reflejamos la gloria del Señor, vamos siendo transformados de gloria en gloria, en esa

¹ Cf. p. e. 1Co 6, 14; 2Co 4, 14. Véase Rm 6, 5; Flp 3, 10.20s; 1Ts 4, 14.

² Cf. p. e. 1Co 7, 26-31; 2Co 4, 16; 5, 2-5. Pablo desearía ya estar con Cristo (2Co 5, 6-8; Flp 1, 21-23. Cf. 1Ts 4, 17).

³ Col 2, 12; 3, 1; Ef 2, 5s.

⁴ Cf. 1Co 3, 22s; 2Co 5, 9.15; Flp 1, 20s; 1Ts 5, 10.

⁵ Cf. Jn 17, 21-23; 14, 21.

⁶ Rm 6, 11; 8, 10, etc. Cf. Rm 8, 1s; 1Co 1, 30; 2Co 5, 17.21; 13, 5; Ga 3, 28; Ef 1, 6s; 2, 15; 6, 10; Flp 4, 13; Col 1, 14.27; 2, 6; 3, 11; 2Tm 3, 12; Jn 14, 20; 17, 26. Como ya vimos antes, Cristo actúa en el cristiano.

⁷ Cf. Jn , 6, 56s; 1Jn 4, 9. Véase Jn 1, 4; 11, 25; 14, 6; 1Jn 1, 2; 5, 11s.20.

⁸ Cf. Jn 1, 12s; Ga 3, 26; Ef 1, 5; 1Jn 3, 1s.

⁹ El cristiano ha nacido de arriba (Jn 3, 3-8; cf. Jn 1, 13; Tt 3, 5; Sant 1, 18; 1P 1, 3.23; 2, 2; 1Jn 2, 29; 3, 9; 4, 7; 5, 1.18). Cf. Ga 6, 15.

¹⁰ Véase Ef 4, 24.

¹¹ Jn 6, 50. Cf. Jn 6, 58; 8, 51; 11, 25s.

¹² Cf. Ef 2, 18; Hb 10, 20.

¹³ Este es el nombre de los cristianos. El discípulo cumple el mandamiento del amor. Este amor, que el Espíritu ha derramado en su corazón (Rm 5, 5), lo va transformando, como ya está dicho a propósito de la pascua del mundo.

¹⁴ Mc 1, 18spar, etc. Cf. Mt 19, 28; Jn 10, 4s.27; 1P 2, 21; Ap 14, 4. Cf. Jn 12, 26. Pablo es imitador de Cristo (1Co 11, 1; cf. 1Ts 1, 6).

¹⁵ Mt 10, 38spar. Cf. Rm 6, 6; Ga 5, 24; 6, 14.

¹⁶ Hch 14, 22; Rm 6, 5.8; 2Co 4, 10-12.17; 2Tm 2, 11s; 1P 1, 6s; 4, 13.

¹⁷ Cf. Ef 4, 13; Col 1, 28.

¹⁸ El cristiano también va creciendo en el conocimiento del misterio, que es 'Cristo en vosotros' (Col 1, 25-29). Cf. Rm 11, 25s; 16, 25s; Ef 1, 9s; 3, 1-11; 6, 19s; Col 2, 2s; 3, 10s; 4, 3. Véase 1Co 2, 7; Ef 1, 17ss; 3, 18s.

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

misma imagen (2Co 3, 18; cf. 2Co 4, 16; Col 3, 10s). Por la fuerza de Cristo, el cristiano terminará configurado a su cuerpo de gloria (Flp 3, 21).¹

Cristo es rey.² Como tal entra solemnemente en Jerusalén (Mt 21, 4-9). Es el rey ungido (mesías, cristo)³, el Hijo de David⁴, y es crucificado como rey de los judíos.⁵ Ante Pilatos, Jesús declara que es rey, que vino al mundo para dar testimonio de la verdad, que su reino no es de este mundo (Jn 18, 36s).⁶ Los discípulos vieron en la resurrección la venida del reino.⁷ Es la entronización de Jesús como rey a la diestra del Padre.⁸ Así el Cristo muerto y exaltado sustituyó, en buena parte, el tema del reino de Dios.⁹ También se habla de un reino de Cristo.¹⁰ Cristo reina actualmente.¹¹ El cordero, como rey de reyes y señor de señores combate victoriosamente a los adversarios en las luchas apocalípticas (Ap 17, 14; 19, 16).¹² La peor batalla, como dice Agustín¹³, será la última: toda la ciudad del diablo contra toda la ciudad de Dios en todo el orbe de la tierra. Cristo nos prepara un lugar en el cielo, donde contemplaremos su gloria.¹⁴ Finalmente, cuando todos sus enemigos le sea sometido por Dios, Cristo entregará el reino al Padre (1Co 15, 24-28). Pero Cristo seguirá reinando junto con el Padre, porque su reino no tendrá fin (Lc 1, 33; Dz 86; DS 150).¹⁵ La

¹ Cf. Rm 8, 29s; 1Co 15, 49; Col 3, 4; 1Jn 3, 2.

² Al uso de vocablos reales habría que agregar todo lo que se dice respecto a su señorío, etc. A Lc también le gusta presentar a Jesús como rey (p. e.: 1, 32s; 19, 38; 22, 29; 23, 2s.37s). Cf. Mt 2, 2; Is 9, 5s; Sal 2, 6ss; 110, 1; Dn 7, 13s. Como rey, es legislador (Dz 831; DS 1571) y juzgará.

³ P. e.: Mt 1, 16; 16, 20; 27, 17.22; Mc 8, 29par; 14, 61spar; 15, 32par; Lc 2, 11.26; 23, 2; 24, 26.46; Jn 1, 41; 4, 25; 9, 22; 11, 27; 20, 31; Hch 2, 36; 3, 18; 4, 26; 5, 42; 8, 5; 9, 22; 17, 3; 18, 5.28; 24, 24; 26, 23; Rm 9, 5; 1Co 1, 23s; Ga 3, 16; 2Tm 2, 8; 1P 1, 11; Ap 11, 15; 12, 10. Cf. Lc 4, 18; Hch 4, 27; 10, 38.

⁴ P. e.: Mt 9, 27par; 15, 22; 20, 30spar; 21, 9 (cf. Mc 11,10); 21, 15. Véase Lc 1, 32; Rm 1, 3; 2Tm 2, 8; Ap 5, 5; 22, 16.

⁵ Mc 15, 26par. Cf. Mc 15, 2par. 9par. 12. 18par. 32par; Jn 19, 14s. Según 1Co 2, 8, crucificaron al Señor de la gloria. Véase Hch 17, 7.

⁶ Según Vitoria y Bellarmino, no hay una soberanía directa de Cristo en el orden temporal. Pero la encíclica *Quas Primas* (núm 600, Dz 2196; DS 3679) declaró: "Torpemente, por lo demás, yerra el que rehúsa a Cristo hombre el imperio sobre los asuntos civiles, sean los que sean, puesto que de tal manera obtuvo del Padre el más absoluto derecho sobre las cosas creadas, que todo está sometido a su arbitrio." Cristo no ejerció este dominio terrestre cuando vivió aquí abajo; y hoy todavía deja a los jefes de estado el ejercicio de este señorío.

⁷ De ahí también la espera de un pronto final, de la parusía.

⁸ P. e. Lc 22, 69; Hch 2, 34; 1P 3, 22, etc.

⁹ Por ejemplo, en Hch se habla poco del reino de Dios y en 28, 23 eso se traduce en hablar de Jesús (cf. 8, 12; 28, 31). Dice Orígenes (†253/4): "El mismo es el rey de los cielos; y así como es la misma sabiduría y la misma justicia y la misma verdad, así también... es el mismo reino" (*Com Mt* 14, 7; PG 13, 1197D).

¹⁰ Cf. Mt 13, 41; 16, 28; 20, 21; Lc 1, 33; 22, 29s; 23, 42; Jn 18, 36; 1Co 15, 24s; Ef 5, 5; Col 1, 13; 2Tm 4, 1.18; Hb 1, 8; 2P 1, 11. Véase Ap 11, 15; Mt 25, 34.40. Los cristianos reinarán, por Jesucristo, en la vida (Rm 5, 17) Cf. Lc 22, 28-30; 2Tm 2, 12; 1P 2, 9; Ap 1, 6; 5, 10; 22, 5. Ya se vio la interpretación de Agustín respecto al reino de mil años con Cristo (Ap 20, 4.6). Véase Ap 3, 21.

¹¹ Por ejemplo: "para eso murió y retomó la vida, para señorear sobre muertos y vivos" (Rm 14, 9). Cf. Hch 10, 36; Rm 10, 12; Flp 2, 11.

¹² Cf. p. e.: Ap 5, 6ss; 7, 14-17; 14, 1ss; 17, 14. Véase Ap 1, 5.

¹³ *Civ Dei* XX, 11.

¹⁴ Jn 14, 2s; 17, 24.

¹⁵ Cf. 2S 7, 13; Is 9, 6. Véase, p. e. Dn 7, 13s; Hb 1, 8; 2P 1, 11; Ap 5, 13; 11, 15. En la Jerusalén celestial estará el trono de Dios y del cordero (Ap 22, 1.3).

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

Iglesia proclama a Cristo como rey, rey de los cristianos y rey del universo.¹ Destaca su doble derecho al reino: por la unión hypostática y por la obra de la redención.² La realeza se le atribuye a Cristo en su humanidad.³ Esta es la mediación real de Cristo. Su mediación sacerdotal, muy unida a su realeza⁴, ya fue aludida al tratar de la redención y de su entronización en el cielo como sumo sacerdote. La mediación profética (maestro de la nueva ley) se verá en el tema de Cristo como revelador del padre. "El hombre Cristo Jesús es el único mediador entre Dios y los hombres" (1Tm 2, 5).⁵

"Como el relámpago sale por Oriente y brilla hasta Occidente, así será la venida (parusía)⁶ del Hijo del Hombre" (Mt 24, 27par). Después de guerras y enormes calamidades, después de persecuciones y falsos profetas y falsos cristos,⁷ después de signos en el cielo,

¹ Cf. collecta, prefacio y postcomunión de la misa de Cristo rey. Cristo también es cabeza de los ángeles (Tomás, III, 8, 4).

² La encíclica *Quas Primas*, que introduce en 1925 la fiesta de Cristo rey, dice (Dz 2194; DS 3676): "Ahora bien, en qué fundamento se apoye esta dignidad y potestad de nuestro Señor, convenientemente lo advierte San Cirilo Alejandrino: 'De todas las creaturas, para decirlo en una palabra, obtiene el Señor la dominación, no por haberla arrancado a la fuerza ni adquirido por otro medio, sino por su misma esencia y naturaleza'; es decir, su realeza se funda en aquella maravillosa unión que llaman hypostática. De donde se sigue que Cristo no sólo ha de ser adorado como Dios por los ángeles y hombres, sino que también ángeles y hombres han de obedecer y estar sujetos a su imperio de hombre, es decir: aun por el solo título de la unión hypostática, Cristo tiene poder sobre todas las creaturas. Mas por otra parte, ¿qué pensamiento más grato ni más dulce podemos tener que el de que Cristo impere sobre nosotros, no sólo por el derecho de naturaleza, sino también por el derecho adquirido, es decir, por el de redención? ¡Ojalá, en efecto, los hombres todos, tan olvidadizos, recordaran cuánto le hemos costado a nuestro Salvador: *Porque no habéis sido comprados con oro o plata corruptibles, sino con la sangre de Cristo, como cordero inmaculado y sin tacha* (1P 1, 18s). Ya no somos nuestros, como quiera que Cristo nos ha comprado *a alto precio* (1Co 6, 20); nuestros mismos cuerpos *son miembros de Cristo* (1Co 6, 15)." No ejerce desde la Encarnación su plena soberanía sobre el universo, porque hasta la exaltación pascual vive en la humilde condición de servidor. Su humanidad gloriosa es el centro del universo y de la historia, que culmina en ella. En la parusía serán totalmente manifiestos los efectos de esta realeza.

³ "Nadie deja de ver que el nombre y la potestad de rey, ciertamente en el significado propio de la palabra, es conveniente reivindicarlo para Cristo hombre, porque sólo en cuanto hombre se puede decir que recibió del Padre el poder, el honor y el reino (Dn 7, 13s), aunque como Verbo de Dios, de la misma substancia que el Padre, no puede no tener todo común con el Padre y, por lo tanto, el mismo sumo y absolutísimo imperio sobre todas las cosas creadas" (*Quas Primas*, 595, DS 3675).

⁴ Dice Chopin (*op cit.*, 183): "Existe un lazo estrecho entre las dos prerrogativas (sacerdocio y realeza) del Cristo cabeza. El sacerdocio de Cristo es el sacerdocio del sumo Sacerdote que tiene poder sobre toda la creación. En cuanto a la realeza espiritual, ella se relaciona estrechamente al sacrificio redentor del sumo Sacerdote. Es por la mediación del Verbo encarnado, Sacerdote y Rey, que se realiza la salvación de la humanidad."

⁵ Mediador de la nueva alianza (Hb 9, 15; 12, 24; cf. 8,6). Cf. Dz 143; 711; 790; DS 293; 1347; 1513, etc. "El Verbo encarnado es mediador en su humanidad, en cuanto esta humanidad es la de una persona divina... Una tal mediación tiene un carácter perpetuo, como la unión hypostática y el sacerdocio del Sumo Sacerdote. Los elegidos que gozan de la gloria celeste permanecen miembros de Cristo; en él ven ellos a Dios" (Chopin,*op. cit.*, 115).

⁶ También se habla de la epifanía, revelación, manifestarse de Cristo, día del Señor.

⁷ Según Mc 13, 10par, primero tiene que ser anunciado el evangelio a todas las naciones (cf. Rm 11, 15.25; véase, sin embargo, Rm 10, 18; Col 1, 6.23; 1Tm 3, 16). Según 2Ts 2, 3-10, primero tiene que venir la apostasía (cf. Lc 18, 8; Mt 24, 12) y revelarse el hombre de la iniquidad, el hijo de la perdicción (el anticristo), que se sentará en el templo de Dios, se proclamará Dios y hará prodigios para engañar (cf. Mc 13, 22par; Ap 13, 3.13-15; 16, 14; 19, 20). Los tesalonicenses sabían lo que retiene el que se manifieste (cf. Ap 20, 2s; Mc 3, 27par). Pero el misterio de la iniquidad ya está trabajando (cf. 1Jn 2, 18s.22; 4, 3; 2Jn 7). El inicuo será destruido por el Señor Jesús en su venida (cf. Ap 20, 9s). Según Ireneo (*Adv Haer* V. 25, 1.5; 28, 2; 29, 2), el anticristo recapitulará toda la maldad. Pero, ¿cuándo será el fin? Agustín sabiamente nos advierte (*Civ Dei* 18, 53, 1): "en vano, por tanto, nosotros nos esforzamos por calcular o determinar los años que le quedan a este siglo, ya que escuchamos de la boca de la Verdad que esto no nos incumbe a nosotros." Cf. Mt 24, 44par; 25, 13; Mc 13, 32par; Hch 1, 7. Vendrá como un ladrón.

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

entonces veremos al Hijo del Hombre¹ (cf. Dn 7, 13ss) viniendo² para el juicio³, entre las nubes (cf. Mc 13, 26par)⁴ con gran poder⁵ y en la gloria de su Padre (Mc 8, 38par).⁶ Y el hijo del hombre se sentará en su trono de gloria (Mt 25, 31)⁷ y enviará a sus ángeles a congregar a los elegidos (Mc 13, 27par).⁸ "Cobrad ánimo y levantad vuestra cabeza, porque se acerca vuestra liberación (Lc 21, 28). Pero aquel día y hora nadie los conoce, salvo el Padre. Estemos, pues, vigilantes (Mc 13, 32-37par)⁹, porque no sabemos cuando vendrá el dueño de casa (Mc 13, 35par)¹⁰, para que así podamos estar de pie delante del Hijo del Hombre (Lc 21, 36).¹¹

El Señor anuncia su pronta venida (Ap 3, 11; 22, 7.12.20).¹² El cristiano debe esperar ardientemente esa vuelta del Señor.¹³ Así era la expectación de la comunidad primitiva, que clamaba marana-tha (1Co 16, 22; Ap 22, 20).¹⁴ La creación espera ávidamente y gime con dolores de parto; nosotros también gemimos interiormente esperando la redención para nuestro cuerpo (Rm 8, 19-25).¹⁵ Pero corremos siempre el peligro de instalarnos demasiado en el tiempo de la Iglesia (como si éste no fuera provisorio), y quizás en el mundo, de olvidar la gran perspectiva de la patria escatológica, hacia la que peregrinamos, y del Cristo que viene. Eso es perder el sentido del dinamismo de la historia de salvación, el sentido de la urgencia y también perder perspectiva para poder ser sanamente crítico ante las realizaciones, aun de la Iglesia¹⁶, en este mundo.

¹ Jn presenta al Hijo del Hombre en su descenso y ascenso (3, 13; 6, 62; cf. 1, 51), en su exaltación (3, 14; 8, 28; 12, 34; cf. 12, 23; 13, 31).

² Cf. Mt 10, 23; 24, 27par.39; Lc 18, 8, etc..

³ Mt 13, 41-43; 16, 27; 19, 28; 24, 44par; 25, 31; Mc 8, 38par; 13, 26spar; Lc 21, 36. Cf. Lc 12, 8; Jn 5, 27-29; Ap 14, 14. Esta venida en gloria se contrapone a la anterior venida en kénosis.

⁴ Mc 14, 62par. Cf. 1Ts 4, 17; Ap 1, 7; 14, 14-16.

⁵ Mc 13, 26par. Sentado a la diestra del poder de Dios (Mc 14, 62par; cf. Hch 7, 56). Viene en su reino (Mt 16, 28). Véase 2Ts 1, 7.

⁶ Cf. Mc 13, 26par; Mt 25, 31.

⁷ Mt 19, 28par. Según este último texto, los doce se sentarán sobre doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel. Cf. 1Co 6, 2s; Ap 20, 4.

⁸ Cf. Mt 13, 41; 25, 31; Mc 8, 38par; Lc 12, 8s; 1Ts 4, 16; 2Ts 1, 7. Según 1Ts 3, 13, viene con todos sus "santos". Véase Jn 1, 51.

⁹ Jesús hace una serie de exhortaciones y parábolas respecto a estar vigilantes, p. e. : en los días de Noé, el siervo fiel y el malo, las diez vírgenes. Cf. 1Ts 5, 6; Ap 16, 15.

¹⁰ Vendrá como un ladrón en la noche (1Ts 5, 2.4; cf. Mt 24, 43par; 2P 3, 10; Ap 3, 3; 16, 15)

¹¹ 1Jn 2, 28 y 4, 17 nos hablan de estar ante él con confianza.

¹² Cf. Rm 13, 11s; 1Co 7, 29; Flp 4, 5; Hb 10, 25.37; Sant 5, 8; 1P 4, 7; Ap 1, 3; 4, 1; 11, 14; 22, 6.10. Jesús de Nazaret, en su testimonio profético apocalíptico, habló de una parusía próxima (Mt 10, 23; Mc 9, 1par; 13, 30par). Véase Mc 14, 25par.

¹³ Hch 1, 11; 3, 20s; 1Co 1, 7; 1Ts 1, 10; 2, 19; Tit 2, 13; Hb 6, 11s; 9, 28; Sant 5, 7s; 1P 1, 13; 2P 3, 12.

¹⁴ Cf. Ap 22, 17; *Didaché* X, 10. La profunda impresión del hecho de su resurrección, que es el comienzo, acentuará en los cristianos la espera de un desenlace próximo (cf. p. e.: 1Co 15, 51s; 1Ts 4, 13.15-17; 2Ts 2, 2; 1P 4, 5ss, etc.). Si la parusía tarda (cf. 2P 3, 4.9), es porque para Dios mil años son como un día y porque espera, en su paciencia, la conversión de los hombres (2P 3, 8s). Hay signos que deben anteceder, p. e. 2Ts 2, 3; Mc 13, 7par.29par; Mt 24, 14. En Jn, el apogeo de la escatología realizada (la epifanía de Cristo que perdura para siempre y el juicio escatológico presente) tiende a que la parusía desaparezca del horizonte.

¹⁵ 2Co 5, 2-5; Flp 3, 20s. Cf. 1Co 15, 15.

¹⁶ "Y mientras no haya nuevos cielos y nueva tierra, en los que tiene su morada la justicia (cf. 2P 3, 13), la Iglesia peregrinante, en sus sacramentos e instituciones, que pertenecen a este tiempo, lleva consigo la imagen de este mundo que pasa, y ella misma vive entre las creaturas que gimen entre dolores de parto hasta el presente, y esperan la manifestación de los hijos de Dios (cf. Rm 8, 19-22)" (Vat II, LG 7, 48).

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

El día del Señor Jesús¹, es el día del juicio.² Cristo ha sido constituido juez de vivos y muertos (Hch 10, 42).³ Por medio de él, Dios juzgará (Hch 17, 31).⁴ Jn destaca que el Padre entregó todo el juicio al Hijo (5, 22.27-29).⁵ Todos compareceremos delante el tribunal de Cristo, para que cada uno reciba conforme a lo que ha obrado (2Co 5, 10).⁶ Es el Hijo del Hombre (el rey), acompañado de todos sus ángeles, quien se sienta en un trono de gloria y separa, como pastor, las ovejas de los cabritos, según hayan dado de comer..., a sus hermanos más pequeños (Mt 25, 31-46). 2P 3, 7.10s nos describe la venida de Cristo como un "purificación" (ser probado) del mundo por el fuego.⁷ Ese día se revelará la gloria de Cristo⁸, y nosotros nos gozaremos y alegraremos (1P 4, 13). Con Cristo apareceremos en gloria (Col 3, 4).⁹ El Señor será glorificado en sus santos (2Ts 1, 10).¹⁰

La venida de Cristo será para los fieles una redención.¹¹ Resucitarán los muertos¹², siguiendo a la primicia, al primogénito de entre ellos (p. e. 1Co 15, 23).¹³ "Como todos mueren en Adán, así en Cristo todos serán vivificados: (1Co 15, 22).¹⁴ Cristo es espíritu vivificante (1Co 15, 45) y nosotros seremos a imagen del hombre celeste (1Co 15, 48s). Dios que resucitó a Jesús, también nos resucitará, mediante su Espíritu que habita en nosotros (Rm 8, 11).¹⁵ Según Flp 3, 21, es Cristo quien transforma nuestro cuerpo miserable, volviéndolo semejante a su cuerpo de gloria con la fuerza que lo hace capaz de someter todas las cosas.¹⁶ En Jn 6, 39.40.44.54, Jesús, que es la resurrección y la vida (Jn 11, 25), dice que él resucitará en el último día a los que el Padre le ha dado, etc. Los muertos oirán¹⁷ la voz del Hijo del hombre y saldrán para una resurrección de vida o para una resurrección de juicio (Jn 5, 28s).¹⁸ Enseguida, los que estén vivos entonces, serán

¹ 1Co 1, 8; 5, 5; 2Co 1, 14; Flp 1, 6.10; 2, 16; 1Ts 5, 2; 2Ts 2, 2; 2P 3, 10. También es llamado el día del Hijo del Hombre por Jesús (Lc 17, 24.26.30; véase lo ya dicho sobre el Hijo del Hombre que viene a juzgar). La expresión viene del A. T.: el día de Yahweh (cf. Am 5, 18).

² Cf. p. e.: Mt 7, 22s; Hch 17, 31; Rm 2, 16; 1Co 1, 8; 4, 5; 5, 5; Flp 1, 10; 2, 16; 1Ts 2, 19; 3, 13; 5, 23; 2Ts 1, 7-9; 1Tm 6, 14; 2Tm 4, 8; Sant 5, 9; 2P 3, 7. Véanse también parábolas de juicio como la cizaña o las diez vírgenes; Ap 22, 12 y lo ya dicho respecto a la venida del Hijo del Hombre.

³ 2Tm 4, 1; 1P 4, 5. El Credo (Dz 86; DS 150) dice: "y de nuevo vendrá con gloria a juzgar a vivos y muertos."

⁴ Rm 2, 16; Hch 10, 42; 1Co 4, 4s.

⁵ Véase, sin embargo, Jn 3, 17s; 12, 47s.

⁶ Cf. Mt 16, 27; 2Tm 4, 8; 1P 5, 4; Ap 22, 12. Véase Col 3, 24.

⁷ Cf. 1Co 3, 13-15; 2Ts 1, 8; 1P 1, 7. Nos expresa la majestad y santidad de Dios que viene.

⁸ Tit 2, 13.

⁹ Cf. 1P 1, 7; 5, 1.4.

¹⁰ Unos serán para gloria de otros (cf. 2Co 1, 14; Flp 2, 16; 1Ts 2, 19s).

¹¹ Cf. Hch 3, 20s; Rm 8, 21.23; Ef 4, 30; Flp 3, 20; 1Ts 1, 10; 2Ts 1, 7; Tit 2, 13; Hb 9, 28; 1P 1, 5.

¹² Jn 5, 28s; 6, 39.40.44.54; 11, 24s; 1Co 15, 23; 1Ts 4, 16.

¹³ Cf. 1Co 15, 12ss.

¹⁴ 1Ts 4, 14.

¹⁵ Cf. 1Co 6, 14; 2Co 4, 14.

¹⁶ Los que Dios ha conocido los ha predestinado a reproducir la imagen de su Hijo, para que éste sea primogénito de entre muchos hermanos (Rm 8, 29s). Así también los ha glorificado. Cf. Rm 6, 5. Según 1Jn 3, 2, seremos semejantes a Dios, porque lo veremos tal cual él es.

¹⁷ Cf. Mt 24, 31; 1Co 15, 52; 1Ts 4, 16.

¹⁸ En este texto, igual que en Dn 12, 2, habla también de la resurrección de los condenados. Cf. Hch 24, 15.

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

transformados (revestirán la incorruptibilidad e inmortalidad [1Co 15, 51-53]¹) y, juntos con los muertos resucitados, saldrán al encuentro del Señor para estar siempre con él (1Ts 4, 15-17). Entonces estaremos siempre con Jesús² contemplando su gloria (Jn 17, 24).³

La resurrección y renovación de todo se va a deber a una gran efusión final del Espíritu. Dios hace cielo nuevo y tierra nueva (Ap 21, 1).⁴ Aparecerá la nueva Jerusalén, bajando del cielo de junto a Dios⁵, preparada como una novia para su esposo (Ap 21, 2). Es la novia del cordero y tiene la gloria de Dios (Ap 21, 9-11). La gloria de Dios ilumina la nueva Jerusalén y su lámpara es el cordero (Ap 21, 23).⁶ Ahí los cristianos reinarán para siempre (Ap 22, 5). Su templo es el Dios todopoderoso y el cordero (Ap 21, 22).⁷ En ella, el agua de vida brota del trono de Dios y del cordero (Ap 22, 1)⁸; a ese trono se rendirá culto (Ap 22, 3). Se realizan, pues, las bodas del cordero (Ap 19, 7-9).⁹

En la resurrección es destruida la última de las potestades opuestas: la muerte (1Co 15, 24-26).¹⁰ "La muerte ha sido devorada en la victoria" (1Co 15, 54). Habiendo Dios puesto todo bajo los pies del Hijo (1Co 15, 27)¹¹, éste mismo se someterá al Padre, le entregará el reino¹², para que Dios sea todo en todo (1Co 15, 24-28). Pero, como ya está dicho, el reino de Cristo no tendrá fin y nosotros reinaremos con él eternamente.¹³ La mediación de Cristo continúa para siempre. Cristo ayer, hoy y siempre (Hb 13, 8). A él sea la gloria desde ahora y hasta el día de la eternidad (2P 3, 18). ¡Ven, Señor Jesús! (1Co 16, 22)¹⁴ Hemos vuelto al Padre por el Hijo en el Espíritu (cf. Ef 2, 18).¹⁵ "Al único Dios, nuestro salvador, por Jesucristo Nuestro Señor, gloria, majestad, fuerza y poder, antes de todo tiempo, ahora y por todos los siglos, amén" (Jud 25).

¹ Cf. 2Co 5, 2-4. Según Agustín (*Civ Dei* XX, 20,3; cf. Tomás, II II, 81, 3 ad 1), esta transformación presupone una brevísima muerte. Muerte y resurrección son universales.

² Cf. Jn 14, 3; 2Co 4, 14; 5, 6s.8; Flp 1, 23; 1Ts 4, 14. Los cristianos reinarán con Cristo, como ya está dicho. Véase 1Ts 5, 10.

³ Cf. 1Jn 3, 2. Véase Ap 22, 4.

⁴ Cf. Mt 19, 28; 2P 3, 13; Ap 20, 11; 21, 5; Is 65, 17; 66, 22. Dios no creó el mundo para destruirlo, sino para hacerlo culminar, transformándolo (cf. Sb 1, 13s; 11, 24-26). El Vaticano II (*GS* I, 3, 39) dice: "Tampoco conocemos de qué manera se transformará el universo. Ciertamente la figura de este mundo deformada por el pecado pasa, pero se nos enseña que Dios prepara una nueva morada y una nueva tierra donde habite la justicia, y cuya bienaventuranza colmará y rebasará todos los anhelos que surgen en el corazón de los hombres. Entonces, vencida la muerte, los hijos de Dios resucitarán en Cristo, y lo que fue sembrado en debilidad y corrupción se revestirá de incorrupción, y, permaneciendo la caridad y sus obras, serán liberadas de la servidumbre de la vanidad todas las creaturas que Dios creó pensando en el hombre."

⁵ Cf. Ap 3, 12; 21, 10. Véase Ga 4, 26; Hb 12, 22.

⁶ Cf. Ap 22, 5; Is 60, 1.19s. "Entonces los justos resplandecerán como el sol en el reino de su Padre" (Mt 13, 43).

⁷ Cf. Jn 2, 19-22. Es la tienda, la morada de Dios con ellos, donde no habrá ya más muerte (Ap 21, 3s).

⁸ Cf. Jn 7, 38; Ez 47, 1ss; Za 14, 8.

⁹ Cf. Ap 22, 17; Mt 22, 2ss; 25, 1-13. Véase lo ya dicho sobre Cristo como esposo de la Iglesia.

¹⁰ Cf. Ap 20, 12-14; 21, 4; Is 25, 8.

¹¹ Según Flp 3, 21, el Señor Jesucristo tiene la fuerza de someter todo a él. Dios ha terminado recapitulando todo en Cristo (Ef 1, 10; cf. Rm 8, 29; Col 1, 18).

¹² Con la venida del Hijo se ha consumado la perfección del reino ya misteriosamente presente, la vida eterna se manifiesta ahora en plenitud.

¹³ Somos coherederos con Cristo. Sus apóstoles comerán y beberán en la mesa de Cristo en su reino (Lc 22, 30; cf. Mc 14, 25par). El cordero pastoreará a los cristianos y los conducirá hacia fuente de aguas de vida (Ap 7, 17; véase Ap 14, 4). Dice Agustín (*Civ Dei* XXII, 30, 5): "Allí descansaremos y veremos, veremos y amaremos, amaremos y alabaremos. He aquí lo que habrá al final, mas sin fin." Allí cantaremos eternamente las misericordias del Señor (*Ib.* XXII, 30, 4).

¹⁴ Ap 22, 20.

¹⁵ Cf. Dz 213; DS 421.

5) Reflexiones de H. Kessler sobre la Pascua¹

1) La resurrección de Jesús como el hecho decisivo de Dios respecto al mundo

a) ¿Qué significa "Dios actúa"? El hombre moderno quiso un actuar y un pensar autónomos. Con el dominio de la racionalidad instrumental-científica, el hombre moderno llega a creer, no sólo que Dios no actúa sino que no es necesario. Esto contradice, de lleno, la tradición judeo-cristiana. Actuar significa producir o impedir, intencionalmente, una transformación de las condiciones en el mundo objetivo, social o subjetivo. El momento decisivo es la intención, la que da unidad a las fases. Hay dos tipos de actuar: instrumental y comunicativo (interpersonal). Dios es la libertad absoluta y en sí mismo es comunicativo (trinitario). Su actuar es cualitativamente diferente. Toda la Biblia vive de la experiencia del actuar de Dios en todo, pero a veces habla y actúa en la historia de manera especial. ¿Cómo se reconoce este actuar especial de Dios?

No es sencillo conocer el actuar de otro hombre. Hay que conocer su intención, que ordinariamente debe ser dicha, y ver si va coincidiendo con los hechos. Sólo podemos conocer, sin problemas, la intención y el actuar de otros, cuando nosotros participamos, es decir, en el propio actuar comunicativo. La Biblia y la Iglesia hablan de la intención de Dios en su obrar. Se la llega a conocer por la experiencia de Dios y de la promesa de su amor, experiencia que cada vez es más clara en la historia del aprendizaje de Israel y que en Jesús pierde toda ambigüedad. El amor de Dios es conocido y experimentado ahí donde se intenta vivirlo, en el correspondiente actuar comunicativo. Así el amor de Dios es realidad para todos en la entrega de Jesús a Dios y a los demás. La intención de Dios en la cruz es conocida por la resurrección. Desde ahí se tiene el criterio decisivo para conocer el obrar en la historia: la conformidad con el actuar de Jesús: el amor.

b) Formas fundamentales del actuar de Dios. Hay cuatro planos escalonados en cuanto autorrevelación . 1) El inmediato obrar creador de Dios. Es la creación de la nada. No es objeto de la ciencia empírica, porque no hay ninguna creatura que medie . Hacia allá se dirige la mirada, cuando uno se pregunta por el origen o se toma conciencia de la contingencia radical. La intención de Dios se va a terminar conociendo en el tercer nivel : desde Jesucristo. 2) Continuo y general actuar de Dios, mediado por las creaturas. Puede ayudar la distinción de Santo Tomás entre causa primera (fundamento trascendental y actuante que posibilita que todas las causas creadas puedan actuar) y las causas segundas, que tienen su actuar propio, por sí mismas. Así Dios conserva el mundo y conduce todo el acontecer. ¿Vence Dios al mal? Como veremos, p.e. en la cruz, hay un actuar de Dios, oculto bajo lo contrario. 3) Actuar especial (innovador) de Dios, mediado por actores humanos. Son hombres que de tal forma se abren a Dios que pasan a ser causas instrumentales. Por lo tanto, su actuar es elevado superando sus propias capacidades, pero, sin embargo, permanece propio. El milagro de Dios en nuestra historia es que los hombres así sean transformados y liberados para amar, aún hasta a sus enemigos. En Jesús es tan grande e insuperable esta apertura y donación a Dios y a los demás, que, como se manifiesta desde Pascua, sólo es concebible como encarnación (del Hijo) de Dios. Este actuar innovatorio de

¹ Esta parte corresponde a un resumen del libro de H. Kessler, *Sucht*, pp. 283-416).

Dios se continúa en la comunidad cristiana. A menudo es actuar debajo de lo contrario, manifestándose en la debilidad humana la fuerza de Dios. 4) Actuar radicalmente innovador de Dios, que resucita y lleva todo a su culminación sin mediación humana. Este plano es inalcanzable dentro de lo intrahistórico, dentro de este mundo espacio-temporal. Sin Dios, la resurrección de los muertos carece de sentido. Es un nuevo comienzo, parecido a la creación, pero ahora no es desde la nada sino que es para la plenitud. Dios conduce a su plenitud todo el amor vivido, aunque sea fragmentario. Este plano ya fue alcanzado y revelado en la resurrección de Jesús. Aquí se ve en plenitud la intención del actuar de Dios.

c) La resurrección de Jesús como el actuar (redentor) que decide todo.

1) La acción exclusiva de Dios en Jesús muestra la efectividad de la vida y la divinidad de Dios. El N.T. no habla de una autorresurrección de Jesús. La resurrección es la acción agraciante del Padre a través del Espíritu. El Hijo, como obediente hasta la muerte, es puro objeto y receptor de la gracia del Padre (p.e. Flp 2, 9). En la muerte se escurría Jesús de las manos de Dios, salvo que Dios no lo dejara irse. Que Dios lo resucite, es tomar la dinámica respecto a Dios y los hombres, que tenía Jesús en su vida y muerte, y llevarla a su plenitud. La victoria sobre la muerte sólo puede ser concebida como el libre regalo de Dios (Padre) a aquél que en una extrema apertura de sí mismo salta hacia Dios con confianza ilimitada, abandonándose en El. En la muerte de Jesús se encuentran, a la vez, la donación de la vida de Jesús y el surgir de la nueva vida dada por Dios. Comparada la resurrección con otras grandes obras de Dios (creación, etc.), es la más densa concreción del actuar de Dios, porque ella no tiene otra posibilidad de significación. Por eso es la mejor manifestación de la divinidad de Dios. Sólo el Dios que salva a los muertos, puede también justificar a los pecadores.

2) El hecho escatológico de la propia definición y comunicación de Dios al mundo. Lo específico de la resurrección de Jesús no es que sea un actuar exclusivo de Dios, sino que éste es escatológico. Dios se define, frente al mundo perdido, como el Dios amante, que perdona y salva. Da a conocer su intención última en la creación, y la comienza a realizar. Corresponde a la imagen del Dios de Jesús. Es el Dios que ama la vida que salva lo perdido, que libera al pobre. Muestra a su creación, definitivamente, su fidelidad y su amor, más fuerte que la muerte. No abdica de su señorío sino que comienza a realizarlo. Es el que es. Jesús había pretendido ser el agente cualificado de la cercanía del Reino de Dios; luego, el representante y símbolo real de la cercanía misericordiosa de Dios. Si hubiera muerto sin resucitar, hubiera muerto el mismo Dios en relación a esta presencia cualificada. Si el Dios pretendido por Jesús era realmente Dios y Dios estaba en El -lo que se comprueba por su resurrección- era imposible que Jesús permaneciera en la muerte. La resurrección es la palabra divina conclusiva e irrevocable de su auto-promesa. Es la definitiva irrupción del regalo salvador de Dios al mundo, el cual sin esto habría estado perdido. Hace definitivo el cambio del mundo comenzado en el actuar de Jesús, sin traer ya por eso la consumación del mundo como tal. Es el comienzo definitivo de la nueva vida.

3) Consecuencias para nuestra relación con Dios. La experiencia de Pascua es, ante todo, una nueva experiencia de Dios, mediada por la humanidad resucitada de Jesús y en la fuerza del Espíritu. En medio de la historia aparece la realidad escatológica decisiva. Esta revelación histórica definitiva tiene sobre todo una doble marca: a) una estructura trinitaria; b) una secuencia dialéctica de la cruz a la resurrección. a) Creemos en el Dios que resucitó a Jesús, nuestro Señor, mediante su espíritu¹. b) En la resurrección del crucificado, Dios se reveló como aquél que está presente en medio del dolor y de la cruz, rompiendo la marcha

¹ Rm 1, 4; 4, 24; 8, 11.

usual de las cosas. Sólo un Dios que sufre puede ayudar en un mundo de sufrimiento. Pero esto de tal forma que llega al señorío como el poder del amor, que da la vida y la sirve. Que a Dios se le encuentre en el dolor y la cruz, no es para justificar las cruces de esta tierra sino para superarlas. No se identifican la cruz y la resurrección. Hay una secuencia que va desde la cruz hacia la resurrección, y no al revés. Creer en la resurrección de Jesús es creer que Dios está no sólo en la muerte sino también en esta vida. Es la presencia de un amor personal que nos abraza y del que debemos vivir. Desde la resurrección de Jesús, debemos contar con que Dios nos habla, con que se deja experimentar y da nuevas posibilidades de vida que nos ponen en movimiento hacia los demás. El mundo concreto es el lugar del encuentro con Dios.

2) La concentración cristológica: el crucificado resucitado como centro y paradigma de la fe cristiana.

El actuar escatológico de Dios se concentra en una persona. El misterio insondable de Dios aparece en el visible Jesús, en la figura del crucificado y resucitado. En él está Dios para nosotros, y a través de Él actúa. La resurrección del crucificado (teniendo como fondo su historia terrena) es el punto de penetración y el horizonte de significación de la cristología. Más aún, el crucificado resucitado es el paradigma de la fe cristiana. Mediante Él se entiende la realidad de Dios, del hombre y del mundo. Dios no es un Dios sin hombres: quiere tener al hombre siempre consigo, y Él mismo ser siempre hombre. En las apariciones pascuales es conocido el Hijo, y Jesús pasa a ser el contenido del evangelio. El resucitado es el Jesús terrestre y crucificado, y viceversa. La experiencia de Pascua provoca una cristología explícita y una soteriología cristológicamente centrada.

a) La resurrección como entrada en vigor de la vida y muerte de Jesús en su sentido salvífico, y como su plenitud.

¿Tienen en sí mismas sentido y validez la praxis solidaria de Jesús y la donación de su vida? Sí. Vemos que convence y anima aún a los ateos. Pero estos últimos, al darle validez y sentido, están implícitamente afirmando a un Dios que resucita a Jesús o esperando en Él. La praxis de Jesús, el ser un hombre para los demás, se basa en que es un hombre de Dios y para Dios. Sólo Dios puede dar la valoración exacta de lo de Jesús.

Históricamente mirado, el proyecto de vida de Jesús fue un fracaso. Sólo se puede conocer seriamente el significado escatológico del mensaje y muerte de Jesús, cuando se cree en su resurrección. La muerte ha sido engullida por la vida. Dios da una nueva vida en la muerte o desde la muerte. Se trata, pues, de un morir salvado. En la plena existencia nueva junto a Dios, Jesús encuentra la definitiva identidad de su ser hombre y la plenitud de su historia terrestre. Sólo la resurrección da valor a la obra reconciliadora y salvadora de Jesús. Si no, la praxis y la muerte de Jesús quedarían sin sentido. Al realizar Dios esto, hace obligatorio para el creyente el mirar al Jesús terrestre.

Sólo porque la resurrección de Jesús tiene un aspecto óntico (realidad de la resurrección personal de Jesús), posee además un significado noético o hermenéutico: aclarar la intención de Dios respecto al obrar de Jesús y a las tinieblas del Gólgota, que, de lo contrario se prestarían a múltiples interpretaciones. En la resurrección es revelado lo ya sucedido en la vida y muerte de Jesús y quién era Jesús. Dios da su juicio contra el mundo; da la razón al crucificado. La solidaridad amante de Jesús con los que sufren y con los pecadores era la propia decisión de Dios. Queda definitivamente claro que el mismo Dios ha obrado escatológicamente en Jesús. Jesús era el portador de la salvación de Dios, el

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

Mesías, el Hijo de Dios. Su vida, su cruz, y El mismo, poseen significación salvadora universal. Sólo desde aquí puede ser dicho que el ser hombre de Jesús es la revelación definitiva de Dios en la historia, es la encarnación de la Palabra de Dios. La confirmación de la resurrección era necesaria para nosotros, porque lo habíamos visto maldito en la cruz. La resurrección pone el sí definitivo de Dios.¹ Habrá hombres sin Dios, pero no hay Dios sin hombres.²

b) La resurrección como exaltación de Jesús a la unidad permanente con Dios y a la mediación salvífica respecto a nosotros.

La resurrección de Jesús no es simplemente la salvación de una persona privada o el primer caso ejemplar de resurrección de muertos. La resurrección de Jesús en el N.T. es expresada en dichos de exaltación, de sentarse a la diestra del Padre, en el desarrollo constante de sus actividades como mediador salvífico.

1) La resurrección como exaltación de Jesús a la unidad permanente con Dios: punto de partida de la reflexión cristológica.

La experiencia del actuar de Jesús en Pascua y en la comunidad, sólo se deja concebir como exaltación a la diestra del Padre, participación en el poder propio de Dios. El humillado ha sido exaltado. Esto se ve en lo que la comunidad hace en nombre de Jesús, en el 'maranatha'. En una pronta espera del futuro escatológico se aplicaría a Jesús, en las comunidades arameas, la figura del Hijo del Hombre que viene a juzgar y a salvar. Para expresar su señorío y actuar en el presente, su resurrección y exaltación es presentada como entronización mesiánica. Se le aplican así también los títulos de Hijo de Dios y de Señor (Hch 2, 36; Rm 1, 4; Flp 2, 11; Rm 10, 9).³ En el pensamiento judío "sentarse a la derecha de Dios" era lo más elevado y extremo que se podía decir de un ser que no se identificara simplemente con Dios. Era participar en la gloria de Dios, en su omnipotencia, en su gobierno del mundo. Daba autoridad absoluta a lo que Jesús había dicho sobre la tierra (cf. p.e. Mt 28, 18). Pero la imagen de la entronización podía sugerir que Jesús sólo era Hijo desde la resurrección y por adopción. Por eso se habla del Hijo preexistente, que es enviado (Ga 4, 4s; Rm 8, 3)⁴, que es la vida y la luz del mundo. Por eso que en su glorificación da el Espíritu (Hch 2, 33).⁵ Hubo un proceso en el conocimiento cristológico. Las apariciones del resucitado fueron fundamento en el conocimiento del sentido salutífero y de la divinidad del Jesús histórico. Desde la fe pascual se llegó progresivamente a la confesión de la encarnación del Hijo eterno de Dios. El orden del conocimiento fue el contrario al de la realidad de la cosa y de la historia, porque el fundamento de la resurrección fue precisamente la encarnación del Hijo de Dios en el hombre Jesús. En lo sucedido hay un camino de anonadamiento de Dios, llegado a ser conforme al hombre, hasta la cruz, y de exaltación desde las profundidades de la alienación de la muerte. Resurrección y exaltación es la entrada de la humanidad de Jesucristo en la gloria del Padre, gloria que el Hijo eterno poseía desde antes de la creación del mundo.

2) La exaltación del crucificado a ser nuestro Señor y ayudador: la actividad soteriológica del resucitado.

¹ Cf. Rm 4, 25.

² Rm 8, 31-39.

³ Cf. Rm 14, 9, etc.

⁴ Cf. Flp 2, 6-11; Jn 1, 1ss.

⁵ Jn 7, 39; 15, 26; 16, 7.

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

El humillado Jesús, en su exaltación está en la gloria de Dios, sin dejar de ser hombre, compartiendo su señorío y su poder vivificador. Es nuestro Señor, el que determina nuestra vida y nuestra muerte (Rm 14, 9).

aa) El poder y señorío propios del crucificado exaltado. El Señor es el crucificado. Su señorío lleva permanentemente las huellas de su amor, de su anonadamiento, de su compromiso por los demás. El Señor exaltado permanece el siervo que desiste de toda demostración de fuerza, que toma el último lugar y sirve a todos (servidor de la vida). Se trastruecan las categorías de poder y señorío. El hombre puede negarse al influjo del glorificado. El poder de Este es cualitativamente de otro tipo: es el amor que se vacía y se da, que deja al otro en libertad, aunque lo busca y le solicita una respuesta afirmativa. Poder paradójico, oculto bajo su contrario. Por eso mismo tiene una fuerza especial de convencimiento. Así gana el Señor un lugar en el mundo. Su poder es el de un ofrecimiento liberador, el de la súplica, el de la invitación a la reconciliación con Dios y los otros.

bb) La mediación salvadora universal del Señor exaltado. La entronización de Jesús como Señor nos dice que sólo la praxis solidaria de Jesús (se relaciona con los que están más abajo, con los pobres) permanece; sólo queda lo hecho por un tal amor (I Co 13, 8). La función salvífica prepascual de Jesús se ha convertido en la universal presencia y efectividad del exaltado en la comunidad y para transformar el mundo. Se comunican las propiedades del Dios trinitario a su humanidad que actúa como dadora de vida y creadora de lo nuevo. No se ha alejado del mundo sino que se ha volcado mucho más intensamente a él, y se ocupa de él como de un todo. Dondequiera que Dios esté y trabaje, ahí está Jesucristo, a través del cual todo sucede. Por el trabajo del Espíritu en Él, han sido superados los límites de la corporeidad terrestre y está del todo animado por el Espíritu, siendo Él espíritu vivificador y liberador (I Co 15, 44s.; 2 Co 3, 17s.). Se ha hecho cercano a todo el mundo. Es, para todo hombre, la Palabra de Dios que no vuelve vacía (Is 55, 11). El resucitado realiza también nuestra resurrección desde la muerte: ya ahora la de la muerte del pecado, y en el futuro la resurrección de la muerte física. La justificación del pecado por la gracia y en la fe, se muestra como la señal e inauguración de la resurrección de los muertos. Dios, fuente de vida, nos da en este hombre glorificado: gracia y gloria (resurrección espiritual y temporal). Cf. p.e. I Co 15, 22; Flp 3, 21; Col 3, 3s. El significado salvador de la resurrección lo vemos en textos como Jn 20, 22s.; Hch 5, 31; Rm 4, 25.¹ Sin su resurrección, su muerte en cruz no sería un real acontecer de salvación.² Cristo no es sólo el que abre camino a la vida conduciendo a ella,³ sino que Él mismo es el camino,⁴ el dador de vida y libertad a través de su espíritu (I Co 15, 45; 2 Co 3, 17). Cristo vive para Dios⁵ y, por tanto, para nosotros. Es nuestro representante ante Dios e intercede por nosotros (Rm 8, 34; Hb 7, 25; 9, 24; I Jn 2, 1).

cc) El sentido soteriológico de la metáfora de la ascensión (Hch 1, 9-11).⁶ El mismo Lc (en 24, 26) supone la unidad de resurrección y ascensión. El ser tomado en una nube (símbolo de la presencia oculta de Dios) expresa la entrada definitiva en la gloria de Dios, todavía velada para nosotros. Recién en el s. IV se diferencia litúrgicamente la fiesta de la ascensión de la de Pascua, sin romper la unidad del acontecer. El lenguaje "ascender al cielo" es metafórico. El cielo es la vida infinitamente amplia y bienaventurada del Dios trino.

¹ Cf. Hch 4, 11s.

² I Co 15, 17s.

³ Hech 3, 15.

⁴ Jn 14, 6.

⁵ Rm 6, 10.

⁶ Lc 24, 51; Ef 4, 10; 1P 3, 21s.

El Señor exaltado está más alto que todo (abarcándolo todo) y más profundo y cercano (ha llegado a ser el corazón del mundo). La ascensión produce gozo, porque el Señor está más cercano a nosotros. Cristo vive en nosotros (Ga 2, 20; Mt 18, 20; 28, 20; Jn 14, 23)¹, mediante su Espíritu (cf. 1Co 3, 16; Rm 8, 9).² Así irrumpe el cielo en la historia terrestre; así Cristo resucita en nosotros muchos acontecimientos diarios. Aspecto soteriológico de la ascensión: Jesús es el primero que penetra en el cielo y lleva al hombre ante Dios; el cuerpo seguirá a la cabeza; comienza la vuelta del cosmos a la vida divina. Es el comienzo de la glorificación ontológica del mundo, de la plenificación de toda la creación, del cielo. El cielo es la nueva dimensión que surge cuando toda la creación llega a Dios (cf. Jn 14, 1-3). Según K. Rahner y otros, la ascensión representa un elemento ('momento') de la resurrección.

3) Consecuencias para nuestra relación con Jesucristo.

El hombre Jesús, por su resurrección, pertenece ahora definitiva e inseparablemente (pero también sin mezcla) al infinito misterio de Dios, misterio que es el horizonte y el centro de toda la realidad, y que trabaja en nuestro mundo. Tiene un doble significado de salvación para todos los hombres. Por un lado, su praxis terrestre (despojamiento, solidaridad con los pobres y pecadores, amor reconciliador) tiene efectividad universal y es medida y sentido de todo ser humano. Por otro lado, están su vida y actividad actuales como exaltado. Debemos tener una relación personal y concreta a Cristo, tanto terreno y crucificado como exaltado. Es el Cristo que quiere ser considerado junto con aquellos a quienes representa. Es el Cristo actual que agarra a los hombres de la historia. Es el que suscita en nosotros la relación de fe, esperanza y amor. El exaltado es el Señor también de su obrar histórico-terrestre y nos lo hace accesible. Tenemos que confiarnos enteramente en El. Esto es lo que el N.T. expresa con la fe en Cristo.

3) La expansión pneumática a lo universal: el Espíritu del resucitado, la praxis de vida pascual y la vida del mundo que viene.

Con la resurrección de Jesús ya ha sido alcanzado el punto más extremo, en altura y cambio, del camino de Dios con el hombre. Antes de ella, ya estaba en la intención de Dios la victoria irrevocable de la gracia (de la autorrevelación de Dios al mundo), pero ésta todavía no se había consolidado en la historia del mundo. El drama de la historia del mundo estaba abierto y su salida era incierta. Lo comenzado en Jesús es definitivamente, con Pascua, el tiempo final donde se vive de la cercanía de Dios (de la gracia) y en la esperanza de la victoria total.³ La resurrección es el comienzo de la plenitud del obrar de Dios en el mundo. En comparación con esto, muchas de las otras cosas que nos ocupan son inconsistentes. Lo que Dios ha obrado en Jesús hay que dejarlo entrar en nuestras vidas y realizarlo en el mundo: victoria de la vida sobre la muerte y sobre los que atienden a su negocio, victoria de la justicia de Dios en medio y contra nuestras injusticias; ninguna exclusión en la reconciliación; la nueva vida en una solidaridad universal. El resucitado y el reino de Dios no son neutrales ante nuestras estructuras. Ya en este mundo quiere el resucitado desarrollar anticipadamente el señorío de Dios y reclamar la creación para Dios. Quiere resucitar en nuestro vivir. La resurrección de Jesús contiene, por tanto, una esperanza de estar no sólo

¹ 2Co 13, 5; Rm 8, 10; Ef 3, 17.

² Cf. 1Co 6, 19.

³ Cf. 2Co 5, 7; Ga 6, 15.

sobre la muerte y la injusticia sino contra ellas, y produce una correspondiente praxis de resurrección. ¿Quién realiza esto sino el Espíritu de Dios y del resucitado? La resurrección de Jesús tiene futuro, tiene una perspectiva universal y dinámica hasta que Dios sea todo en todo. La concentración cristológica sólo tiene sentido en vistas a una expansión pneumática. Es el mismo Dios el que actúa en Jesucristo y en el Espíritu, pero de diversa manera. Al obrar de Dios en Jesucristo corresponde la unicidad y particularidad históricas; al obrar a través del Espíritu, la universalidad y pluralidad. La salvación, ligada a la única persona del crucificado y resucitado y ya totalmente cumplida en El, pasa a ser, a través del Espíritu, eficaz para muchos. El Espíritu de Jesucristo media entre la positividad y singularidad históricas del crucificado y resucitado, y su significación universal, sincrónica y presente para nosotros.

1) La nueva presencia y eficiencia del Señor resucitado en el Espíritu Santo.

a) Prenotandos para la comprensión del hablar sobre el Espíritu Santo.

El mismo exaltado envía el Espíritu (Hch 2,32s.). La experiencia cristiana del Espíritu es postpascual. El significado fundamental del término hebreo 'ruah' y del término griego 'pneuma' es soplar, espirar: soplo de viento, huracán, aliento, fuerza vital. Se refiere, pues, a algo movido y que mueve, a una fuerza dinámica, vivificadora. Ruah (espíritu) es el concepto opuesto a muerte, a inmóvil, pero no así a materia y sensibilidad. Detrás de ruah hay dos experiencias. 1) La de la permanente dependencia de la vida de fuerzas extrañas, porque toda vida es un regalo. La respiramos y nos vivifica internamente. 2) La experiencia, de vez en cuando, de una fuerza misteriosa que se apodera de determinados hombres y produce estados extáticos extraordinarios o hechos carismáticos, incluida la profecía. El A.T. relaciona ambas experiencias con Yahweh (cf. Sal 104, 29s).¹ ¿Cómo distinguir el espíritu de Yahweh? Este es el que realiza el correcto conocimiento de Dios y sus caminos (justicia y paz), especialmente en el conocimiento profético de la revelación. Como el aliento se relaciona a la palabra humana, así la palabra profética con el espíritu de Yahweh. Surge la esperanza de una nueva comunicación del Espíritu (cf. Is 32, 15ss.; Jl 3, 1-5)², de un nuevo corazón (cf. Ez 36, 26-29; Il,19s.) y de nuevas relaciones. A esto pertenece la esperanza de un Mesías lleno del Espíritu, que trae la justicia y la liberación, y la esperanza en un acto creador de Dios que resucita a los muertos.³ En resumen, el Ruah de Yahweh en el A.T. es el perceptible aliento de Dios, que da la vida aun resucitando a los muertos, etc. Es el medio de la presencia y del obrar de Dios en las creaturas.

b) La experiencia cristiana primitiva del Espíritu como experiencia pascual. Jesús mismo apenas parece haber hablado del Espíritu de Dios. Según Hch 2, 33.36. , el exaltado recibe el Espíritu y ahora lo puede dar a los demás. Igualmente, según Jn 20, 22s., es el resucitado el que da el Espíritu. Como fruto de lo realizado en su muerte y resurrección, el Espíritu va desde El a sus discípulos.⁴ La comunidad postpascual ve en el exaltado el prototipo y la fuente de todo dote pneumático, y esto en base a las apariciones y a las siguientes experiencias pneumáticas. Estas obras del Espíritu abarcan toda una escala de fenómenos: desde las extraordinarias intervenciones de Dios -como milagros, iluminaciones, éxtasis, don de lenguas, don de profecía-, pasando por los servicios eclesiales, hasta las reacciones anímicas como paz, alegría, coraje, confianza, virtudes morales, "frutos del

¹ Cf. Gn 6, 3; 1 Sam 10, 5s.; 19, 19-24; Nm 11, 25-29; Ez 3, 12-14.

² Cf. Is 44, 3s.

³ Ez 37.

⁴ Jn 14, 16.18; 16, 13s.

Espíritu".¹ La comunidad cristiana primitiva se comprende a sí misma, en base a la resurrección de Jesús, como el pueblo de Dios del tiempo final, dotado con el Espíritu de Dios y con sus dones. El día de Pentecostés hubo una experiencia fundamental, que Hch desarrolla: después de la reconstitución de los discípulos, llenos del Espíritu Santo (fenómeno de los últimos tiempos), dan, por primera vez, testimonio público de que el crucificado resucitó y es el Mesías. La donación del Espíritu se sigue repitiendo en la comunidad, la que es conducida por Este. Pablo destaca el trabajo diario del Espíritu en la vida de la comunidad y de los discípulos. La donación del Espíritu no comienza con Pentecostés sino con Pascua.² Es el fruto y la consecuencia de la resurrección y exaltación (Jn 7, 39; Hch 2, 33). Pero la comunidad tomó conciencia de ella probabilísimamente en Pentecostés. La experiencia del Espíritu es una sorprendente vivencia de ser, una vez más, del todo regalados: una nueva comunidad con Jesús (después del fracaso) y con el Padre; el perdón y un incomprensible haber sido de nuevo asumidos; iluminación del nuevo mundo y de la nueva vida de la resurrección (esclarece el mundo terreno); nuevas posibilidades de vida y coraje para asumirlas y testimoniarlas. Tienen experiencia del crecimiento comunitario, con dones del Espíritu y con una rica vida de solidaridad mutua.

Reflexionemos ahora sobre las relaciones entre el resucitado y el Espíritu, cuya experiencia y donación vemos. El Espíritu ya había actuado, en forma especial, en el Jesús terreno. No lo abandonó en la muerte. La resurrección de Jesús es obra de Dios a través de su espíritu vivificante (p.e. Rm 8,11).³ Y el exaltado de tal forma entra en la vida pneumática de Dios, que participa del Espíritu y lo envía.⁴ Por eso, Pablo puede hablar tanto del Espíritu de Dios como del Espíritu de Cristo. El Espíritu se puede equiparar con el Señor resucitado y presente en ciertos aspectos, pero no en todos. El exaltado no sólo está penetrado de Espíritu (1Co 15, 44) sino que El mismo ha llegado a ser espíritu vivificante, el que da la vida escatológica (1Co 15, 45). El Espíritu, como quien dijera, es idéntico con el Cristo pneumático que habita en el cristiano (Rm 8, 9-11). La fórmula más densa sería la de 2Co 3, 17. Pero esta identidad no es en sí misma, sino en la experiencia cristiana de su presencia y actividad. El crucificado y exaltado obra a través del Espíritu (cf. Rm 15, 18s.), y no al revés. Cristo es el que debe tomar forma en los creyentes (Rm 8, 29; Ga 4, 19), y no el Espíritu. El Espíritu permanece totalmente unido al único suceder de Jesús; hace presente la palabra y la obra de Jesús iluminando (Jn 14, 26)⁵; garantiza su permanente actualidad. El resucitado nos alcanza, pues, mediante su Espíritu.

Que el Espíritu haya actuado en nosotros, se puede conocer por los siguientes criterios neotestamentarios. 1) La confesión de fe en Cristo (1Co 12, 3; 1Jn 4, 1-6).⁶ La finalidad del trabajo del Espíritu es la relación viviente con Cristo. 2) La oración. El Espíritu abre a ella para dirigirnos al Padre de Jesucristo. Es el Espíritu de filiación y no de esclavitud y temor (Rm 8, 14ss.26s.; Ga 4, 6). 3) Comunidad y amor al prójimo. El Espíritu nos abre a los demás, a todo lo que es útil y construye la comunidad (1Co 12, 7).⁷ Nos da la libertad para un

¹ Ga 5, 22s.

² Cf. Jn 20, 22.

³ Cf. Rm 1, 4; 1P 3, 18.

⁴ Hch 2, 32s.; Jn 15, 26; 16, 7

⁵ Cf. 1Co 6, 11.

⁶ Cf. 1Co 2, 9s; Jn 14, 26; 15, 26; 16, 7-15.

⁷ Cf. 1Co 14, 12.

amor activo que sirve a los demás y lleva sus cargas (Rm 5, 5).¹ Donde está el Espíritu, ahí está el Cristo exaltado en su señorío.

c) La presencia provisoria del exaltado en la bajeza de los signos terrestres.

El exaltado está realmente presente en el centro de la realidad. Está presente a todo el mundo, a la manera de Dios (en espíritu/pneuma) y mediadamente a través de su ser humano universalmente abierto a todo (su corporeidad como medio de comunicación sin fronteras). ¿Lo podemos reconocer en algún sitio, en algunas figuras mediadoras? Se trata de una presencia provisoria, todavía no plena porque también está ausente, pero no por eso menos real. El la garantiza a través de signos realizadores. Esta, su presencia oculta, nos impulsa hacia su presencia total, al encuentro con El cara a cara. Se puede percibir su presencia, porque ésta es en signos sacramentales. Pero éstos son reconocibles sólo en la fe.

1) La presencia de Cristo a través de la Palabra y del sacramento. Se ha dado a conocer por la experiencia y la palabra de los testigos primitivos, a quienes ha enviado a anunciar. Estos podían desarrollar la experiencia en base a su trato con el Jesús terreno, dando testimonio de que es Cristo y Señor. Lo hicieron con la fuerza del Espíritu, que hace presente a Jesús y lo hace entender correctamente. Así el mismo resucitado constituyó el evangelio. El es el autor y el contenido. Donde es anunciado el evangelio, El encuentra al hombre que se le abre en la fe. Cristo, con la fuerza del Espíritu, se anuncia a sí mismo a través de sus testigos (cf. p.e. 2 Co 13, 3).² Los enviados están en lugar de Cristo.³ La palabra se dirige a cada uno, pero llama a formar comunidad. Sobre el fundamento del anuncio del evangelio, el exaltado también se hace presente y actúa con nosotros (en Espíritu) a través del sacramento, en el que nos alcanza en las dimensiones de nuestra corporeidad y sociabilidad. Kessler se centrará en la Cena. Presupone la resurrección y es el gran signo de ella. El exaltado se hace presente sacramentalmente. El mismo toma la presidencia y nos da sus dones: el pan de vida, es decir, su donación personal (perdón, aceptación, comunidad con El y, por tanto, con el Padre y con los otros). Los que participan pasan a formar un cuerpo (1Co 10, 17). Este acontecer presupone una reunión y realiza la comunión de los santos. A través del Espíritu, que transforma los dones y a nosotros, el Señor exaltado se hace su nuevo cuerpo terrestre. Si miramos otros sacramentos, el que bautiza es Cristo. La irradiación del Espíritu del Señor resucitado es como la atmósfera en que nos unimos a Cristo y entre nosotros.⁴ El Espíritu nos es dado provisoriamente, como arras⁵, hasta que venga el mismo Señor (1Co 11,26) y nosotros estemos siempre con El (1Ts 4,17; cf. Flp 1,23).

2) La presencia de Cristo en la comunidad. El exaltado se forma una comunidad mediante la Palabra y el sacramento. Al comienzo llamó a una Iglesia a través de las apariciones y los testigos. La Iglesia es hechura suya o de su Espíritu. El es el Señor de la comunidad. Está presente en ella (Mt 18,20; 28,20). Por eso, la comunidad constituye un sitio privilegiado de su proximidad, signo y medio sensible de su presencia en el mundo. En todos los que lo siguen en la fe, etc., Cristo está presente casi hasta la identidad (Hch 9, 4s.). Pero no hay una identidad mutua, porque El es soberano. Pablo reflexiona esto con esmero al llamar a la comunidad "cuerpo de Cristo". Es una nueva realidad marcada por el Espíritu (cf.

¹ Cf. 1 Co 13; Ga 5, 13-6,2; Col 1, 8.

² Cf. Hch 1, 8; 1Co 2, 2-5.

³ Cf. 2Co 5,18-20.

⁴ Cf. 1Co 12, 13.

⁵ 2Co 1, 22s; 5, 5; Rm 8, 23.

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

ICo 12, 13), con nuevas relaciones. Los fieles por el bautismo y la Eucaristía pertenecen a Cristo, son sus miembros (y no al revés) (ICo 6, 15), conforman este su cuerpo terrestre. Son templo construido y habitado por el Espíritu.¹ Col y Ef amplían a la imagen de la cabeza exaltada y el cuerpo terrestre (Col 1, 18.24; 4,12.15s).² Según S. Agustín, cuando se hieren los miembros, sufre la cabeza en ellos. Por el contrario, la comunidad que, con amor activo, sufre con el dolor de los miembros más pobres, es signo permanente de la resurrección de Jesús. Porque dondequiera que la vida comunitaria es transformada en cuerpo de Cristo, ahí se manifiesta el Cristo viviente. Lo que hace creíble el testimonio que da la comunidad con la Palabra y los sacramentos es el amor entre sus miembros y hacia los demás. El testimonio de la Palabra siempre llama a la comunidad a convertirse. Cuando la comunidad se deja llevar por el Espíritu, entonces es signo sensible del Señor resucitado³, sacramento de su obrar en el mundo. Entonces la comunidad, aunque esto sea a menudo muy poco claro, es el lugar principal de su futuro reino consumado, sal de la tierra⁴, luz en medio de una sociedad trastocada.⁵

3) La presencia anónima de Cristo en los pobres. Cf. Mt 25, 31-46. El exaltado está ocultamente presente en los hambrientos, etc. Esto no sólo dentro de la frontera de la Iglesia sino en todo pobre. Se identifica con los más pequeños. Así como Cristo en su vida terrestre tomó partido por los realmente pobres y perdidos, así también ahora está de parte de ellos. Hans Urs von Balthasar ha hablado del sacramento del hermano, quien es portador del llamado de Dios para mí. El pobre, el oprimido, el perseguido, son el lugar privilegiado de la presencia del Cristo exaltado, son el acceso privilegiado a El y a su secreta, pero real, epifanía. Existe un sacramento del pobre, que es público y político. Por eso, los pobres del mundo se convierten en "crisis" de nuestra íntegra existencia cristiana y eclesial. Sin ellos, nosotros no podemos estar junto a Cristo, porque Cristo es inseparable de ellos. La Iglesia, en su evangelización y administración de sacramentos, solamente puede ser signo creíble de la presencia del Cristo Salvador, cuando demuele los muros de la injusticia y se compromete con los pobres.

2) La dramática lucha permanente de la nueva vida contra las potencias de la muerte y la destrucción.

La presencia del exaltado es dinámica y su señorío es activo, como también es dinámico el Espíritu.⁶ Es un continuo ataque contra las potencias de la muerte.

a) El señorío presente de Jesucristo como combate contra las potencias de la muerte. Según ICo 15, 24-28, Dios, por cierto espacio de tiempo (desde la resurrección hasta la parusía), transfirió el ejercicio de su señorío al Cristo exaltado para que éste destruyera todos los poderes opuestos y produjera nuestra resurrección (ICo 15, 21s.). Con el nombre de "potencias" el N.T. entiende grandezas primitivamente creadas por Dios (Col 1, 15s.), pero que se pueden convertir en poderes seductores y esclavizantes (cf. ICo 8, 5), porque el hombre les entrega influencia sobre él y sobre el mundo y se arrodilla ante ellas. El último enemigo es la muerte. Este es propiamente el poder enemigo, que se hace ayudar por lo otros. En Pascua es quebrantado el poder universal de la muerte (ICo 15, 54-57; cf. Jn 16, 33), pero ésta seguirá ensañándose. Contra ella entra, en primer lugar, el resucitado. Desde

¹ ICo 3, 16s.

² ; Ef 1, 22s; 5, 23.29s.

³ Cf. 2Co 3,3.

⁴ Mt 5, 13.

⁵ Flp 2, 15; Mt 5, 14-16.

⁶ Cf. Sal 104, 30.

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

Pascua está en curso el proceso escatológico de vencer a las potencias (ICo 2, 6). Esto se manifestará en la parusía. La principal actividad del exaltado es el combate contra la muerte y contra los que cultivan su negocio. Su meta es realizar la intención de Dios: el señorío universal del amor de Dios y así nuestra resurrección para el vivir común.

Pablo usa expresiones mitológicas, pero la lucha es verdadera y se da en nuestros procesos históricos reales. En esta lucha tenemos que participar nosotros. Ef, Col y otros escritos ponen la victoria sobre los poderes en la exaltación (Ef 1, 20-22; Col 2, 15).¹ El resucitado en su ascenso al cielo habría dominado todos esos poderes que están arriba. Pero la lucha continúa (Ef 6, 12; cf. I P 5, 8s.). Pablo destaca más el señorío activo y dinámico de Cristo, dirigido hacia el futuro. Pelea contra los poderes y, mediante su Espíritu, obra la nueva vida (ICo 15, 45). Los cristianos luchan junto con El, en cuanto se dejan conducir por el Espíritu de Dios (Rm 8, 1-17). La nueva vida es de perdón (liberación del pecado) y tiene la esperanza respecto a los difuntos (liberación de la muerte). Ahora podemos resistir a las potencias y, en las huellas de Cristo, vivir de otra forma. Ya no nos achica el miedo a la muerte. Mientras se viva en el amor a los otros, ya se ha pasado de la muerte a la vida (I Jn 3, 14). En la medida en que pertenecen a Cristo, han muerto con Cristo a los poderes del mundo (Col 2, 20) y, en la misma medida, están expuestos al ataque de ellos y al odio del mundo.² Al parecer, la lucha es más encarnizada. Como dice Pascal, Jesús estará en agonía hasta el fin del mundo. Como victorioso y como el que viene, está todavía en camino, en lucha. El es nuestra esperanza y apoyo. Esta doble realidad de la victoria y de la lucha va contra todo masoquismo y todo triunfalismo. Cruz y resurrección forman una unidad diferenciada, cuya secuencia tiene un solo sentido: por la cruz a la gloria (Rm 8, 18; I P 4, 12s.).

b) El amor solidario en conflicto con la voluntad de autoafirmación mediante un aumento de poder. Como dice Pablo, hay una lucha entre la carne y el espíritu. Las potencias neotestamentarias serían todo lo que los hombres idolatran y a lo que se someten. En nuestro mundo parecen ser esa racionalidad instrumental que tanto impregna la cultura moderna. El hombre post-Edad Media se siente un individuo perdido en un vasto universo frío; se siente casual y finito. En compensación trata de autofundarse en una razón radicalmente autónoma, y entendida como voluntad de señorío. A esto se une el concepto de libertad como poder de disposición ilimitado contra otros, a través de un aumento del poder personal. Lo demás (naturaleza, compañeros, etc.) se usa como material, medio o producto con los que se puede ganar, o es concurrente que nos amenaza. Esta es la ley que aprisiona a la época moderna; es la fuerza del pecado que separa de Dios, de la naturaleza y de los otros hombres. Es la carne que tiende a la muerte (Rm 8, 6). Y el pecado es el aguijón de la muerte (cf. ICo 15, 54-58).

Contra esta racionalidad destructiva, pelea la razón solidaria. Frente a la falsa y dominante libertad de la autonomía, está la otra, la verdadera libertad, que es regalada por el Espíritu del Señor (cf. 2Co 3, 17). Es una libertad liberada, que se realiza en la solidaridad y en el amor (cf. Ga 5). La comunidad toma parte, cada vez más decididamente, en esta lucha, llevada por el Espíritu y dando los respectivos frutos (Ga 5, 22-25). Pelea con las armas de Dios, las del Señor resucitado (Col 3, 10-17).³ Es una lucha de otro tipo. Consiste en realizar el evangelio. Desde la unión a Dios y a Cristo, da el duro combate por la justicia, pero no para dominar ni con corazón inmisericorde, sino con corazón reconciliado y en busca de comunidad. Dios obra y Cristo combate en aquellos que se le abren y, por eso justamente,

¹ Cf. Ef 4, 8s.; Col 2, 10.15; I P 3, 22; Jn 12, 31.

² I Jn 3, 13.

³ Cf. Ef 6, 10-18; IP 4, 7ss.; etc.

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

tratan de vivir para los demás. Esta lucha no sólo se da en nuestra interioridad sino también en lo público de la Iglesia, de la sociedad y la humanidad (transformación de las estructuras injustas). Se trata de hacer, sobre todo, dos cosas: la construcción de comunidades realmente impregnadas del Espíritu y del estilo de trato de Jesús, y el compromiso con los verdaderamente abandonados y pobres en el mundo.

c) Experiencia de la fuerza de su resurrección, en comunión con su pasión (Flp 3, 10). Los que siguen a Cristo están expuestos al sufrimiento. La lucha comienza en el diario morir al pecado, y desde ahí también es política: al servicio de la voluntad de amor de Dios respecto a todos los hombres. Ambos aspectos van unidos con el sufrimiento, pero también con la felicidad de la nueva libertad. El que se compromete, sufrirá persecución.¹ Las comunidades de América Latina y de otros sitios saben de persecución (2 Co 4, 7-11). A esto lleva el testimonio práctico y valiente sobre el resucitado. Su morir se actualiza en la vida concreta.² Pero el cristiano también siente el poder de su resurrección trabajando en él³ o en otros. La revelación de la vida del resucitado no es sólo un acontecimiento futuro: ya es visible en la liberación, ya calma las tempestades.

d) El carácter crítico-práctico de la fe pascual. La resurrección y señorío de Jesús constituyen una amenaza continua contra el mundo de la injusticia y de la muerte. El compromiso de los cristianos y de la comunidad llega a ser un signo concreto de la vitalidad de Jesús. Ciertamente, lo que Dios realizó en la resurrección de Jesús y lo que hace mediante ella en nosotros es mucho más vasto y rico que lo que nosotros podemos realizar. Debemos vivir de la gracia, que nos previene, y del perdón, y debemos siempre recomenzar. La resurrección de Jesús posibilita e inicia una nueva práctica de vida (2Co 5, 17)⁴ en medio del mundo antiguo. Esta práctica tiene tres características: la fe, la esperanza y el amor. Por la fe, el cristiano se sabe aceptado, amado y sostenido incondicionalmente y bajo toda circunstancia (aun en la culpa y en la muerte) por el resucitado-Dios. Esperando la nueva vida con Cristo en el Padre, puede enfrentar la propia muerte y preparar aquí y ahora un camino al reino de Dios, en el concreto seguimiento de Jesús. Afirmar la resurrección de Jesús es atreverse a pretender prácticamente esa realidad salvadora para los demás, como lo hizo Jesús terreno. No tratar de comprometerse con los demás, es negar prácticamente la resurrección.⁵

3) El futuro del resucitado: resurrección de sus "muchos hermanos" y hermanas (Rm 8, 29) y Reino universal de Dios.

La fe cristiana también mira hacia el futuro, hacia el que ha de venir. El Espíritu de Dios y del resucitado efectuará la resurrección de los muertos y la vida eterna. Lo que el Espíritu hizo en Jesús, también lo realizará en nosotros y en toda la creación, para que Dios sea todo en todo (1Co 15, 28). Estas esperanzas futuras más bien se fundamentan en las experiencias del exaltado que tenemos hasta el presente: experiencias de reconciliación y liberación. En ellas se nos da a gustar anticipadamente la libertad y amor universal prometidos. Esta esperanza en la justicia del reino de Dios consumado, es la que nos da fuerza para seguir adelante, cuando todo parece sin salida.

a) La parusía del Señor y nuestra resurrección. Parusía significa llegada y presencia. Cristo tiene tres tipos de venida después de su muerte y resurrección. 1) Pequeñas pero

¹ Cf. Mc 8, 34s.

² Cf. Flp 3, 10; 1P 4, 12ss.

³ Ga 2, 20; Flp 3, 10.

⁴ Cf. Ga 6, 15.

⁵ Cf. p.e.: Mt 7, 15-23; 25, 31-45; 1 Jn 3, 13-18; 4, 20.

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

fundamentales en las apariciones pascuales. 2) Constante venida oculta ahora, a través de su Espíritu. 3) Su venida definitiva en gloria. Irrupción poderosa de su presencia espiritual, ya dada actualmente, mediante la cual el mundo es transformado en el reinado pleno de Dios. La parusía es la consecuencia y culminación de su presencia y actividades actuales. Lo que ahora está oculto y es combatido, se manifestará al mundo; lo que ahora es esporádico y fragmentario, se convertirá en realidad plena y universal. Cf. ITs 2, 19; 3, 13; ICo 15, 23; Mt 24, 27.¹ Será juez de vivos y muertos (Hch 10, 42), lo que significa lo siguiente. 1) La historia de todo el mundo será decidida en el sentido de Jesús, de su praxis solidaria de vida. 2) Jesús, el que nos amó en la cruz hasta tomar sobre sí la maldición de nuestra culpa, es el juez. Dios actuará en el juicio, una vez más, con amor creador (cf. 2Tm 2, 13). Esa es la esperanza que nosotros pecadores podemos tener (Rm 8, 31-35).² 3) Así su parusía significará la manifestación universal de su resurrección y de la fuerza de la fe en su resurrección, en nosotros y en toda la creación. No es la resurrección de los apocalipsis sino la de Jesús, la que funda nuestra esperanza futura (2Co 4, 14).³ Nos resucitará el exaltado mediante su Espíritu, que ya habita en nosotros y es primicia y garantía de nuestra salvación total, corporal (Rm 8, 11.23).⁴ La ya regalada justificación garantiza la redención final.⁵ Cf. I Ts 4, 17; 5, 10; Flp 3, 20s.; Rm 8, 17; Col 3, 3s.; Jn 5, 21ss.; 14, 2s.; I Jn 3, 1s. Los que no conocieron a Jesús, pero, con todo, estuvieron cerca de su servicio a los pobres, también participarán del Reino (Mt 25, 31-46). Mirado al revés, la resurrección de Jesús está inacabada. A su meta pertenece la aniquilación definitiva del pecado y de la muerte (I Co 15, 25s.) la resurrección de muchos hermanos (Rm 8, 29), la redención de la creación (Rm 8, 19-22). Todos esperan que el Espíritu de Dios y del resucitado renueve todo (Sal 104, 30; Ap 21, 5). Todo esto es esperanza y promesa,⁶ frente a la desesperación del mundo actual. El tiempo que tenemos, es el tiempo entre el llamar y el entrar (Ap 3, 20).

b) La vida eterna y la presencia de nuestros muertos. Vida eterna es estar con Cristo en Dios. No es la eternización de nuestros minutos temporales, sino su plenitud. No hay que traducirla en categorías temporales. Es una constante sorpresa alegre. No es el estado después de la plenificación, sino el mismo acto de la plenificación, es decir, es el banquete y no la saciedad. Así es el acto de alcanzar la salvación, la libertad. Es el instante feliz de la plenitud. Vida eterna, vida en plenitud⁷, es la extrema intensidad de la vida y del gozo sin fronteras ni empañamientos. La dirección y la estructura fundamental de la vida eterna ya se manifiestan en la vida, sacrificio y resurrección de Jesús. Jesús usa, para caracterizarla, imágenes de huésped, amigo, boda, cena, mutua amistad y gozo. Todos los pueblos acudirán y los últimos serán los primeros. Se usa la imagen del paraíso (restauración de la paz entre los hombres y con la naturaleza) (Lc 23, 42s.) y la de la nueva ciudad (Ap 21, 1-22,5), donde reina la paz y la justicia, donde fraternizan los pueblos, donde habita el Señor en medio de su pueblo, sin más lágrimas ni muerte. Esa plenitud tiene las características siguientes. 1) La comunidad universal entre los hombres (y entre todas las creaturas) con relaciones redimidas. 2) Cada uno es deseado y amado por Dios y por todos. Ahí encuentran su verdadera identidad y total integridad. 3) Todo esto es posible, porque

¹ 2P 3, 14; 1 Jn 2, 28.

² ITs 1, 10.

³ Cf. ITs 4, 14; 1Co 6, 14; etc.

⁴ 2Co 1, 21s.; 5, 5.

⁵ Rm 5, 9s.

⁶ Cf. Rm 8,24; 4,18.

⁷ Cf. Jn 10, 10.

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

estaremos en casa con el Señor (cf. Flp 1, 23; 2 Co 5, 8). El estar con Cristo es la extrema cercanía de Dios. Seremos amigos, hijos, coherederos (Ga 4, 7; Rm 8, 17)¹, co-señores. Sólo reinará el amor, amor de Dios y de los hombres. Se sentirán hombres redimidos y Dios será todo en todos (ICo 15, 28). En el entretanto, todos los que consciente o inconscientemente han muerto en Cristo, están con El en Dios, y están más intensamente presentes a nosotros en nuestras luchas y nos ayudan.

c) La celebración de la fiesta de la liberación. La nueva vida en la esfera de influencia del resucitado, en la que se desarrolla anticipadamente la vida eterna, no sólo quiere ser realizada sino también, y hasta en primer lugar, representada y celebrada. Pascua es la fiesta de la liberación, de la alegría por la fidelidad y el amor de Dios para con su creación; la fiesta de la alabanza de Dios por la gloria del resucitado Jesús, en la que nosotros y toda la creación deberíamos tomar parte² y cuyo aparecer nos es participado en la libertad para la nueva vida. El himno de I Co 15, 55 se mofa de la muerte. Todavía casi más importante es la fiesta semanal de la liberación, el Domingo, el día del Señor (Ap 1, 10). Muy tempranamente fue celebrado como el día octavo en el que Jesús resucitó y, por tanto, superando el antiguo esquema semanal que culminaba en Sábado, como comienzo del nuevo mundo. Por su significado, el día del Señor es siempre el primer día de la semana (Mc 16, 2 par.; ICo 16, 2). El centro de este día lo constituye la celebración de la Eucaristía, en que está toda la comunidad reunida en comunión con el conjunto de los santos. Ahí se alaba al Padre, se le agradece; el resucitado está en medio de nosotros. Sin la celebración de la fiesta de la liberación, el seguimiento cotidiano de Cristo sería un asunto legal, no gozoso. En la celebración festiva se anticipa la futura comunión redimida y libre. Las coacciones y necesidades de este mundo, por un rato, son dejadas a un lado. Esto puede consolarnos y animarnos para una solidaridad más profunda con los demás. Porque el regalo de la nueva vida, al que nos abrió la resurrección de Jesús, es más grande y más amplio que lo que nosotros podemos realizar en los cambios prácticos de nuestra vida y nuestro mundo, por eso nosotros la celebramos. Nos alegramos de esta gracia, antes de que tratemos de vivir y obrar conforme a ella. Su gracia siempre precede nuestra praxis. Alegrémonos (Flp 4, 4s).³

¹ Ap 21, 7; cf. Jn 17, 22.24.

² Cf. Flp 3, 21.

³ Rm 12,12; cf. Ef 5, 20.

I) EL HIJO COMO REVELADOR DEL PADRE

Habiendo dicho todo lo anterior, no pretendo presentar este rico tema en su mínima amplitud y complejidad¹, sino sólo aludir a algunos aspectos complementarios de lo antes expuesto para así lograr una visión más integral del misterio de Cristo

A Dios nadie lo ha visto ni lo puede ver, afirma 1Tm 6, 16.² Ver a Dios, los ojos en los ojos (Is 52, 8), ver que su rostro nos sonrío, es el anhelo más profundo del A. T., es la nostalgia de la proximidad perdida del paraíso.³ Ni Moisés (Ex 33, 18ss)⁴ ni Elías (1R 19, 13) tuvieron esta experiencia en su forma plena. Porque el hombre no puede ver el rostro de Dios y vivir (Ex 33, 20.23).⁵ Dios se revela en palabras y acciones indisolublemente ligadas.⁶ En los tiempos antiguos Dios habló a los Padres por medio de los profetas, y en los últimos tiempos a nosotros por medio de su Hijo, el heredero, por quien creó todo (Hb 1, 1s). No es que Cristo nos cuente "algo" sobre Dios, sino que él es la autorrevelación de Dios. En él, pues, en su muerte y resurrección está la plenitud de la revelación, la palabra definitiva de Dios sobre sí mismo y sobre el misterio de su voluntad.⁷

La vida eterna consiste en que conozcamos al solo Dios verdadero y a su enviado Jesucristo (Jn 17, 3). Pero nadie conoce al Hijo sino el Padre y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquél a quien el Hijo se lo quiera revelar (Mt 11, 27par).⁸ El Hijo es, pues, el revelador del Padre, tema extraordinariamente insistido por Jn. Está en el seno del Padre y nos lo explica (Jn 1, 18). Es el único que ha visto al Padre (Jn 6, 46) y nos da testimonio de él.⁹

¹ Cf., p. e. J. Alfaro, *op. cit.*

² Cf 1Tm 1, 17; Jn 1, 18; 1Jn 4, 12.

³ Cf. J. Duplacy y J. Guillet, *Voir*, col 1126, en X. Léon-Dufour, *Vocabulaire de Théologie Biblique*, Paris 1964, col 1125-1128; B. Rigaux y P. Grelot, *Révélation, Ib.*, col. 925-935.

⁴ Ex 33, 11 es una excepción (cf. Ex 24, 9-11; Nm 14, 14; Dt 5, 4s.24ss; 34, 10; Jb 42, 5). Por privilegio, Moisés ve sólo la forma de Yahweh (Nm 12, 8; cf. Dt 4, 12.15). Las manifestaciones de Dios a los patriarcas son muy antropomórficas (p. e. Gn 18; 32, 23ss; cf. Jc 6, 11s; 13, 22). El yahvista no evita los antropomorfismos. La mayoría de las manifestaciones de Dios son mediante efectos extraordinarios (p. e. Ex 3, 2ss). Aun las que hacen referencia a la figura de Dios, son muy reservadas (Is 6, 1ss; Ez 1, 26ss; Dn 7,9). Se trataría ahí de un efecto de la percepción transpuesto a imagen humana con carácter alusivo simbólico a la gratuita condescendencia personal de Dios.

⁵ Cf. Ex 20, 19; Is 6, 2. Yahweh es un Dios escondido (Is 45, 15).

⁶ "Esta economía de la revelación se cumple por hechos y palabras íntimamente trabadas entre sí, de suerte que las obras llevadas a cabo por Dios en la historia de la salvación manifiesten y corroboren la doctrina y las cosas significadas por las palabras, y las palabras proclamen las obras y esclarezcan el misterio en aquéllas contenido." (Vaticano II, *Dei Verbum* I, 2).

⁷ "Por eso, El mismo, ver al cual es ver también al Padre (cf. Jn 14, 9), por toda la presencia y manifestación de sí mismo, por sus palabras y obras, signos y milagros, pero señaladamente por su muerte y gloriosa resurrección de entre los muertos; enviado finalmente el Espíritu de verdad, perfecciona completando y con testimonio divino confirma la revelación, es decir que Dios está con nosotros para librarnos de las tinieblas del pecado y de la muerte y resucitarnos para la vida eterna. De donde se sigue que la economía cristiana, como alianza nueva y definitiva, no pasará jamás, y ya no hay que esperar nueva revelación pública antes de la gloriosa manifestación de nuestro Señor Jesucristo (cf. 1Tm 6, 14; Tit 2, 13)" (Vaticano II, *Dei Verbum* I, 4).

⁸ Cf. Jn 6, 65; 14, 6. El Padre reveló a Pedro quién era Jesús (Mt 16, 17).

⁹ Cf. Jn 3, 11.31-33; 18, 37. Véase 2Co 4, 6.

Dice Alfaro (*op. cit.*, 554): "La función de Cristo como revelador de Dios, fundada en su eterna generación como Verbo del Padre, en la encarnación y en la conciencia humana del Verbo encarnado, implica la siguiente triple comunicación-manifestación: a) autocomunicación consustancial y autorrevelación exhaustiva del Padre a su Unigénito en la generación intradivina; el Padre se expresa totalmente en su eterna palabra e imagen increada; b) comunicación y revelación del Padre al hombre Jesús por la encarnación: la gracia increada de la unión personal determina en la

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

Jesús es el único maestro de la nueva ley.¹ Enseñaba con autoridad.² Era tenido por profeta.³ El título "profeta" como expresión de Cristo no se abrió camino en el uso cristiano, porque era demasiado limitado para significar toda la riqueza de la experiencia de Jesús como Señor y salvador. Fijándonos ahora en el Dios de Jesús en los sinópticos, éste es especialmente el Dios creador, providente y padre.⁴ Dios nuestro (vuestro en boca de Jesús)⁵ padre hace salir el sol y caer la lluvia sobre buenos y malos (Mt 5, 45). Alimenta a los pájaros del cielo (Mt 6, 26par; cf. Mt 10, 29par) y viste a las hierbas del campo (Mt 6, 30par). Conoce nuestras necesidades (Mt 6, 8.32par).⁶ Nos da el pan (Mt 6, 11par). Da cosas buenas a sus hijo que le piden, mucho mejores que las que dan los padres terrenos (Mt 7, 11par). Ve en lo escondido y lo premia (Mt 6, 4.6.18).⁷ Escucha la oración (Mt 18, 19). Es el que nos perdona (Lc 23, 34), si nosotros perdonamos (Mt 6, 12par.14spar; cf. Mt 18, 35). Es el Padre que hace fiesta por la vuelta del hijo pródigo (Lc 15, 11-32).⁸ Es el que planta (Mt 15, 13; cf. Jn 15, 1). Revela a Pedro quién es Jesús (Mt 16, 17). Revela sus misterios a los pequeños (Mt 11, 25par) y quiere que ninguno de ellos se pierda (Mt 18, 14). Es el que se complació en dar el reino a los discípulos (Lc 12, 32;cf. Mt 20, 23; 25, 34). El reino de Dios es del Padre (p. e.: Mt 6, 9spar; 26, 29; Lc 22, 29). Nos prueba y nos salva (cf. Mt 6, 13par). Debemos ser perfectos y misericordiosos como él lo es (Mt 5, 48par). Es el único a quien debemos llamar Padre (Mt 23, 9). Pedimos la santificación de su nombre, la venida de su reino, el cumplimiento de su voluntad (Mt 6, 9spar).⁹ Es el Padre y Dios del reino que viene. Es el que sabe el día y la hora (Mc 13, 32par).¹⁰ Ante él es el juicio (Mt 10, 32s).¹¹ El Espíritu es la promesa del Padre (Lc 24, 49).¹² Los ángeles de los más pequeños ven siempre el rostro del Padre (Mt 18, 10). Al Padre se lo glorifica (Mt 5, 16). Se es hijo de él rezando por los que nos persiguen (Mt 5, 44).¹³ Pero lo principal que se dice sobre Dios en los sinópticos

humanidad de Cristo la conciencia de la ascensión hipostática y la visión del Padre, es decir, la experiencia espiritual aconceptual de la filiación divina; c) comunicación y revelación del hombre Jesús a los hombres mediante signos humanos que expresan esta íntima experiencia: el contacto de Cristo con los demás hombres pertenece a su auténtica existencia humana, comporta su automanifestación a los hombres."

¹ Cf. p. e. Mt 23, 8. Véase Lc 11, 32. Los apóstoles ejercerán su magisterio en dependencia del de Cristo (cf. p. e. Mt 28, 19s; Ga 1, 7s). La verdad plena a la que el Paráclito conducirá a los cristianos es en relación a los de Jesús (Jn 14, 26; 15, 26; 16, 8-11.13-15).

² Cf. Alfaro, *op. cit.*, 511ss.

³ Mt 21, 11.46; Mc 6, 15par; 8, 28par; 14, 65par; Lc 4, 18ss; 7, 16.39; 24, 19; Jn 4, 19; 6, 14; 7, 40.52; 9, 17; Hch 3, 22s. Véase Mc 6, 4; 9, 7par; Lc 11, 32; 13, 33.

⁴ No entramos en la paternidad especial respecto a Jesús, tema que ya ha sido tratado con anterioridad. Sólo nos referiremos a textos que hablan inmediatamente de Padre, Dios y Señor.

⁵ Nunca aparece en boca de Jesús 'nuestro Padre', salvo en la enseñanza del 'Padre Nuestro' en Mt 6, 9.

⁶ Dios conoce el corazón de los fariseos (Lc 16, 15).

⁷ Cf. Mt 6, 1.

⁸ Es el rey que invita para las bodas de su hijo (Mt 22, 1-14par).

⁹ Cf. Mt 7, 21; 12, 50.

¹⁰ Cf. Hch 1, 7.

¹¹ Véase Mt 6, 33; 13, 43. Como ya se vio, el Hijo del hombre vendrá en la gloria del Padre.

¹² Cf. Mt 10, 20.

¹³ Dios también aparece como juez, que pide la vida al rico insensato (Lc 12, 20), que hace justicia a los elegidos (Lc 18, 7). Es el Dios creador (Mc 13, 19), Dios de vivos (Mt 22, 32par), el que une en el matrimonio para siempre (Mt 19, 6par). Todo lo puede (Mt 19, 26par). Es el único bueno (Mc 10, 18par). Tiene una voluntad respecto a los hombres (Lc 7, 30). Su sabiduría envía a los profetas, de cuya sangre se pedirá cuenta (Lc 11, 49ss). A él se da gracia, gloria y se pide misericordia (Lc 17, 18; 18, 11.13).

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

es lo que está implicado en la relación entre Jesús y el Padre, p. e. en su oración, misión¹, muerte y resurrección, parusía, etc., y que ha ido apareciendo a lo largo de estos apuntes. Pasemos ahora a algunos aspectos de la teología de los escritos "paulinos".

Cristo es la imagen del Dios invisible (Col 1, 15; cf. 2Co 4, 4). Es el resplandor de su gloria y la impronta de su substancia (Hb 1, 3; cf. Sb 7, 26). En él, el último Adán (1Co 15, 45), no cesa de renovarse el hombre nuevo a imagen de su creador (Col 3, 10s)² y, reflejando la gloria del Señor, va siendo transformado en su imagen (2Co 3, 18; cf. Rm 8, 29). Pablo considera a Cristo como la revelación suprema del amor (p. e. Rm 5, 8)³, de la sabiduría y del poder de Dios (cf. p. e. 1Co 1, 18ss).⁴ En los últimos tiempos⁵ se ha revelado el misterio de Dios en Cristo y ha sido manifestado a los todos los gentiles (cf. Rm 16, 25s). Pablo anuncia⁶ este misterio de la sabiduría de Dios(1Co 2, 7)⁷, es su dispensador.⁸ Se trata del designio eterno de Dios ejecutado en Cristo Nuestro Señor (Ef 3, 11; cf. Ef 1, 3ss). Según Rm 11, 32-35, la inconcebible sabiduría de Dios se manifiesta en que Dios encerró a todos en la desobediencia para usar con todos de misericordia.⁹ El misterio es que los gentiles han sido admitidos a la misma herencia en Cristo (Ef 3, 6; cf. Col 1, 27). Se les anuncia la inescrutable riqueza de Cristo (Ef 3, 8).¹⁰ Se quiere de que comprendan la anchura y la longitud, la altura y profundidad, y conozcan el amor de Cristo que sobrepasa todo conocimiento (Ef 3, 18s; cf. Col 2, 2s). Según Ef 1, 9s, el misterio es el designio benévolo de Dios de recapitular todo en Cristo. Ef 5, 32 nos habla del misterio de la unión conyugal de Cristo y la Iglesia. En 1Tm 3, 16 se describe así el misterio de la piedad: "El ha sido manifestado en la carne y justificado en el Espíritu, visto de los ángeles, proclamado a los gentiles, creído en el mundo, exaltado a la gloria." Col 2, 2s quiere que accedamos al conocimiento cabal del misterio de Dios, que es Cristo.¹¹ Con todo, en el presente vemos en un espejo y en enigma, parcialmente; entonces veremos cara a cara y conoceremos como somos conocidos (1Co 13, 11s).

Pasemos finalmente a la visión de Dios que nos revela Jesús en Jn. Como ya vimos, Jesús es el revelador del Padre (1, 18).¹² Lo que nos revela principalmente es que Dios es

El Padre "en los cielos" (como se lo llama a menudo), es Señor del cielo y de la tierra. (Mt 11, 25par). Sólo al Señor se adora, se rinde culto (Mt 4, 10par) y se ama (Mt 22, 37par). Es el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob (Lc 20, 37par). Es el Señor de la viña (Mt 20, 8; 21, 40par). Es el que manda trabajadores a su cosecha (Mt 9, 38par). Jesús anuncia el año propicio del Señor (Lc 4, 19). El Señor hace milagros y se compadece (Mc 5, 19par); abrevia los días finales (Mc 13, 20par).

¹ Cumpliendo su misión revela al Padre, p. e. su actitud respecto a los pecadores, da a conocer la infinita misericordia de Dios.

² Para acceder al conocimiento. Cf. Gn 1, 26s; 2, 17; 3, 5.

³ Cf. Rm 8, 32; Ef 2, 4.

⁴ Cf. Rm 11, 33; Ef 1, 19ss; 3, 10; Col 2, 3.12.

⁵ Cf. 1Co 2, 7-9; Ef 3, 5.9; Col 1, 26. Véase 2Tm 1, 10; Hb 9, 26; 1P 1, 20.

⁶ 1Co 2, 1. Lo único que sabe es Jesucristo y éste, crucificado (1Co 2, 2).

⁷ Cf. 1Co 2, 7-9; Ef 3, 10.

⁸ 1Co 4, 1. Cf. Ef 3, 3s.7s; 6, 19s; Col 1, 25s; 4, 3s.

⁹ Cf. Rm 11, 25.

¹⁰ Véase Flp 3, 8.10; 2Co 4, 6.

¹¹ Ef 4, 13 habla de crecer en el conocimiento de Cristo (cf. Ef 1, 17ss; Col 3, 10).

¹² Cf. p. e. Jn 17, 6.26

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

Padre¹; que Jesús es el Hijo unigénito en íntima relación con su Padre²; que el Padre lo envió.³ El gran amor del Padre al mundo se manifestó en que nos dio a su Hijo para que tengamos vida (3,16s).⁴ Así 1Jn 4, 8.16 definirá a Dios como amor: el nos amó primero (1Jn 4, 10.19).⁵ Jesús es el único que ha visto a Dios (el que baja del cielo) y nos lo cuenta. Nos dice lo que oye del Padre; sus palabras son las de su Padre que lo envía.⁶ De aquí le viene su condición de revelador, de ser el Hijo unigénito, el Verbo que era Dios y se hizo carne.⁷ Es tal el misterio de la mutua presencia del Padre en el Hijo y del Hijo en el Padre⁸, de que el Padre y el Hijo son uno⁹, que ver al Hijo es ver al Padre (14, 7-9).¹⁰ Así como nadie va al Hijo si no es atraído por el Padre (6, 44), así nadie va al Padre sino por el Hijo, que es camino y verdad (14, 6). Esta revelación llegará a la verdad plena, gracias al Espíritu Paráclito que el Padre enviará en nombre del Hijo (14, 26).¹¹

El Padre es viviente¹² (tiene la vida en sí mismo y resucita a los muertos)¹³, es verdadero¹⁴, da testimonio de Jesús.¹⁵ Hay una voluntad del Padre¹⁶, que Jesús cumple. El Padre trabaja (5, 17) y su obrar aparece en las obras del Hijo (14, 10s).¹⁷ El Padre es el agricultor (15, 1) y es glorificado en que demos mucho fruto y seamos discípulos de Cristo.¹⁸ El Padre es el que nos da el verdadero pan del cielo (6, 32). El Padre da a Cristo sus ovejas¹⁹ y nadie nos puede arrancar de la mano del Padre (10, 29).²⁰ El Padre nos ama

¹ Y nuestro Padre, según 20, 17.

² Por lo tanto, todo su ser y obra es revelación del Padre. Aquí no volveremos a retomar lo ya dicho en este curso respecto a Cristo y el cristiano.

³ 3, 17.34; 4, 34; 5, 23s.30.36-38; 6, 29.38s.44.57; 7, 16.18.28s.33; 8, 16.18.26.29.42; 9, 4; 10, 36; 11, 42; 12, 44s.49; 13, 20; 14, 24; 15, 21; 16, 5; 17, 3.8.18.21.23.25; 20, 21.

⁴ Obviamente el Padre ama al Hijo (3, 35; 5, 20; 10, 17; 15,9; 17, 23s.26).

⁵ Cf. 1Jn 3, 1; 4, 9. Jesús dice a la samaritana que Dios es espíritu y los verdaderos adoradores lo adoran en espíritu y en verdad (4, 24).

⁶ Cf. 1, 18; 3, 11.13.31-34; 6, 46; 7, 16; 8, 26-28.38.40; 12, 49s; 14, 10.24; 15, 15; 17, 8. El Padre marcó con su sello al Hijo (6, 27).

En Ap (1, 5; 3, 14; cf. 1, 1s) Jesucristo es el testigo fiel y verdadero. Según este mismo libro (5, 1-9; 6, 1, etc.; cf. 1, 1) el cordero inmolado es el único digno de abrir el libro de los siete sellos. En Lc (24, 25-27,32,44ss), Cristo resucitado abre a sus discípulos el sentido de la Escritura. Cf. 2Co 3, 14ss.

⁷ 1, 1s.14. Véase 1Jn 1, 1; Ap 19, 13. Su función de revelador del Padre aparece estrechamente vinculada con la experiencia religiosa de Jesús (Cf. Alfaro, *op. cit.*, 517s).

⁸ 10, 38; 14, 10s.20; 17, 21.23.

⁹ Cf. p. e. 10, 30. Véase 3, 35; 5, 20s; 13, 3; 16, 15; 17, 10. El Hijo se hace Dios (5, 18; 10, 33).

¹⁰ Cf. 8, 19; 12, 45. En la hora anunciará abiertamente lo que concierne al Padre (16, 25).

¹¹ Cf. 14, 16; 15, 26; 16, 13.

¹² 6, 57

¹³ 5, 21.26.

¹⁴ 3, 33; 7, 18.28; 8, 26s; 17, 3. Según 1Jn 1, 5, es luz.

¹⁵ Cf. 5, 36s; 8, 18.

¹⁶ 4, 34; 5, 30.36; 6, 38-40; 8, 29; 10, 18; 12, 49s; 14, 31; 15, 10; 17, 4; 18, 11.

¹⁷ Cf. 9, 3s; 10, 37s. El Hijo hace lo que ve hacer al Padre (5, 19s). Las obras buenas que vienen del Padre (10, 32). El Padre glorifica al Hijo (8, 54; 12, 28; 13, 32; 17, 1.5.24) y es glorificado en él (13, 31s; 14, 13; véase 7, 18; 17, 1.4). Así en la gloria del Hijo es glorificado el Padre. Cf. Jn 1, 14.

¹⁸ 15, 8. Se honra al Padre (5, 23; cf. 8, 49).

¹⁹ Lo que viene del Padre conduce hacia Jesús (6, 45). Cf. 6, 65.

²⁰ Cf. 6, 37.39; 17, 6.9.24; 18, 9. Cf. 17, 11.15s.

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

porque amamos a Cristo y creemos que salió de Dios (16, 27).¹ El Padre nos dará lo que pidamos en nombre de Cristo (16, 23).² El Padre vendrá a morar en el cristiano (14, 23). El mundo no conoce al Padre.³ El Padre no juzga a nadie (5, 22).⁴ Hay muchas habitaciones en la casa del Padre.⁵

Resumiendo, en Cristo y en su pascua culmina la revelación del rostro de Dios en su designio salvífico⁶: Padre amoroso y agraciante con nosotros pecadores, más allá de todo lo que el hombre hubiera podido sospechar.⁷ Y a la vez se nos revela quién es el hombre⁸: su extrema dignidad (la que muestra⁹ y recibe en el acontecimiento de Cristo), lo terrible del pecado que mata al Hijo de Dios, la plenitud de la herencia a la que está llamado. Jesús es el hombre primogénito, el hombre nuevo, la imagen perfecta de Dios. En él somos hijos de Dios, llamados a pro-existir¹⁰, como él, en el amor. En Cristo se nos revela la gloria de Dios, sobre todo en la cruz bajo el signo de la ignominia y el despojo, bajo la aparente debilidad del amor hasta el extremo.¹¹ Esa es la exaltación y glorificación de Cristo donde se despliega la fuerza victoriosa de la resurrección. La cruz nos muestra el, para nosotros, inconcebible amor de Dios. Dios es amor. Dios es hombre, con todo el peso de esta palabra. Dios es espíritu, y en el Espíritu es que volvemos al Padre por Cristo. Dios es Trinidad. La pascua es la gran revelación de la Trinidad. "La gracia del Señor Jesucristo, el amor de Dios y la comunión del Espíritu Santo esté con todos Uds" (2Co 13, 13). La venida gloriosa de Cristo será la manifestación plena del que es la imagen perfecta del Padre.

¹ Cf. 17, 23. El Padre honrará al que sirve a Jesús (12, 26); amará al que cumpla los mandamientos de Jesús (14, 21.23).

² 15, 16. Jesús dirige su suplica al Padre (11, 22.41s; 12, 27s; 14, 16; 16, 26; 17, 1ss).

³ Como tampoco al Hijo. Cf. 7, 28; 8, 19; 15, 21; 16, 3; 17, 25.

⁴ Porque entregó todo el juicio al Hijo (5, 22.27). Pero la acusación es ante el Padre (5, 45).

⁵ 14, 2. Ahí los llevará Cristo (14, 3), donde contemplarán la gloria, que le da el Padre (17, 24; cf. 15,5). Así continuará Cristo como revelador del Padre. Cf. Alfaro, *op. cit.*, 718-720. Jesús va al Padre, quien es más grande (14, 28; cf. 7, 33; 8, 14.21s; 13, 1.3.33.36; 14, 2-5.12; 16, 5.7.10.17.28; 17, 11.13; 20, 17).

⁶ Afirma Kessler (*Christologie*, 440): "Así el Logos-Hijo, el que está llegando al mundo desde tiempos impensables, el que trabaja en la humanidad y especialmente en Israel, el que, en el punto más alto hecho hombre en Jesucristo, se entrega por amor, es propiamente la corona y el medio viviente de la creación, el corazón del mundo." Cristo es el sí de Dios a toda promeaa (2Co 1, 19s; cf. Ap 3, 14). Lo que en el A. T. fueron sombras, en Cristo ya es realidad y resplandecerá en la parusía, en el reino del Padre. También hay una revelación de Dios en la creación, que recibe su insospechada plenitud en Cristo.

⁷ Cf. 1Co 2, 9.

⁸ "En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece verdaderamente en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir, de Cristo Señor. Cristo, novísimo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre su sublime vocación" (Vaticano II, *GS* I, 1, 22).

Por otra parte, dice Kessler (*Christologie*, 439): "La encarnación de Dios es el comienzo de la humanización del hombre: Dios se hace aquel hombre que nos humaniza."

⁹ Dios muere por él.

¹⁰ Pro-existencia de Jesús se llama a que existió totalmente (sin repliegue sobre sí) para los demás, gracias a que era totalmente de Dios.

¹¹ Jn 13, 1. Como dice Balthasar (*El misterio pascual*, 157), refiriéndose a la Encarnación, "es el viraje decisivo en la visión de Dios: de ser primariamente 'poder absoluto' pasa a ser absoluto 'amor'." En la resurrección también Cristo se revela y se nos escapa. Es el Dios que, como siempre, revelándose se oculta (según Agustín [*Sermo* 117, PL 38, 663], si lo 'comprendes' no es Dios), y ocultándose se revela (como el trascendente).

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

El hombre no podía ver a Dios sin morir. Ahora nos está prometida la visión de Dios cara a cara (1Co 13, 12).¹ Y nos dice Ireneo que esa visión es la que hará incorruptible nuestra carne.² "La gloria de Dios es el hombre viviente, pero la vida del hombre es la visión de Dios."³ El gnosticismo puso la salvación en el conocimiento, pero en una falsa ciencia que rechaza la salvación de la carne, por lo tanto la encarnación de Dios, la gracia divina y el perdón. Este es el conocimiento que infla (1Co 8, 1).⁴ Y fue la falsa búsqueda de conocimiento lo que llevó a Adán al pecado (Gn 3, 5). Pablo responde con la gracia del conocimiento del misterio, que es Cristo en nosotros. La revelación es salvadora y la salvación es reveladora. "La vida eterna consiste en que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y a quien enviaste, Jesucristo" (Jn 17, 3).⁵ "El Hijo es lo visible del Padre."⁶ Cristo es la Palabra de Dios, es el "evangelio del Padre."⁷

Finalmente, afirma Alfaro: "Desde el siglo IV, la patrística griega ha puesto de relieve que la divinización definitiva del hombre consistirá en la visión de Dios en Cristo: la unión perfecta (en cuerpo y alma) del hombre resucitado con Cristo, plenamente glorificado en su humanidad, terminará en la visión inmediata de Dios⁸... No es posible explicar la totalidad y unidad de la perfección escatológica del hombre resucitado, ni el realismo humano de su encuentro con Cristo glorificado (1Ts 4, 17), si no se admite que a través de la humanidad del Señor llegará el hombre al conocimiento inmediato de la persona del Verbo y en el Verbo a la visión del Padre... La función reveladora de Cristo, radicada en su misma constitución de Verbo encarnado, quedará eternizada en la eternidad misma del Señor glorificado: en Cristo glorioso se realizará eternamente la revelación plena de Dios a los hombres y el encuentro personal perfecto del hombre con las personas divinas según el carácter personal propio de cada una de ellas."⁹

¹ Cf. Jn 17, 24; 1Jn 3, 2; Ap 22, 4. Véase 2Co 5, 7.

² *Adv Haer* IV, 20, 5s; IV 38, 3.

³ *Ib.*, IV, 20, 7.

⁴ Cf. Col 2, 18. Col poniendo a Cristo primero en todo, ya combate una falsa gnosis. Actualmente nos vemos confrontados a la razón dominadora que busca eficacia, la que campea en las ciencias y en su tecnología.

⁵ El Jesús de Jn (3, 15, etc) insiste en que creer en él es tener la vida eterna

⁶ Ireneo, *op. cit.*, IV, 6, 6.

⁷ Título de P. I del Documento de Santo Domingo.

⁸ Según este mismo autor, "esta concepción de la mediación eterna de Cristo como revelador del Padre y de la salvación del hombre en la totalidad y unidad de su condición corpóreo-espiritual ha sido desconocida en la teología occidental, y solamente en nuestros días ha sido objeto de reflexión sistemática" (*op. cit.*, 556).

⁹ *Op. cit.*, 556s.

J) EL UNICO MEDIADOR Y LAS OTRAS RELIGIONES

Se ha visto el lugar único¹ que ocupa Cristo en el plan de Dios. No hay salvación fuera de él. *Y no hay en ningún otro salvación, porque ningún otro nombre bajo el cielo ha sido dado a los hombres en el que debamos ser salvados* (Hch 4, 12). La afirmación neotestamentaria es, pues, clara: *Dios nuestro salvador quiere que todos los hombres sean salvados y lleguen al conocimiento de la verdad. Pues un solo Dios, un solo mediador de Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, que se entregó a sí mismo como rescate por todos* (1Tm 2, 4-6). Es el único mediador en ese designio universal de salvación, cuyo sacrificio se realizó una vez para siempre.²

Si Cristo es el único mediador, también lo es universal, dado que Dios quiere la salvación de todos los hombres y que todos necesitan esa mediación. ¿Cómo puede algo tan particular, como el hombre Jesús de Nazaret y su crucifixión, tener un valor universal? Esto es posible porque Jesús es Dios, porque el hijo de la Virgen³ es el nuevo Adán. Y así como el pecado de Adán tuvo efectos universales, así, y mucho más, la gracia de Cristo (Rm 5, 12-21). Por otra parte, Dios también creó la particularidad y a los particulares, y su historia de salvación es a través de particularidades. El nuevo Adán ha asumido íntegramente nuestra naturaleza y, en cierto sentido, a todos los hombres.⁴ Esto no quita que cada individuo deba recibir personalmente la salvación de Cristo para ser salvado. Nuestro Padre Dios quiso salvar al hombre por medio del hombre que ha llegado a ser su Hijo. Dada esta unicidad en la mediación o universalidad en la salvación, Cristo es, por así decirlo, el tan añorado universal concreto.⁵ Esta universalidad de Cristo puede provocar problemas a cierta mentalidad moderna exacerbada por el individualismo, que campea en la cultura occidental, junto con la pérdida de la antigua concepción israelita de la solidaridad.

La universalidad de la mediación de Cristo abarca toda la historia y engloba el cosmos.⁶ De esta cristología cósmica, que incluye todo, ya hemos hablado a propósito de la exaltación de Cristo. Recordemos ahora solamente la audaz y grandiosa visión de Teilhard de Chardin (que debe ser interpretada con cuidado) que dinamiza toda la evolución hacia la cristogénesis, hacia el punto omega.⁷ "Un universo 'cristificado'⁸ o, por decirlo en otros términos, un 'Cristo universal' es lo que Teilhard tenía en vista... 'El universo y Cristo, cada

¹ En un plano teórico, Tomás (III, 3, 7) no excluye que una persona divina pueda asumir más de una naturaleza humana, porque la potencia de la persona divina es infinita y no puede ser limitada a algo creado.

² Cf. Rm 6, 10; Hb 7, 27; 9, 12.26.28; 10, 10; 1P 3, 18.

³ Los padres relacionaron a menudo el nacimiento virginal con el nuevo orden, el nuevo comienzo, por Dios, de la humanidad.

⁴ "El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido en cierto sentido con todo hombre" (Vaticano II, GS I, 1, 22).

⁵ Todo esto implica una fuerte valoración de lo concreto y particular.

⁶ No entramos aquí en el tema de los ángeles, que también tienen como cabeza a Cristo.

⁷ "Si el mundo es convergente y si Cristo ocupa su centro, entonces la Cristogénesis de S. Pablo y de S. Juan no es otra cosa, ni nada menos, que la prolongación a la vez aguardada e inesperada de la Noogénesis en la que, por nuestra experiencia, culmina la Cosmogénesis" (Le phénomène humain, Paris 1955, 330s). "Este Cristo cósmico es el Jesús histórico, muerto y resucitado, que no podría ser el punto Omega si antes no estuviese inscrito en el 'phylum' del género humano y en el corazón de la materia" (J. Dupuis, *Introducción a la cristología*, Estella 1994, p. 249)

⁸ Según J. Moltmann (*El camino de Jesucristo. Cristología en dimensiones mesiánicas* [Verdad e Imagen, 129], Salamanca 1993, p. 396), "de la experiencia de la eucaristía eclesial nace su visión de la 'eucaristización' cósmica, es decir, de la transformación del cosmos en cuerpo de Cristo. Su cristología de la evolución es, en definitiva, nada menos que la visión de la eucaristía cósmica por la que Dios se mundaniza y el mundo se deifica."

uno por su parte, encuentran su consumación en la mutua conjunción."¹ La recapitulación del cosmos en Cristo, que va produciendo el Espíritu del resucitado, está dirigida hacia el Padre (cf. p. e. 1Co 15, 28; Flp 2, 11). Todo el universo glorifica al Padre, por Cristo en el Espíritu.

El mundo actual se va convirtiendo en una aldea global, donde el empobrecimiento espiritual (el sin sentido) del Occidente racional y dominador, científico-técnico y consumista, nos confronta con las grandes culturas y religiones de Oriente. Tenemos que dar razón de nuestra esperanza², que es Cristo. El diálogo interreligioso es elemento integral de la misión evangelizadora de la Iglesia; es enriquecedor para todos los que movidos por el Espíritu, que actúa también fuera de la Iglesia, quieren crecer hacia la verdad plena. Además, como teólogos católicos debemos tratar de comprender el significado de las diferentes tradiciones en referencia al plan de salvación de Dios para la humanidad. El diálogo nos ayuda a reconocer que la Palabra de Dios se ha comunicado a esas religiones y que el Espíritu de Dios está presente en ellas con su presencia salvífica. Esto pertenece al incomprensible misterio de la presencia salvífica de Dios en el mundo, de un Dios siempre más grande. "Habiendo Cristo muerto por todos, y siendo en realidad la vocación última del hombre una sola, es decir divina, debemos sostener que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en forma solo por Dios conocida, se asocien a este misterio pascual."³ "El mismo Espíritu que ha actuado en la encarnación, vida, muerte y resurrección de Jesús y en la Iglesia, es el que actuó entre todos los pueblos antes de la encarnación y sigue actuando hoy entre las naciones, religiones y los pueblos."⁴

El apologista Justino (mártir alrededor del año 165) tuvo que confrontarse, como cristiano, con el enorme peso de la cultura griega sobre todo en sus más destacados representantes y los integró como otro camino (a la par del A. T.) hacia Cristo con su teoría de las semillas del Logos (Verbo).⁵ El Logos es el revelador del Padre, el que aparece en las teofanías del A. T.⁶ Pero también los paganos tuvieron acceso al Logos, porque *la semilla del Logos se halla plantada en todo el género humano* (2Ap 8, 1), que participa de

¹ Dupuis (*Introducción*, 250). Comenta este mismo autor (*Ib.*): "La visión evolutiva del mundo no arrastra a Cristo al universo hasta el punto de quedar disuelto en él; resulta, más bien, que el primado de Cristo resucitado, que ya proyecta sobre el mundo, que un día habrá de consumir, puede quedar resaltado todavía más. 'Oh Cristo, siempre más grande'."

² 1P 3, 15.

³ Vaticano II, *GS* I, 1, 22. "Pues los que inculpablemente desconocen el evangelio de Cristo y su Iglesia, pero buscan con sinceridad a Dios y se esfuerzan bajo el influjo de la gracia en cumplir con las obras de su voluntad, conocida por el dictamen de la conciencia, pueden conseguir la salvación eterna (Vaticano II, *LG* II, 16).

⁴ Federation of Asian Bishops' Conference, Declaración de Noviembre 1986.

⁵ La Encarnación aparecerá como la cumbre de esta acción continua del Logos, como el punto culminante de su presencia y de su manifestación al mundo, de su función reveladora y de su entrada en comunión con el hombre (cf. M. Spanneut y J. Liébaert, *Logos* III: *La tradition patristique*. II: *La doctrine patristique du Christ Logos*, col. 991, en *Catholicisme* VII, col 987-994). Según Courth (*Trinität. In der Schrift und Patristik [Handbuch der Dogmengeschichte* II, 1a], p. 45), lo que le interesa a Justino al utilizar el concepto de logos es determinar a Cristo crucificado y resucitado como la auténtica y poderosa palabra de Dios. Sólo él revela al Padre; así es el maestro universal sobre Dios para los hombres de todos los tiempos.

Rahner afirma (*Problemas actuales de cristología*, ET I, 210): "Cuando los antiguos Padres escudriñaban en la historia 'precristiana' de la salvación... esta acción del Logos, que en cierta medida, comenzaba ya a encarnarse, estaban, sin duda, más en lo cierto que nosotros, cuando dejamos a Dios hacerlo todo desde el cielo... En general, sólo integrando, positiva o negativamente, la historia de las religiones en la historia única del diálogo entre Dios y el mundo, que desemboca en el Verbo encarnado de Dios, es posible evitar que dicha historia suponga para los cristianos un peligro grave de relativismo..."

⁶ Cf. *Dial* 127, 4; *IAp* 63.

él.¹ Por eso, *quienes vivieron conforme a logos² son cristianos, aun cuando fueron tenidos por ateos, como sucedió entre los griegos con Sócrates y Heráclito y otros semejantes a ellos, y entre los bárbaros con Abraham y Ananías y Azarías y Misael y Elías y otros muchos (1Ap 46, 2s).*³ Pero los paganos sólo lo conocieron parcial y obscuramente⁴, y por eso se contradijeron⁵; Cristo, en cambio, es el Logos total.⁶ Según Clemente de Alejandría († antes del 215), la filosofía griega es una propedeútica respecto a la filosofía de Cristo⁷, un medio providencial de salvación.⁸ Es como la luz de una lámpara respecto al sol que es el Logos proclamado, y que ilumina también la noche.⁹

El Vaticano II hace un reconocimiento fundamental de posibles caminos de Dios en otras religiones. Dice así un documento del Secretariado para los no cristianos¹⁰: "Esa manera de ver las cosas ha llevado a los padres del concilio Vaticano II a afirmar que en las tradiciones religiosas no cristianas hay 'cosas verdaderas y buenas (OT 16), 'elementos estimables, religiosos y humanos' (GS 92), 'tradiciones contemplativas (AG 9)¹¹, 'elementos de verdad y de gracia (Ib., 9) 'semillas del Verbo' (Ib. 11; 15), 'un resplandor de esta verdad que ilumina a todos los hombres' (NA 2?). Según las afirmaciones conciliares más explícitas, todos estos valores coinciden en las grandes tradiciones religiosas de la humanidad. Merecen, por tanto, la atención y la estima de los cristianos. Su patrimonio espiritual es una invitación eficaz al diálogo (cf. NA 2; 3; AG 11), no sólo sobre los puntos de convergencia, sino también sobre los divergentes."

¿Son esas tradiciones religiosas caminos de salvación para sus miembros?, se pregunta Dupuis. "El régimen de salvación establecido por Dios a través de la alianza con Noé, que simboliza las tradiciones religiosas de la humanidad, perdura durante el 'tiempo de la Iglesia' en todos los sitios donde el evangelio de Jesucristo no ha sido aún anunciado de manera efectiva.¹² Esto quiere decir que los miembros de las otras tradiciones religiosas que no han sido interpelados personal y existencialmente...por el evangelio en su conciencia, siguen viviendo bajo el régimen de la alianza cósmica a la que pertenecen las religiones. Estas mantienen a este respecto el papel que Dios les ha asignado como 'medios de

¹ 1Ap 46, 2.

² Es decir, virtuosamente.

³ Cf. 1Ap 46, 4.

⁴ Porque todos los escritores sólo obscuramente podían ver la realidad gracias a la semilla del Logos que estaba implantada en ellos. Pues uno es el germen e imitación de algo, dado según la capacidad, y otra cosa es ese mismo cuya participación e imitación se realiza según la gracia que [procede] de aquél (2ap 13, 5s). Cf. 2Ap 8, 3; 10, 8. Justino no aclara la relación entre los logos seminales y el Logos Cristo.

⁵ 2Ap 10, 2; 13, 3.

⁶ Cf. 2Ap 10, 1.

⁷ Strom VII, 2. Cf. VI, 8.

⁸ Strom I, 5.

⁹ Strom V, 29, 5s. Cf. Protrept VI, 68, 2; VII 74, 7; XI 112, 2.

¹⁰ *Actitud de la Iglesia católica ante los creyentes de otras religiones: reflexiones y orientaciones referentes al diálogo y a la misión.* Este párrafo fue tomado del libro de J. Dupuis, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, Madrid, ed. Paulinas, p. 193s. Dice AG I, 3: "...por el benigno designio del Dios providente, a veces estos conatos [aun religiosos] pueden ser tenidos como pedagogía hacia el Dios verdadero o como preparación evangélica." "...lo que de verdad y gracia se encontraba entre las naciones, como por una secreta presencia de Dios..." (Ib. I, 9). Cf. LG I, 17; AG 7. En el diálogo con los otros cristianos, nos recuerda UR II, 11: "existe un orden o jerarquía en las verdades de la doctrina católica, ya que es diverso el enlace de tales verdades con el fundamento de la fe cristiana."

¹¹ Véase AG 18.

¹² Este autor se fija en el texto del concilio de Florencia, Dz 712; DS 1348.

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

salvación' reales, aunque sean esencialmente incompletos; ahora bien, desempeñan este papel en relación con el misterio de Jesucristo y bajo la influencia de su poder."¹

Rahner² pone una revelación trascendental en la experiencia humana que se abre al misterio (Dios), presente en toda experiencia cognoscitiva nuestra. Ahí todo hombre experimenta, aunque sea en forma velada, el amor y el perdón de Dios. Si se da esta experiencia de la gracia, es porque todo hombre se mueve en el plano existencial, que es sobrenatural, más allá (por eso trascendental) de lo que sería su propia capacidad natural. En esta experiencia trascendental³ se le autorrevela, pues, el misterio. El cosmos, como tal es una evolución ascendente de la materia al espíritu y de éste a la gratuita visión de Dios. Es la aspiración incesante hacia el amor absoluto, la resurrección, etc., bajo el soplo del Espíritu. Es la búsqueda a tientas de ese regalo de Dios, que sería un salvador absoluto. Dios, en su amorosa condescendencia, sale al encuentro de la humanidad con sus figuras históricas (categoriales)⁴ de salvación y revelación. Esos signos de Dios a través de creaturas siempre pueden ser sobrepasados por una nueva manifestación. Esto culmina en

¹ Dupuis, *Jesucristo...*, 195. Añade este autor: "La gracia de Dios, aunque sea una, conoce diversos modos de mediación visible, entre los cuales la diferencia no sólo de grado, sino también de naturaleza, respeta las necesarias distinciones. Esto significa que las prácticas religiosas y los ritos sacramentales de las otras religiones no pueden ponerse en pie de igualdad con los sacramentos cristianos instituidos por Jesucristo; pero esto significa también que es necesario reconocerles una cierta mediación de gracia. Así el misterio está presente para los hombres más allá de los límites del cristianismo. En la Iglesia, comunidad escatológica, lo está abierta y explícitamente, en la plena visibilidad de la mediación perfecta; en las otras tradiciones religiosas está de manera implícita y escondida por su modo imperfecto de mediación." (*Ib.*, 205). "Tomada en su totalidad, la novedad cristiana supone a la vez la revelación plena del misterio de Cristo y la forma más alta de su mediación visible y de su presencia en el mundo... La realidad es que para hacerse explícitamente cristiana, la vida religiosa de los otros debe sufrir una transformación intrínseca que consiste en entrar en un orden nuevo de mediación de la gracia de Cristo" (*Ib.*, 206). Respecto a la palabra de Dios se expresa así: "Una cosa es, en efecto, acoger la palabra que Dios dirige a los hombres por mediación de los sabios que la han escuchado en el fondo de su corazón y han transmitido a los otros su experiencia de Dios, y otra cosa escuchar la Palabra decisiva que dirige Dios a los hombres en su Hijo encarnado, que es la plenitud de la revelación. Las otras Escrituras sagradas pueden encerrar intuiciones profundas sobre el misterio del don personal de Dios al hombre; sin embargo, son siempre incompletas y ambiguas" (*Ib.*, 207). Además este autor dirá que ellas contienen también errores (p. e. *Ib.*, 235). "Sin embargo, si es verdad... que los otros tienen experiencia de Dios en Jesucristo, sus tradiciones tienen algo que ofrecemos, algo que puede ayudar a los mismos cristianos a descubrir facetas nuevas del misterio de Cristo. Determinados aspectos del misterio de Cristo pueden ser experimentados por otros más profundamente que por muchos cristianos" (*Ib.*, 210). "Las Sagradas Escrituras de las naciones, el Antiguo y el Nuevo Testamento representan, pues, las distintas maneras que tiene Dios de dirigirse a los hombres a lo largo del proceso continuo de la revelación que les hace de sí mismo. En la primera etapa [que puede continuar después de Jesucristo, cf. *Ib.*, 240s] da a conocer a los videntes en su corazón una palabra secreta, de la que las Escrituras santas de las tradiciones religiosas del mundo pueden, al menos, conservar algunas huellas. En la segunda etapa habla oficialmente a Israel por boca de sus profetas, y todo el Antiguo Testamento es testimonio de esta palabra. En estas dos primeras etapas la palabra de Dios está orientada, aunque de manera diferente en cada caso, hacia la revelación plena que tendrá lugar en Jesucristo. En esta tercera y última etapa, Dios dice en su Hijo su palabra decisiva, y el Nuevo Testamento se encarga de dar de ella testimonio oficial" (*Ib.*, 242). "*Palabra de Dios, Sagrada Escritura e inspiración* son, por tanto, conceptos analógicos que se pueden aplicar de manera diferente a las distintas etapas de una revelación progresiva y diferenciada" (*Ib.*, 243).

Ante la sugerente teoría de este autor, habría que precisar muy bien la diferencia entre las Escrituras judeocristianas, revelación oficial de Dios, respaldada por él, y en la que uno cree para ser salvado, y las huellas del hablar de Dios a otros hombres y a través de ellos. Igualmente convendría precisar mejor la diferencia en lo que respecta a lo de medios de salvación y prácticas religiosas. Si esta nota se alargó tanto, es porque lo de Dupuis atañe directamente al rol de Cristo en relación a las otras religiones.

² Cf. *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona 1979, especialmente los cap. 5 y 6.

³ La experiencia trascendental permite que la salvación sea ofrecida a todos los hombres.

⁴ Se contraponen a la experiencia trascendental de todo hombre, y la ilumina.

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

Jesucristo¹, quien no puede ser sobrepasado, porque en él es el mismo Dios el que se da, lo que queda sellado por su muerte y aceptado por Dios en la resurrección. Cristo es, por tanto, el salvador absoluto, la palabra definitiva de Dios. El que culmine todo en Cristo no quita el que Dios también se haya manifestado categorialmente en otras religiones, lo que parecería normal en el largo decurso del tiempo. Ellas tienden hacia Cristo, en cuanto el pecado no lo impida. La diferencia entre ellas y la revelación bíblica es que ésta está salvaguardada por el mismo Dios como el auténtico camino de salvación. Y al ser Cristo lo definitivo, él es el criterio de discernimiento respecto a lo auténtico de Dios en toda otra revelación. Así habría en diversas religiones girones de intervenciones de Dios. ¿Qué figuras de salvación en ellas apuntan al salvador absoluto?

Hemos explorado un poco, y en general, cómo englobar en nuestra visión unitaria de salvación en Cristo el pluralismo religioso representado en las otras tradiciones. Aludamos ahora a algunas de ellas más en concreto. En esto seguiremos principalmente y casi al pie de la letra a Kessler², pidiendo desde ya disculpas por las enormes simplificaciones que estas visiones ilustrativas conllevan. El hinduismo³ en India puede apreciar a Jesús como gran maestro y profeta de la humanidad. En el hinduismo popular, más teísta, se cree en las encarnaciones de la totalidad-Dios para vencer el mal y despertar el bien en el corazón de los hombres. En ese sentido son reconocidas como encarnaciones la de Buda, Jesús, Mahoma, etc. La mayoría de los intelectuales (corriente monística vedántica), por su parte, ven a Jesús como alguien que realizó ejemplarmente su identidad con lo divino, lo que es la meta de ellos. Por eso es un gran gurú. Pero ambas tendencias rechazan la unicidad de Jesucristo.⁴ Además les parece insensato asumir una encarnación real, lo que sería caer en lo histórico particular.⁵ Lo importante, para ellos, es el Cristo metahistórico, universal divino. Es un principio general, y su encorporizarse no se limitó a Jesús, sino que todo hombre puede llegar a ser Cristo. Luego, la vida de Jesús es una alegoría de la vida espiritual de todo hombre. La salvación es mediada por el Cristo eterno y no por el Jesús histórico.

Según Kessler, la cultura china se diferencia claramente de la cultura de la India (marcada fuertemente por el pesimismo respecto al mundo e interesada en lo místico espiritual). Ciertamente también hay en ella una orientación cósmica. Pero en su rasgo fundamental (no sólo confucionista), la mentalidad china es optimista respecto al mundo, antropocéntrica y pragmática. Su interés principal es el hombre y su vida armónica sobre la tierra en la familia y en una sociedad que funcione. Su religión es profundamente de esta tierra y ética. Las religiones, para ella, son esencialmente iguales, en cuanto ayudan a que el hombre alcance su ideal ético. Por eso diversas corrientes religiosas, como el confucionismo, taoísmo y el budismo mahayana, pueden confluir a una nueva unidad. La

¹ Climax irreversible de la autocomunicación de Dios.

² *Christologie*, 378-384.

³ Dupuis (*Jesucristo...*, I, 1) presenta seis modelos hindúes de Jesucristo en el hinduismo renaciente.

⁴ Comenta Dupuis (*Introducción...*, 252): "Vemos difícil que una concepción 'cíclica' [griega] o 'en espiral' [hindú] de la historia pueda dar lugar al valor decisivo que el cristianismo atribuye al acontecimiento de Jesucristo, histórico y particular, como representante del designio definitivo de Dios con la humanidad."

⁵ Les es común una orientación fundamental monística cósmica: como tendencia, se mira toda realidad plural no como una diferencia real sino como una concreción propia del único todo divino (brahman). La historia -y con ella, lo propio, individual y personal- o tiene poco sentido o éste es sólo negativo (estar aprisionado en la cadena de los renacimientos). el Atman (la mismidad interior del hombre) es muy profundamente uno con el brahman, pero sin que el hombre lo sepa y lo realice, y ahí está justamente su desgracia. Por eso es necesario dejar detrás de sí toda dualidad, no producir ningún otro karma (atadura a hechos y sus consecuencias) y, mediante el conocimiento espiritual de la unidad última del mí más interior (atman) llegar a ser interior con la totalidad-una (brahman).

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

pluralidad de religiones se debe sólo a que la divinidad altísima ha enviado a Confucio, Laotse, Buda, Cristo y Mahoma en diferentes situaciones con diversos mensajes, pero todos ellos contienen la misma y única verdad ética. Jesucristo es uno entre muchos otros: de él interesa sobre todo su enseñanza ética (y su espontánea irradiación del amor).

Como vemos, tanto India como China pueden integrar a Cristo dentro de su visión religiosa, pero no al Cristo de nuestra fe cristiana, al único mediador. Lo que discuten es su absolutéz, su unicidad. Diferentes son los desafíos al pensar teológico que vienen de los monoteísmos unipersonales, como el judaísmo y el Islam. El judaísmo¹ no tiene inconveniente en reconocer en Jesús de Nazaret un hermano², un gran testigo de su fe, pero no el mesías ni menos el hijo de Dios en sentido estricto. El Islam reconoce en Jesús a un gran profeta anterior a Mahoma, quien es el último e insuperable. Judaísmo e Islam niegan rotundamente la posibilidad de la encarnación de Dios, lo que, como ya hemos visto, sería más difícil de concebir en un Dios unipersonal. Ambos reducen el misterio de Cristo, por así decirlo, a un adopcionismo. Modalismo y adopcionismo³ son, en cierto sentido, las herejías más racionales, y que hoy día pueden atraer en Occidente.⁴ Subordinacionismo y docetismo eran demasiado dependientes de un ambiente cultural, actualmente desaparecido.

¹ "Al investigar el misterio de la Iglesia, este sagrado Concilio recuerda el vínculo con que el pueblo del Nuevo Testamento está espiritualmente unido con la raza de Abraham. Pues la Iglesia de Cristo reconoce que los comienzos de su fe y de su elección se encuentran ya en los patriarcas, en Moisés y en los profetas, conforme al misterio salvífico de Dios. Reconoce que todos los cristianos, hijos de Abraham según la fe (cf. Ga 3, 7), están incluidos en la vocación del mismo patriarca y que la salvación de la Iglesia está místicamente prefigurada en la salida del pueblo elegido de la tierra de la esclavitud. Por lo cual, la Iglesia no puede olvidar que ha recibido la revelación del Antiguo Testamento por medio de aquel pueblo con quien Dios, por su inefable misericordia, se dignó establecer la Antigua Alianza, ni puede olvidar que se nutre de la raíz del buen olivo, en que se han injertado las ramas del olivo silvestre que son los gentiles (cf. Rm 11, 17-24). Cree, pues la Iglesia que Cristo, nuestra Paz, reconcilió por la cruz a judíos y gentiles y que de ambos hizo una sola cosa en Sí mismo (cf. Ef 2, 14-16). La Iglesia tiene siempre ante sus ojos las palabras del apóstol Pablo sobre sus hermanos de sangre, *a quienes pertenecen la adopción, y la gloria, la alianza, la ley, el culto y las promesas; y también los patriarcas, y de quienes procede Cristo según la carne* (Rm 9, 4s), hijo de la Virgen María. Recuerda también que los apóstoles, fundamentos y columnas de la Iglesia, nacieron del pueblo judío, así como muchísimos de aquellos primeros discípulos que anunciaron al mundo el Evangelio de Cristo" (Vaticano II, NA 4). Véase lo ya dicho al hablar de la pasión.

² Han sido notables los esfuerzos judíos este siglo por recuperar a Jesús y María para el judaísmo.

³ En la India constatábamos, más bien, la amenaza de una tendencia doceta

⁴ Dentro del exacerbado racionalismo occidental, se percibe una corriente que negaría la Encarnación y, juntamente con esto, la preexistencia eterna del Hijo como persona distinta del Padre. El Verbo sale de Dios para ser hombre. Jesús es el hombre que venía de Dios (en relación filial con él), persona humana en que se realiza el eterno estar vuelto de Dios al mundo: es la Palabra de Dios, su Hijo, su presencia subsistente.

K) ALGO SOBRE METODO

Para terminar es bueno reflexionar brevemente sobre el método. A partir de lo que sabía y de ciertos nuevos estudios, sobre todo neotestamentarios, he pretendido dar un conjunto, con cierto orden, de lo que me parece más importante para transmitir¹ al público laico de este curso, con poca cultura teológica, centrado quizás en agentes pastorales de diversas esferas de la arquidiócesis. Lo que presento es lo tradicional² (renovado especialmente en redención y pascua), con bastante desarrollo neotestamentario, con una brevísima y sintética nota sobre la historia del dogma y sus problemas. La materia fue muy bien aceptada por los alumnos, que se entusiasmaron con ella. Esta resonancia, en cuanto no haya dependido de una sintonía especial y pasajera con el profesor, es importante para ir decantando la teología que nuestro público latinoamericano ansía.

Creo que una buena enseñanza cristológica debe partir "de abajo" metodológicamente, desde el seguimiento de Jesús de Nazaret, para pasar después a ser "desde arriba", en la revelación del misterio en Cristo.³ Y, finalmente, en un tercer paso, debería volver a la contemplación de los misterios principales de la vida de Cristo, con toda la riqueza adquirida, para desde allí orientar su vida en el amor, nutrir su espiritualidad y confrontar los problemas de los hombres.⁴ El tercer punto es el que se deja a los alumnos para el resto de su vida, ayudados por otras instancias. Sería bueno sí introducirlos en él a modo de ejemplo. El primer punto es muy restringido en mi curso, en parte por falta de tiempo y por las exigencias de la materia del punto segundo, que es lo que se concibe como central a nivel "enseñanza"; en parte porque los alumnos ya han hecho algo de este camino en su vida cristiana (también de la contemplación de los misterios); en parte, porque es un terreno no del todo sólido y fijo en muchos aspectos concretos; y, en parte finalmente, porque lo que realmente les interesa y apasiona, más allá de lo histórico, es el Cristo de los evangelios, en la fe

Los problemas de la Encarnación han sido largamente debatidos en nuestra enseñanza teológica, con desmedro de la redención (que fue tratada aparte) y de la pascua. Aunque parezcan más secos o abstractos, no debe dejar de tocarse algunos de esos problemas encarnacionales, con los cuales nuestros alumnos pueden volver a encontrarse, si les refluye ese acerbo de la historia. Más extensión relativa se da a la redención y pascua en cuanto materias en vías de reacomodación en nuestros manuales. Un tratado de cristología

¹ Se ha querido mostrar a los alumnos, en diversos momentos, algo de la rica tradición de esta historia del Dogma y de la fe para que ellos saboreen un poco la totalidad de ese caminar de la revelación entre nosotros y puedan afrontar mejor su tarea cristiana y eclesial frente a un cambio cultural tan grande como el que les toca vivir. Se ha preferido esta transmisión y un rico contacto con el N. T., a presentar un ensayo sistemático que puede perder vigencia pronto y que en épocas así y en situaciones como las de A. L. es muy difícil de construir.

² Siempre cabe la pregunta desde dónde se hace la cristología. Obviamente que intervienen las propias experiencias, vida (que debería ser lo más cristiana posible) y circunstancias, esperanzas, conocimientos, etc. Pero quisiera destacar que uno es parte de una Iglesia en marcha, que, en cierta medida lo "socializa", y que el público, a quien se dirige, tiene su peso en lo que se le entrega. También uno es parte de una Facultad de Teología en proceso. Y en este caso se trata de un intento de transmisión de un conjunto plural (atendiendo a cierta integralidad), recibido dentro de la tradición teológica viva de la Iglesia. No corresponde a un sistema cerrado y simplificado, que, por lo demás, podría prestarse más fácilmente a una instrumentalización de la verdad. Además, ¿es justo y bueno en la formación de agentes pastorales encerrarse en un sistema? Por otra parte, ¿puede el hombre declarar objetivamente todo lo que lo determina? ¿Acaso no conviene dejar aspectos abiertos a la vida y al Espíritu?

³ Dios que viene en Cristo corresponde a una cristología descendente. Con la cristología descendente se junta en Jesús la autotranscendencia ascendente, por gracia.

⁴ Dios se ha hecho el hombre que nos humaniza.

es trinitario, como uno de Trinidad es cristológico, pero los polos de acentuación son diferentes: Dios y Cristo.¹ La eclesiología del Vaticano II ha llevado a un nuevo entusiasmo por la cristología², y éste a la Trinidad, donde se termina confrontando con los problemas del Dios de la teología fundamental. Curiosa y lógicamente el sentido de este desplazamiento guarda un parecido con el de la crisis de la fe del hombre moderno en los últimos tiempos.³ Confrontados con la pluralidad de culturas, nos abrimos a un valioso diálogo interreligioso y humano.⁴

Kessler⁵ ve en Jn la cristología de arriba (de descenso), y en los sinópticos la de abajo (de ascenso), y reconoce que casi todas las nuevas cristologías, en su base argumentativa y en su fundamentación, son de abajo. Porque ya no se da tan por supuesta la divinidad de Jesús. Pero una cristología desde abajo no puede nunca prescindir de lo que los evangelios nunca prescinden, de que la historia de Jesús es la historia de Dios con nosotros. De lo que se trata es de conocer el Dios de Jesucristo y su salvación en la historia humana de Jesús. Partiendo desde abajo llegamos a que Jesús mismo se entendió desde Dios y que sólo desde su origen divino puede ser suficientemente comprendido. A esto corresponde la categoría de la encarnación. Ambas cristologías, la de abajo y la de arriba se corresponden, y hay que mantener la tensión entre ambas. La de abajo concretiza la de arriba, y la de arriba envuelve y fundamenta teológicamente la de abajo. La de arriba desarrolla aquel marco de comprensión global que ya aparece en el abajo de la historia de Jesús.

La historia humana de Jesús es la medida y el criterio de toda expresión cristológica. Los evangelios y las cristologías tratan del Jesús terreno y crucificado, como el resucitado y el Señor presente. La cristología se nutre de una doble raíz: de la experiencia con el Jesús terreno y de la nueva experiencia pascual que implica la anterior. Todo lo que se seguirá dogmáticamente es explicitación de esto. La historia del Jesús pre-pascual va a ser narrada a la luz de la Pascua. Pero la época de la metafísica del ser, con una visión más bien estática de Dios (axioma de la inmutabilidad y apatía) y de Jesucristo, ha llegado ahora a su fin. No encontramos en el umbral hacia un pensamiento más dinámico, histórico en proceso, relacional en red (y luego también cósmico), el que estaría más cerca del hablar bíblico de Jesucristo, en categorías de acontecimiento, suceso, relación salvadora.⁶

La separación del tratado de soteriología en Occidente (desde el s. XIII) tuvo por consecuencia el que la cristología se centrara estáticamente en el problema de la relación entre la divinidad y humanidad en la unidad, y la soteriología, a su vez, en la obra redentora de Cristo, especialmente en la muerte expiatoria de la cruz. Pero no se puede separar la

¹ La relación de Jesús al Padre se va desplegando en su desarrollo humano, que culmina en la pascua. Es una realización creatural de la filiación. La identidad personal de Jesús es ser hijo del Padre celestial.

² Obviamente que otros tratados de teología, como mariología, antropología, etc., ayudarían mucho a una más densa enfoque cristológico. Es interesante que, a excepción de elementos eclesiológicos, el primer dogma que se va consolidando en la historia es Trinidad Cristología, centro y fundamento del misterio.

³ En reemplazo el humanismo moderno busca un gran debate y consenso ético.

⁴ ¿Es éste signo de nuestra época enciclopedista e historicista?

⁵ *Christologie*, 384ss. Lo que presento a continuación son extractos y resúmenes de él.

⁶ Corresponde a una ontología relacional: el ser como estar en relación, en vez de como algo en sí; la persona como ser uno mismo en relación, en vez de como substancia o subjetividad.

En toda cristología, antes de la sistemática, debe preceder una actualización narrativa y una meditación en la fe, porque su base son los acontecimientos concretos de la historia humana de Jesús a la luz de la resurrección.

salvación de la persona de Cristo. Cristología es el ensayo de profundizar en el misterio de Jesucristo y su salvación. Y desde el comienzo la cristología es plural.¹

Kessler presenta a continuación tres tipos de enfoque presentes a través de toda la historia en diversos contextos. 1) Enfoque histórico: Jesús es el precursor e iniciador, el salvador y liberador. Esto es visto desde Pascua y es la perspectiva de los sinópticos. Jesús nos abre el camino a través del sufrimiento que conduce a la resurrección. Actualmente sigue sanándonos y liberándonos.² La cercanía de Dios, el perdón, la sanación, la liberación y la futura entrada a la vida plena del reinado de Dios, son aquí los motivos soteriológicos dominantes. 2) Enfoque pascual: el crucificado resucitado como paradigma de la fe. Es la perspectiva paulina. La teología de la cruz es inseparable de la resurrección, que revela sentido de la cruz. La cruz significa el punto máximo de la kénosis del Hijo de Dios. El mismo Dios nos reconcilia consigo y nos libera de las potestades que nos esclavizan (pecado, ley y muerte) para la libertad de una vida nueva. Los motivos soteriológicos determinantes son reconciliación, justificación (perdón), como también esperanza de liberación futura. En la patrística latina se desplaza la perspectiva: el Dios Padre, ofendido por el pecado de Adán, debía ser de nuevo reconciliado por el sacrificio expiatorio y vicario del Hijo, realizado en obediencia. Bajo la influencia de la doctrina de Anselmo se concentró la reflexión soteriológica de Occidente casi exclusivamente en la pasión y cruz de Cristo.³ Pero, con todo, la posición respecto al mensaje de la cruz es la piedra de toque para ver si se cree en Cristo o se sucumbe a una moda. 3) Enfoque encarnatorio. Ya en Pablo, el crucificado es el Hijo (preexistente) enviado por Dios. Esta perspectiva es la dominante en Jn. Bajo el signo de la encarnación del Verbo (Logos) eterno de Dios, portador de toda la creación, se piensa a Jesús como el revelador y portador de la vida divina, que viene del Padre (envío) y que vuelve al Padre (exaltación). La historia humana de Jesús es vista como el medio y forma de realización del eterno Hijo de Dios que actúa en ella. Jesús es la epifanía y el signo eficiente (sacramento personal) del amor de Dios que perdona los pecados y regala la vida. Motivos soteriológicos dominantes son: revelación de su gloria, participación en ella y, por ende, en la vida imperecedera (superación de la muerte), experiencia de la inmanencia (permaneced en mí y yo permanezco en vosotros). Esta perspectiva (descenso y manifestación del Hijo de Dios, participación mística sacramental en su vida imperecedera) impregna la doctrina de los Padres griegos sobre el Logos: para redención de la corruptibilidad, el mismo Logos debía hacerse hombre. Esto determina hasta hoy la cristología de la Iglesia oriental. En Occidente es asumido con modificaciones por Tomás: el Verbo eterno de Dios obra salvíficamente a través de su humanidad como instrumento unido. De esta manera está presente en la nueva cristología católica (Balthasar, Kasper). Toda una nueva actualidad

¹ Kessler (*op. cit.* 388) alude aquí al esquema tipológico de G. Aulén (1930). Según éste, en la patrística tuvo el primer plano el victorioso Logos y Señor (Christus victor); en la Edad Media occidental, el crucificado sacrificado (Christus victima); en los tiempos modernos el Jesús terreno maestro y modelo (Christus exemplar). La historia protestante del dogma, en el siglo XIX, destacó más bien la relación entre el salvador y los salvados, viendo en la patrística una concepción más mística física natural; en la Edad Media, más jurídica; y en los tiempos modernos, más moral subjetiva. Recientemente se acentúa el considerar el horizonte de pensamiento predominante, viendo en la antigüedad helenística un pensamiento del cosmos y de la epifanía; en la Edad Media del orden estático y jurídico que debe ser restablecido jurídicamente; y en la Edad moderna un pensamiento de la historia de la subjetividad y de la libertad.

² Nuestro autor ve esta perspectiva histórica en el Credo apostólico, en la catequesis y homilética, en la piedad respecto a Jesús, en los nuevos intentos de cristología narrativa y de liberación.

³ Entre las actuales cristologías de la cruz cita a : Barth, Balthasar, Jüngel, Moltmann, y las de amor dolor del Asia oriental.

alcanza la cristología joánica y deúteropaulina con sus dimensiones cósmicas en cristianos de la India, y recientemente, bajo la influencia de Teilhard de Chardin, también en teólogos occidentales (Rahner, Moltmann, Fox). Concluye Kessler que estas tres perspectivas o modelos fundamentales son legítimos siempre que permanezcan abiertos unos a otros, porque necesitan complementación. Ninguna cristología puede abrazar toda la plenitud de Cristo.

P. Hünermann¹ dice que la fe cuyo centro es Jesucristo, es puesta en cuestión de triple modo. 1) ¿No llega a ser Jesucristo algo sin significación para el hombre y la humanidad que viven en un mundo científico técnico? 2) ¿No es Jesucristo inolvidable, entre muchos fundadores significativos de religiones, pero de ninguna manera único? 3) ¿No es la fe de la Iglesia en Jesucristo el producto de una alienación histórica respecto a sus orígenes neotestamentarios, provocada por una interpretación conceptual metafísica del anuncio de Jesús y del N. T.? Creo que respuestas a estas preguntas se pueden ir entresacando a lo largo de estos apuntes. En el enunciado de su tesis 2 comienza a responder este autor²: "Todo método se determina a partir de su objeto. El mensaje y testimonio de Jesucristo postulan una forma de medir fundamental en relación al hombre y a su pensar; ellos ordenan todos los momentos del mundo y de la historia hacia él como centro de la realidad. El acontecimiento de Cristo sólo es pensable como acontecimiento de lo santo, y más apropiadamente como el acontecimiento escatológico de lo santo." Según su tesis 53³, piensa que el sistema medieval y moderno de la ontoteología, cuyo centro era el acontecimiento de Cristo, ha sido roto por una serie de críticos de la metafísica. Por eso desde el fin del s. XIX⁴ se le contrapone y se trata de desarrollar el acontecimiento histórico de Jesús. Desde este punto de partida quiere hacer plausible el significado escatológico del acontecimiento de Cristo. Esto lleva a la experiencia del carácter de acontecimiento que tiene la realidad.⁵ Y termina afirmando: "La experiencia de la verdad y de la salvación mediante Jesucristo despierta la pregunta por el carácter fundamental de revelación y salvación del encuentro.⁶ Como perspectiva se da una comprensión histórica del encuentro con Jesucristo como experiencia de revelación y salvación escatológica."⁷ Por lo tanto: "Una cristología histórica exige una nueva determinación conceptual de 'naturaleza' y 'persona'. En relación a la naturaleza del hombre hay que pensar en el carácter de acontecimiento de la realidad, y respecto a la connotación de persona en el llegar a ser y la mediación humana del ser ahí (Dasein) y del ser sí mismo."⁸ Conceptualizando lo de Jesús: "Jesucristo siempre viene de Dios y de otro, al proceder de la mano creadora de Dios; él se realiza en la donación de sí mismo a Dios y a los otros por la fuerza del Espíritu de Dios. Así en cada

¹ *Jesus Christus Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie*, Aschendorff 1994, p. 2.

² *Ib.*, 17s.

³ *Ib.*, 342ss.

⁴ *Ib.*, tesis 54, 348ss.

⁵ *Ib.*, tesis 56, 358ss.

⁶ Más allá de las determinaciones corrientes de la verdad como la 'adecuación del entendimiento y el objeto', y de la libertad como el 'dominio de sí mismo'.

⁷ "En su entrega a los hombres Jesucristo reivindica un amor sin condiciones y llama al seguimiento. En la muerte y exaltación del Señor, la pretensión de un amor sin condiciones y el llamado al seguimiento es hecho efectivo mediante la total donación de Jesús y su ser uno con los pecadores. Se da una forma de amistad, que es el comienzo de la existencia escatológica y redimida en la historia" (Tesis 59, *Ib.*, 374ss).

⁸ *Ib.*, tesis 61, 382ss,

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

encuentro, maxime en su donación en la muerte, se regala a sí mismo como Hijo de Dios, y a la vez sucede la liberación y redención de los hombres."¹

¹ *Ib.*, tesis 62, 391ss.

L) APENDICE. ALGUNAS CRISTOLOGIAS CONTEMPORANEAS.

1) Cristología de K. Rahner según el Curso fundamental sobre la fe

La experiencia trascendental¹

Rahner, respondiendo al hombre moderno, parte de la experiencia, que implica la subjetividad (autoposeerse en conocimiento y amor). La autotrascendencia del hombre se muestra en sus infinitas preguntas y cuestionamiento. En esta autotrascendencia de toda experiencia humana², el hombre se encuentra obscuramente³ con el misterio (de Dios)⁴ y participa de él al aceptarse humilde y libremente (con amor) como creatura. Es una experiencia de amor y de perdón de Dios. La experiencia de la relación con el misterio se da en toda experiencia de conocimiento categorial y sólo ahí. Esta relación es en la gracia, es sobrenatural.⁵ Podemos aceptarla (p. e. como cristianos anónimos) o rechazarla. La meta última de nuestro dinamismo, cuando se aclara por la revelación, es la visión inmediata de Dios. Dios es el misterio que siempre permanecerá incomprensible para nosotros. Su definición es la trascendencia y que al autocomunicarse a nosotros nos lleva a la plenitud, permaneciendo otro.

Cristo como culminación del dinamismo del cosmos e historia

Hay un dinamismo activo de autotrascendencia⁶ que va desde la materia al espíritu y desde éste a la participación por gracia en el misterio de Dios por la visión.⁷ En esta evolución Cristo es el climax irreversible de la autocomunicación de Dios.⁸ La Encarnación es la única y más alta actualización de la esencia humana: la potencia obediencial⁹ de la naturaleza humana para ser asumida por Dios como propia de El, es plenificada en forma del todo gratuita. El climax¹⁰ es irreversible porque no es una creatura que pueda ser superada como signo de Dios por otra, sino que es Dios mismo que se da¹¹: la humanidad de Cristo es de Dios. Por lo tanto, no habrá nueva revelación. La muerte de Cristo y su

¹ Pertenece a la estructura del sujeto que conoce y va más allá de los objetos particulares y categorías. Esta trascendencia es la más necesaria y obvia condición de todo conocimiento espiritual.

² La experiencia no sólo es de conocimiento sino de querer y libertad.

³ Hay un aspecto no temático en la autopresencia del sujeto a sí mismo y en su apertura a la amplitud ilimitada de toda posible realidad. Ahí se encuentra remitido al misterio que es Dios. Dios es el fundamento de la absolutez de la realidad. Hay aspectos de la experiencia que no pueden objetivarse totalmente.

⁴ El misterio es el que funda la posibilidad de que nos encontremos como sujetos. El hombre también es un misterio. Tanto es, cuanto se abandona al misterio absoluto de Dios.

⁵ Lo sobrenatural no suprime el que haya aspectos o un ámbito atribuible a la pura razón; más bien lo implica, dada la experiencia de gratuidad.

⁶ Este dinamismo no es constitutivo de la esencia del ser finito.

⁷ "Si la historia del cosmos es siempre y básicamente la historia del espíritu humano, un deseo de llegar a ser consciente de sí y de su fundamento, entonces la inmediatez respecto a Dios en la autocomunicación de Dios a las creaturas espirituales y en ellas al cosmos, es, sobre todo, el objetivo apropiado de este desarrollo" (*Ib.*, 192).

⁸ Tanto de la comunicación como de la aceptación (unión hypostática). Tuvo la visión inmediata de Dios destinada a toda la humanidad (no dejó atrás a la humanidad). La unión hypostática es un momento único de la universal donación de la gracia.

⁹ La potencia obediencial coincide realmente en identidad con la esencia del hombre.

¹⁰ La Encarnación es el necesario y permanente comienzo de la divinización del mundo como un todo.

¹¹ El ofrecimiento irrevocable de Dios tiene que ser de su propia realidad y en algo creado.

aceptación por Dios (en la resurrección) marca lo definitivo. Es el salvador absoluto.¹ En Cristo se une el ofrecimiento de Dios y la respuesta humana.

La creación es un momento de la historia de salvación. Todo camina hacia la culminación en Cristo. Lo "unitario" de Rahner ha sido atacado como una teología demasiado antropocéntrica. Conecta estrechamente las necesidades del hombre, sobre todo las subjetivas, con el Dios que se entrega gratuitamente.² En el sentido de esta correspondencia, su pensamiento es antropológico. El hombre es el acontecimiento de la absoluta autocomunicación de Dios. Al cambiar la concepción del hombre, cambia la concepción de Dios. La teología dialoga con la conciencia que el hombre tiene de sí mismo. Pero Rahner pone un quiebre, que es el de la trascendencia de Dios, el de la gracia, pero que es immanente al existencial sobrenatural. Dios, aún en la visión, permanecerá como el incomprendible.

Consideraciones sobre la Encarnación y sobre la cristología

La cristología de Rahner es ascendente, pero llegado al misterio de Cristo se vuelve descendente (no es una humanidad que se une a Dios, sino un Dios inmutable en sí, que puede llegar a ser (desposeyéndose por amor³) sujeto de una humanidad que crea como suya.⁴ Jesús es la autorevelación de Dios por lo que es (como hombre) y no sólo por lo que dice. Jesús, quien no fue un profeta más, puede mediar la inmediatez de Dios, porque Dios en él se nos dio absolutamente. La encarnación es una gracia, un milagro absoluto. La capacidad que Dios tiene de crear (de establecer al otro sin darse él) es sólo una posibilidad derivada y secundaria, que se funda en la posibilidad primaria de poder darse a lo que no es Dios, de tener su propia historia en el otro (encarnación). La posibilidad de la Encarnación funda, pues, la posibilidad de la creación.⁵ Los hombres existen porque iba a existir un Hijo del hombre.⁶ Así la creación es la gramática de la posible expresión de Dios. Y la creación tendrá como último fundamento, el que Dios se autoexpresa dentro de sí y para sí.⁷ Si Dios expresa su verdadero ser en la vaciedad de lo que no es Dios (encarnación). ésa es la expresión externa de su Logos inmanente, y no algo que pueda ser atribuido a otra persona divina. Esta cristología descendente coordina con la anterior antropología trascendental.⁸ En cambio, la cristología clásica, solamente óptica, tiene problema para explicar la conciencia de Cristo hombre y para una mayor conexión con la redención. Rahner ha postulado una cristología onto-lógica.⁹

Como las naturalezas en Cristo no se mezclan, la influencia, en sentido físico, del Logos en la naturaleza humana de Jesús, sólo debe ser entendida como la influencia que

¹ Absoluto porque tiene que ver con la salvación definitiva de todo el hombre y de toda la raza humana

² Dios quiso ser el centro de nuestra existencia en gracia y revelación.

³ El amor tiene la posibilidad de la autodonación.

⁴ Esta, mientras más a disposición de Dios, es más autopotencia (selbstmächtigste), más libre.

⁵ La mayor funda la menor.

⁶ Por eso que la respuesta a la pregunta qué es el hombre, es el Hijo del hombre. Y si Dios es hombre, toda teología es antropología.

⁷ La procesión del Hijo.

⁸ Colma el dinamismo del hombre en busca de sentido absoluto y unidad reconciliada de lo múltiple. Se requería un hombre que se entregara a la muerte (la muerte da la irreversibilidad) y cuya muerte fuera definitivamente aceptada por Dios.

⁹ Implica la subjetividad. El verdadero ser del espíritu es espíritu.

ejercita Dios en cualquier creatura libre. Algunos olvidan la subjetividad humana de Jesús (libertad, operación) y ven la naturaleza humana como un instrumento que es movido por la subjetividad del Logos. Pero esta subjetividad humana mira a Dios, con una distancia creada, en libertad, en obediencia y en oración. El hombre Jesús se siente en una unidad de voluntad con el Padre, que permea toda su realidad desde el comienzo. Tiene su origen radical y enteramente desde el Padre y está entregado a El de la misma forma.

Rahner es muy consciente del peligro de monofisismo. El punto de unidad de la persona le parece muy formal en la cristología clásica. Y si persona se entiende en sentido moderno (no como la hypóstasis antigua), se puede incurrir en una visión monofisista. La concepción occidental¹ de una persona no señala inmediatamente la función soteriológica. Es la constitución de un sujeto que después hará la redención. Rahner cree que hay que repensar las aproximaciones neotestamentarias. Cree también que hay que integrar más la teología fundamental (con su dimensión de subjetividad) en la dogmática. Así es la cristología trascendental. En la búsqueda de este salvador absoluto, encontramos los llamados: a un amor absoluto por el prójimo, a una disponibilidad para la muerte, a la esperanza en el futuro. Y eso es lo que vemos en Cristo. Así el Dios hombre es el que hace posible la absolutez del amor por un individuo concreto; el que nos muestra en la disponibilidad para morir (en la impotencia), la importancia básica de la muerte como íntegro disponer de uno mismo en libertad; el que nos abre a la esperanza del futuro que es Dios. Este salvador absoluto tenemos que encontrarlo en la historia como ofrecimiento personal y definitivo de Dios. Y éste de nuevo es Jesús. Así la búsqueda del salvador absoluto lleva hacia la posibilidad de la encarnación. Y así esta cristología "de abajo" es objetivamente idéntica con la clásica cristología "de arriba" de la Iglesia, y a la vez clarifica la relación de ésta con la soteriología. Es una cristología onto-lógica (más allá de la clásica óntica), que refleja el axioma del tomismo "a más ser más conciencia", que explica mejor los "yo" joánicos y la conexión entre trascendental y categorial.

Jesús, su muerte y resurrección

La fe en Cristo se fundamenta en la historia. Pero el fundamento histórico se percibe desde el mismo proceso de la fe. La resurrección fundamenta la fe en Cristo.² Jesús fue un reformador religioso radical. Como conciencia humana, la autoconciencia de Jesús estuvo frente a Dios en libertad, obediencia y adoración. No fue omnisciente. Tuvo que aprender en su conciencia³ objetivada y verbalizada: las cosas no sucedían tal como las pensaba. Esto no obsta a haber tenido siempre una conciencia no reflexiva de su radical y única cercanía a Dios. Jesús objetivó esta relación en una espera inminente y una escatología de presente. Pero el día le era desconocido.⁴ Experimentó su nueva y única relación filial con el Padre como significativa para todos los hombres.⁵ Vio en ella la inminencia del reino en relación a su persona y mensaje (lleno de prodigios)⁶, lo que implica que se tenía por profeta

¹ Para los griegos, Jesús en su individualidad asumió toda la raza humana.

² En el Espíritu experimentamos la causa de Jesús como victoriosa.

³ En sistemática veremos la solución que da Rahner al problema del conocimiento y conciencia de Jesús.

⁴ Como genuina conciencia humana debe tener un futuro desconocido por delante.

⁵ En ella Dios se les ha acercado.

⁶ Pensaba que la cercanía del reino venía mediante todo lo que él decía y hacía. Pero no se proclamó a sí mismo sino al reino.

escatológico¹, por salvador absoluto. Hizo depender el juicio final de la decisión frente a su persona. Llamó a la conversión: la inminencia del reino es la decisión ahora en pro o en contra de la salvación. Llamó discípulos para la misión de preparar Israel como pueblo de Dios. ¿Hubiera venido rápidamente el reino en plena gloria, si hubiera sido acogido el mensaje de Jesús?²

Jesús era un obrador de milagros. El primitivo cristianismo fundamentó su fe en la resurrección, y no en los milagros prepascuales. El milagro era un signo, la manifestación de la actividad salvífica de Dios en gracia y revelación. No eran una necesaria suspensión de las leyes de la naturaleza. Lo material y biológico³ puede ser subsumido en la libertad sin ser alterado. Pero el orden superior del espíritu no puede ser derivado del de abajo. Para ver el orden superior manifestado en la apariencia del orden inferior, se necesita cierto compromiso confiado.⁴ La creación es un momento de la autocomunicación divina.⁵ Se da un milagro cuando los ojos de la persona espiritual ven, en la configuración concreta de los acontecimientos, la participación inmediata de la autocomunicación de Dios, que esa persona ha experimentado instintivamente en la experiencia trascendental de la gracia. El elemento de lo extraordinario puede ser variable. En el milagro se da un llamado que pide respuesta, a veces a una sola persona que lo percibe, p. e. en la sanación súbita de una enfermedad respondiendo a una plegaria. "Tu fe te ha salvado". Los milagros como conjunto no pueden ser eliminados de la vida de Jesús. Pero el milagro es la resurrección, que es una respuesta a la pretensión de Jesús.

Ante su fracaso, vio que su muerte (destino de profeta), que iba a ser reivindicada por Dios, estaba íntimamente conectada con la venida del Reino. La aceptó por fidelidad a su misión. Lo anterior implica que su muerte era salvadora.⁶ Previó para después un tiempo de preparación del nuevo pueblo de Dios. El milagro central de Jesús es su resurrección. La muerte de Jesús fue subsumida por su resurrección. No es un nuevo período de vida sino la validación definitiva⁷ de la única vida de Jesús. En la resurrección, Jesús es reivindicado como salvador absoluto y como profeta final.⁸ En ella, a diferencia de nosotros, Jesús fue hecho señor y mesías. La resurrección de Jesús hay que entenderla dentro del horizonte de la experiencia trascendental de la espera de nuestra propia resurrección. Porque, dado que nuestra existencia está sobrenaturalizada, todo hombre oscuramente espera resucitar. La experiencia del resucitado que tienen los discípulos, es peculiar y en la fe.

Por lo menos en la cristología tardía del N. T., la muerte de Jesús tiene un significado redentivo. Hay expresiones de sacrificio que habría que entenderlas como obediencia de Jesús. No se ha establecido, fuera de toda discusión, que el Jesús prepascual interpretara su muerte como sacrificio expiatorio, de conformidad con el 2Is y el sufrimiento expiatorio del justo en el judaísmo tardío. La experiencia original de los discípulos fue: nosotros estamos salvados porque este hombre, que es uno de nosotros, fue salvado por Dios y así Dios hizo

¹ Por la inminencia del reino, considera su llamado como el llamado final de Dios.

² De todos modos vino en su muerte y resurrección, al hacerse irreversible en ella el ofrecimiento de salvación de Dios.

³ La situación existencial va más allá.

⁴ Una decisión personal se tiene que manifestar también, en su corrección, en la situación histórica de la experiencia interpersonal.

⁵ Dios no sólo creó el mundo sino que se constituyó en su dinamismo último.

⁶ Porque veía a su muerte conectada a su misión y se tenía por salvador absoluto.

⁷ A través de su muerte.

⁸ Dios no tiene otra cosa que decir, porque realmente se ofreció a sí mismo en Jesús.

presente históricamente su voluntad salvífica en el mundo, en forma real e irrevocable.¹ Por la muerte, la última palabra de Dios en la historia había llegado a ser definitiva.²

Fundación de la Iglesia

Jesús fue fundando la Iglesia a través de toda su actividad (p. e. Mt 16, 18), especialmente en la Cena y después de Pascua. Pentecostés dio a la Iglesia la conciencia de ser la comunidad escatológica. Jesús la fundó abierta a que con el Espíritu desarrollara su esencia. Esta esencia termina de desarrollarse con el fin del N.T. (edad apostólica), p. e. los sacramentos y parte de su estructura. Hay opciones que son vinculantes para nosotros. Todo eso es fundado por Cristo.

Jesucristo como criterio decisivo de la revelación de Dios

La relación personal a Cristo es esencial al cristianismo, porque ahí, en la fe y el amor, se produce la revelación salvadora. La experiencia trascendental permite que la salvación sea ofrecida a todos los hombres. Hay historia porque el hombre es social histórico, aun en la mediación categorial de la experiencia trascendental, y porque Dios, correspondiente a lo anterior y para la salvación y plenitud de la experiencia trascendental, responde con una historia categorial de salvación (que muestra la cercanía de Dios, su inmediatez, y llama a la participación). Dios actúa en la historia y significa su actuación: revela. En la misma libertad con que ofrece la gracia del existencial, interviene a través de profetas. Se puede suponer que siempre ha intervenido. Girones de estas intervenciones están en las diversas religiones.³ Pero hay una revelación eminente de Dios, salvaguardada por El mismo (como el auténtico camino de salvación) que es la bíblica. El criterio decisivo de discernimiento es Jesucristo. Así el hombre vive entre dos polos: el de su experiencia trascendente no tematizada y el de la revelación categorial de Dios que revela e ilumina hacia la experiencia trascendente en el sentido de su plenitud. No hay revelación mientras no hay una recepción en la fe.

Algunas preguntas

Dada la experiencia trascendental sobrenaturalizada de todos los hombres tal como la describe Rahner, ¿se desvaloriza la revelación bíblica? ¿Explica Rahner suficientemente el problema del mal, del pecado y de la redención? Dice W. kasper⁴: "La cuestión es si con tal teología y cristología orientada antropológicamente no se hace abstracto el cristianismo histórico de modo parcial, suprimiendo el escándalo de su particularidad mediante una especulación filosófica. Y más adelante⁵ añade este autor: "Rahner tiene en cuenta demasiado poco que la realidad como contenido de la historia significa una determinación de las condiciones trascendentales que hacen posible el entender, la cual no es deducible de éstas, ni tampoco totalmente comprensible." Y ahí está la novedad de Cristo. La crítica que con más frecuencia se hace a Rahner es que recorta el fenómeno de la intersubjetividad al partir de la subjetividad del hombre."

¹ El magisterio extraordinario no ha tomado posición detallada respecto a la teoría del sacrificio expiatorio de Anselmo.

² Esto llega a su plenitud en la resurrección, y pasa a ser tangible para nosotros.

³ ¿Qué figuras de salvación apuntan al salvador absoluto?

⁴ *Jesús, el Cristo*, Salamanca, ed. Sígueme, p. 60s.

⁵ *Ib.*

2) Cristología de Urs von Balthasar según algunas de sus obras¹

Alguna introducción

Balthasar valora lo que se refiere a la persona, como lo dialógico, lo interpersonal, etc.² Ama la belleza. Ve y cree lo objetivo que se manifiesta en la gloria de Dios, en la revelación.³ La humanidad de Jesús es la expresión de Dios. Busca la plenitud de lo católico, de lo que integra: desde la analogía del ser⁴ (uso de los trascendentales, aunque mirando desde arriba insista más en la analogía de la fe) hasta el uso de la mística como lugar teológico.⁵ Hace una fuerte apología de la carne⁶, contra el gnosticismo y el neoplatonismo. Es buen conocedor de la patrística.⁷ Está marcado por la superación del problema de lo natural y sobrenatural. Es un representante de la nueva teología, pero no por un camino que supere la modernidad.⁸ Hace teología desde arriba⁹, a partir de la revelación en Cristo.¹⁰ Le gusta lo

¹ Las obras principalmente consultadas fueron: 1) *Epilog*; 2) *Love Alone*; 3) *Mysterium Paschale. The Mystery of Easter*; 4) *Glory of the Lord. A Theological Aesthetics* (N.T.); 5) *Theo-Drama. Theological Dramatic theory* (The Person in Christ, y en *Das Endspiel*, pp. 53-95; 223-337); 6) *Theologik* (Wahrheit Gottes). Y sobre Balthasar: 1) John O'Donnel, *Hans Urs von Balthasar*; 2) M. Kehl, *Einführung*, en M. Kehl y W. Löser, *In der Fülle des Glaubens. Hans Urs von Balthasar-Lesebuch*, Herder 1981, 2a ed., pp.13-60.

C. I. Casale (*El envío. Tema fundamental y estructura formal de la obra de Hans Urs von Balthasar*, Disertación, Tübingen 1995) busca la estructura propia del pensamiento de Balthasar, que siempre es abierta en la infinita libertad de Dios (que toma la iniciativa en su amor que desciende) y en la respuesta en el drama, por gracia, de la libertad humana, individual y eclesial, a un Dios siempre mayor, a imitación de la analogía perfecta entre Dios y el hombre, que se da en Cristo. Así el hombre deviene icono, transparencia perfecta de la Trinidad, cuya dinámica es ser-para-otro; así el hombre alcanza su verdad. En p. 264s dirá: "la estructura de la revelación es un sistema abierto ya que desde el lado de Dios, la criatura queda impredeciblemente determinada a una respuesta que sólo será verdadera si entra en la dinámica de la totalidad siempre mayor, por lo que la estructura, lejos de fijar un carácter monolítico a los ritmos de la historia de salvación, se abre en la obra del autor a una dinámica que, partiendo de la vida trinitaria, traspasa a las partes. Esta dinámica es un movimiento integrador, que teniendo su origen en Dios, integra a las criaturas en Cristo, a través de la fuerza del Espíritu."

² Es muy contrario al racionalismo hegeliano.

³ El hombre no ve, si no es "agarrado", envuelto por ella.

⁴ Dice estar deslumbrado por el *esse*. ¿Por qué existe el ser en vez de nada?

⁵ En algunos aspectos, p. e. en el Sábado Santo, se deja influenciar demasiado por Adriana von Speyr.

⁶ La gloria de Dios en la carne. Si el Logos se hizo carne, todo tiene que ser revelado en la carne. Valoriza el cuerpo.

⁷ Según Kehl (*op. cit.*, 15), El horizonte real de su pensamiento es la comprensión simbólica holística de los Padres de la Iglesia, y no la reflexión crítico analítica de los modernos. Rehúye el sistema, dada la intervención de Dios en la historia.

⁸ Algunos pueden pensar que lo concreto es el tema de la modernidad y que, por lo tanto Balthasar, logra una efectiva superación de la modernidad por su peculiar comprensión de la 'relación' y de la 'diferencia' que le permiten comprender al sujeto en su máxima concreción, la que Balthasar piensa en su dimensión universal. Gracias a esto, Balthasar toma en serio la 'diferencia sexual', ofreciendo una respuesta válida, tanto en sus bases fenoménicas como en su fundamentación especulativa al problema de la mujer.

⁹ Insiste en la gracia de Dios.

¹⁰ Comenta G. Marchesi (*La Cristología di Hans Urs von Balthasar, La figura di Gesù Cristo espressione visibile di Dio* (Analecta Gregoriana, 207), Roma 1977, Ed. Università Gregoriana, p. 399s): "Pero el punto de confrontación para un juicio de valor siempre es Jesucristo, revelación de Dios al hombre y adecuada medida del ser hombre en la historia frente a Dios, Ser supremo, Verdad absoluta, Bien y Belleza originaria... Pero el discurso cristológico de Balthasar permanece específicamente teológico. Dios Padre es contemplado en la invisibilidad de su misterio a través del prisma espectroscópico del Cristo, imagen de Dios, esplendor de su gloria, revelación y expresión visible del Dios oculto e invisible. Dios Padre, a través de la mediación reveladora de la humanidad de Jesús, permanece como la fuente primigenia, el horizonte y el punto de llegada de la meditación de Balthasar... Para Balthasar la teología científica es lo que armoniza la misma teología con la santidad, la especulación con la plegaria, la acción con la contemplación."

catalógico.¹ Por supuesto que desde arriba² ilumina al hombre y al mundo.³ Da por fracasado el esfuerzo del hombre moderno de ir a Dios y de encontrar sentido⁴. Esto explica en parte su forma de presentar la teología. Si se parte del hombre se achica a Dios⁵, que es el totalmente otro, que es siempre más grande. Porque en toda similitud mayor es la disimilitud. Mientras Dios más se revela, más se vuelve incomprensible.⁶

Trilogía de Balthasar

La trilogía de Balthasar está compuesta de sus libros sobre la Gloria (Herrlichkeit), Theodrama y Theologik. En su diálogo con el hombre actual, en vez de partir de lo común con él, de lo que el hombre acepta, parte directamente⁷ presentando la manifestación (epifanía) de Dios: la Gloria (la belleza es uno de los trascendentales). Y la gloria de Dios, la gloria de su loco⁸ y sobreabundante amor salvador, se manifiesta sobre todo en la debilidad de la cruz⁹ (en lo contrario).¹⁰ El que llega a ser sin forma, establece la forma. Esto se opone a la autogloria del hombre. Cristo no buscó su gloria sino la del Padre.¹¹ La gloria revelada en Cristo (cruz y resurrección) nos transforma en glorificantes y culminará al final. Es un misterio de revelación y ocultamiento, de poder en la debilidad, de desprendimiento y apropiación: es el misterio de la cruz. Es el misterio del amor de Dios que quiso nuestra gloria en El.¹²

Deslumbrado¹³ por el amor de Dios en Cristo, quiere expresarlo como drama¹⁴ de libertad¹⁵ (libertad de Dios¹⁶ y libertad del hombre) en el Theodrama.¹⁷ Esto lo lleva a un despliegue más preciso y quizás menos rico. Respecto a los personajes que actúan en el

¹ Es el movimiento contrario a lo analógico que sube desde las creaturas.

² Desde la Trinidad y su circunincisión, desde el Verbo encarnado y su cruz.

³ Jesús es la verdad porque viene del Padre, porque es regalado por el Padre y lo realiza. Y esta verdad contemplada es la gloria. El Hijo revela que Dios es amor. El Espíritu hace la exégesis. Hay una íntima unión entre el testimonio de Jesús y el del Espíritu.

⁴ Los fragmentos encuentran su plenitud en el cristianismo. El hombre tiene que ser expropiado para poder participar de Dios. La libertad finita sólo puede ser plenificada en la libertad infinita que se le regala.

⁵ Si comprendis, no est Deus.

⁶ En la cruz hay una máxima revelación, porque es un máximo ocultamiento.

⁷ Suele descartar los caminos que parten del hombre: muestra su insuficiencia o contradicción. Esto no es obstáculo para que presente una gloria que interpele al hombre en su necesidad (**correspondencia**). Pero viene de arriba.

⁸ Como si Dios diera preferencia al amor por el mundo respecto al amor por su Hijo. Es un acto de libertad absoluta.

⁹ Y en la resurrección. La cruz es símbolo del amor de Dios y del pecado del hombre. La cruz va a ser central en el pensamiento de Balthasar.

¹⁰ La gloria se revela y oculta; es una prolepsis del eón futuro.

¹¹ La glorificación de Cristo por el Espíritu es hacer relucir el amor que hay en su obediencia, su identidad con el Padre amante.

¹² Este libro, *The Glory of the Lord*, es un libro básico, en que muestra un buen manejo de la Biblia, como totalidad e interpretando desde el final: Pablo y Juan En sus diversas obras suele centrarse en ellos. En este libro, un poco nadando en la abundancia, da su mensaje fundamental.

¹³ Como veíamos en la actitud estética del libro anterior.

¹⁴ No quiere quedarse encerrado en el conocimiento.

¹⁵ Parece inspirarse en el Gran Teatro del Mundo de Calderón de la Barca.

¹⁶ La libertad infinita de Dios se expresan en que nos hace libres (cf. O'Donnel, *op. cit.*, cap. 5).

¹⁷ Según O'Donnel (*op. cit.*, cap. 11), la muerte de Cristo es la culminación del drama de la libertad divina y humana.

drama, el personaje es Cristo y es persona en la identificación con su misión.¹ Ahora en Cristo está el Padre y el Espíritu.² Los cristiano somos personas en el drama, individual y colectivamente, al estar en Cristo. También los ángeles en relación a El; pero no los demonios. El drama de la libertad y el amor, correspondería a la bondad (otro trascendental).

Finalmente, corona su trilogía con los problemas de la verdad en Theologik, en confrontación con la lógica del mundo. La lógica de Dios, lógica del amor, es el Logos hecho carne, revelador del Dios invisible³; es la de la cruz (y descenso al infierno)⁴; es la del amor sobreabundante y gratuito que se traga la contradicción del pecado.⁵ Aquí termina de dar respuesta al porqué de su partir desde arriba. Pero si el misterio de Dios se puede revelar en palabras, silencios y hechos humanos (el lenguaje de la carne)⁶, es porque la creatura es imagen de la Trinidad.⁷ Balthasar ha presentado la gloria de Dios a nivel de verdad, frente a las contradicciones. Ha tratado de otro trascendental: la verdad.⁸

En el libro "Sólo el amor" nos entrega el corazón de su intuición. Dios es amor⁹; la Trinidad es amor¹⁰; revelar a Dios es expresar el amor. El amor es el centro de la iglesia, la forma de la revelación y de la vida cristiana. Esta debe entregarse a la forma crucificada del amor. El amor no tiene la lógica humana.¹¹ Sólo el amor es creíble, porque, al desbordar lo racional, muestra la absolutez. En un exceso de amor (propio de Dios que es enteramente otro), Dios nos toca y nos capacita para una respuesta de amor. Dios quiso manifestarse en la debilidad.

Trinidad y encarnación

Contra Rahner, el Yahweh del A. T. no es el Padre, sino el Dios vivo que es Trinidad. La palabra, la sabiduría y el espíritu también actúan, pero no se han revelado como personas: sólo el Padre y un barrunto del Hijo.¹² Cuando aplica a la Trinidad su concepto de persona, más personalizado según la conciencia moderna, daría la impresión de una cierta tendencia al triteísmo. A diferencia de Rahner sostiene un auténtico diálogo de las personas

¹ Aquí hay una crítica al concepto más ontológico de persona de la cristología clásica, el cual no es analizado a fondo. Para desarrollar su concepto más personalista tiene que fundamentarse en la autoconciencia de Jesús. Para esto, da la impresión de basarse en Rahner. No explica cómo se aplicaría este concepto a la Trinidad (p. e. al Padre) ni como se evitaría el triteísmo. Este concepto de persona, tomado de la modernidad, es interesante.

² Además de actuar, el Padre es el autor y el Espíritu el director.

³ El lugar primario de la "teología negativa" no es el bíblico. Frente al silencio de los paganos se revela la super-palabra de Dios.

⁴ De la pasión, descenso al infierno y resurrección, meditados como misterios, trata largamente en su temprana obra sobre el Misterio Pascual, donde muestra una piadosa y profunda contemplación de los misterios.

⁵ Contra las contraposiciones contradictorias de Lutero.

⁶ Esto muestra la soberana libertad de Dios.

⁷ Cristo es medida de toda analogía. Jesús en lo limitado expresa a Dios.

⁸ Jesús es la verdad porque viene de arriba. Revela al Padre con toda su vida. La epifanía de los seres comprende tres modos, que corresponden a los tres trascendentales: mostrarse, darse, decirse.

⁹ Dios, en primera instancia, no es absoluto poder sino amor. El ocultamiento en la revelación ayuda a que el amor no sea confundido con el poder. Más adelante llegará a decir que el trascendental es el amor. Según Casale (*op. cit.*, p. 260 n. 12), la categoría suprema de Balthasar "no es la substancia, propia de la filosofía griega, no la perfecta autonomía del sujeto, característica de la Ilustración, sino la relación de amor."

¹⁰ Muestra la positividad del otro y del dejarse engendrar. Son procesiones libres que no pueden cesar.

¹¹ Cuando la razón domina, termina con lo débil y lo gratuito.

¹² Toda palabra de Dios apunta hacia la Encarnación.

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

trinitarias, lo que tiende a centros de conciencia diferentes. Toma en serio a la Trinidad en la Teología y la muestra en todo. Es la clave de la interpretación de la redención, del hombre y del mundo. Las procesiones divinas son un misterio de amor y la revelación salvadora es una proyección de eso. Lo que se revela es el indescriptible amor de Dios.¹ El hombre, que se personaliza en el diálogo (en la recepción gratuita del amor de la madre), refleja la Trinidad. Las propiedades de la esencia (Dios uno) las ve desde el amor trinitario. La diferencia en Dios² es la que funda la posibilidad de la creación (múltiple)³ y de la redención. Sólo Cristo⁴, en una expresión de su obediencia, es encarnable y puede redimir. El hiato de la muerte de Cristo, el ocultamiento de Dios en la revelación y la escatología futura, le ayudan a mantener una fuerte trascendencia de Dios.

Mira tan desde el final y desde arriba, que deja poco espacio al Jesús histórico, siendo su imagen de Jesús un poco bizantina (demasiado "divinizada"). Aunque tiene muy en cuenta lo del mediador y reconciliador (en Cristo se reunifica todo)⁵ y reflexiona mucho sobre la Encarnación⁶, poco trabaja lo de Calcedonia. La encarnación es kénosis⁷, que refleja la kénosis divina de las donación de las personas, sobre todo del Padre. Algo le pasa al Logos en la Encarnación. Citando a Rahner dice que el que no podía cambiar en sí pudo cambiar en otro. Asume la debilidad de la carne⁸, donde se manifiesta el poder y la gloria de Dios. Jesús, obediente, revela al Padre en toda su humanidad. En la Encarnación interviene el Espíritu. Aquí hace referencia al Espíritu que procede del Padre.⁹ Jesús es masculino, porque su misión es representar al Padre.¹⁰ Nace de una Virgen, como nuevo principio, rompiendo el círculo (que no se daba en el paraíso) de sexualidad y muerte. Su ser es su misión¹¹: único caso, lo que corresponde a que es Dios. Su autoconciencia es la de su misión y no se le puede poner un tiempo de origen. La decisión eterna del Logos es la misma que la de su voluntad humana (no sería una decisión anterior que es asumida por una decisión posterior). Jesús, que era libre y no podía pecar, va descubriendo la voluntad del Padre (en lo que también intervienen las inspiraciones) y la va realizando.¹² Tenía el conocimiento correspondiente a su misión. No conocía su hora. Espera una pronta venida del

¹ El Padre dice el Logos por amor y lo dicho en él es amor. Para el Espíritu le gusta la imagen del fruto. El Espíritu es la objetivación del amor del Padre y del Hijo, y a la vez profunda subjetividad e intimidad. El acontecer trinitario es siempre actual, siempre nuevo. La Trinidad es un misterio de amor en una libertad necesaria, misterio de un mutuo dar y recibir. Balthasar destaca la circumcesión. Le gusta la explicación de Buenaventura, de que el Hijo procede a manera de ejemplaridad, y el Espíritu a manera de liberalidad. Aplica los trascendentales a las procesiones.

² Mientras más se diferencian las personas, más grande es la unidad.

³ El nacimiento del Hijo desde el Padre, es el fundamento del nacimiento de cualquier otra cosa, etc. El hijo es la semejanza ejemplar de las cosas. El Espíritu es lo donable de Dios en base a su liberalidad. La creación refleja la Trinidad. Es propio de la creación la diferencia entre el ser y los entes. La lógica formal creada está impregnada de la lógica trinitaria.

⁴ Según Marchesi (*op. cit.*, 232), el Hijo, Jesús, "es el lugar de la recepción y de la respuesta."

⁵ El Encarnado es el centro de la creación. Es el universal concreto, la totalidad en el concreto. Es también el nuevo Adán.

⁶ Para Cristo la Encarnación es completa en su retorno glorificado al Padre.

⁷ Dios manifiesta su soberanía en la kénosis. La kénosis, en cierta manera, es primera respecto a la asunción de la naturaleza humana. Balthasar ve en las creaturas abiertas a una implantación de las diferencias divinas en ellas, una potencia "obedientialis".

⁸ Asume la naturaleza humana y su alienación, y justamente por ser el Hijo llega a ser el más alienado.

⁹ El Espíritu que procede del Padre y del Hijo nos será dado por el Cristo resucitado. Jesús es un inspirado por el Espíritu.

¹⁰ La mujer es esencialmente respuesta.

¹¹ La misión del Hijo es la forma 'económica' de su procesión eterna del Padre.

¹² El carácter fundamental de la vida de Jesús es el ocultamiento (deja al Espíritu y a la Iglesia la revelación). Al no buscar su propia gloria, permite que la gloria del Padre pase a través de El.

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

Reino por intervención del Padre. Sabe que el Reino está ligado a su destino.¹ Mostró una pretensión absoluta: el hombre se jugaba ante él su destino eterno. Fue consciente de ser él la Palabra definitiva de Dios. Se limitó a Israel. Reunió discípulos y los constituyó como ayuda de su misión. No pensó que con su muerte viniera inmediatamente el fin. Se entregó en obediencia y confianza total al Padre.²

Pascua³

La cruz es el máximo testimonio de su amor y del amor del Padre. Mientras más se ofrece el amor, más escándalo para los que no aman. Sufre⁴ por nosotros: sufrimiento vicario.⁵ En la cruz⁶ sufre como Dios frente al pecado y como hombre cargado con los pecados frente al Padre. Es el abandono.⁷ Esto también afecta a la Trinidad.⁸ Está bajo la ira de Dios, pero no es un castigo. Nos redime, en su obediencia personal⁹, por el intercambio.¹⁰ Las otras teorías de la redención parecerían pasar a un segundo plano, aunque defiende a Anselmo (quien junta justicia con amor). Muerto, desciende su alma, en la indefensión, a los Infiernos a gustar internamente el pecado, que es un deshecho.¹¹ Ahí no hay tiempo. Este es el límite del abismo y de la contradicción, que queda vencida. No desciende como victorioso.¹² Ahora el Sheol pasa a ser infierno (antes no estaba dicha la última palabra de Dios que interpelara al hombre), se constituye una especie de purgatorio; Cristo abre el cielo para el hombre. Hasta aquí la vida de Cristo que entra en el hiato de la muerte.¹³ Más allá está el Padre que lo resucita por el Espíritu: es la escatología.¹⁴ Del costado de Cristo nace la Iglesia.¹⁵ Cristo da el Espíritu a su Iglesia. Mirado desde el tiempo de Cristo, resurrección y parusía es un solo acontecimiento. Los cristianos lo entendieron así y la esperaron próxima.

¹ Tiene conciencia de ser el mensajero final de Dios. El reino está viniendo en él. La distinción entre su "yo" y el Hijo del Hombre correspondería al hiato.

² Su absoluta autoridad en la absoluta pobreza, que llega tan lejos como la total autoentrega, revela la esencia de la pura relacionalidad ('fluidez') de la segunda persona, y la oculta, al mismo tiempo, en la cruz, donde ya no es más palabra.

³ La Pascua muestra el amor trinitario de Dios, que sólo puede ser percibido por un amor que corresponde.

⁴ La pasión incluye un aspecto objetivamente gozoso.

⁵ Es imposible que Jesús al morir no haya sido consciente del significado de su muerte, si Dios reconcilió al mundo mediante ella. La solidaridad de Cristo con nosotros corresponde a la solidaridad trinitaria.

⁶ En la cruz se encuentra todo el peso del pecado con la total falta de poder de la kénosis.

⁷ Nadie puede ser más abandonado por el Padre que el propio Hijo. "En el amor del hombre-Dios, que derrama su sangre y sufre el abandono de Dios, en solidaridad extrema con el estado de lejanía de Dios, se realiza la liberación justificante de la alienación profunda del pecado" (Marchesi, *op. cit.*, 397).

⁸ "En la kénosis está implicada, por tanto, toda la Trinidad: el Padre que manda al Hijo y lo abandona a la cruz; el Hijo que es acto eterno de amor y expresión creatural de obediencia al Padre; el Espíritu que une al Padre y al Hijo en la 'separación' (Trennung) o 'hiato' de la cruz." (Marchesi, *op. cit.*, 347).

⁹ Esto es lo que no vio Lutero. Cristo con su muerte cambió el sentido de la muerte.

¹⁰ Toma nuestro pecado en profunda solidaridad.

¹¹ Experimenta la entera pena de daño por compasión.

¹² Tomará posesión desde dentro de las puertas del Hades.

¹³ En el *Mysterium Paschale* insiste en la experiencia de la pena de los condenados, en la compasión, y en la forma de la solidaridad de Cristo.

¹⁴ A lo escatológico corresponde la universalidad de su misión. El resucitado se manifiesta y se escapa. Jesús da a conocer al Dios oculto, porque el mismo participa en el ocultamiento.

¹⁵ En la cruz se da la más alta fecundidad.

Presente y futuro

No existirá una nueva revelación, ni una futura época del Espíritu, como la soñó el judío Joaquín de Fiore. En Cristo Dios nos reveló todo. No hay un Dios terrible detrás del Dios revelado, el de la doble predestinación de Lutero. Cristo es cabeza del cuerpo de la Iglesia y también Señor (cabeza) del Cosmos. Es la plenitud. Va adviniendo su reino mediante su Iglesia.¹ La persistencia del pueblo judío (que sigue siendo elegido) hasta su reconciliación final, sería el aspecto negativo de la redención. La Iglesia es sacramento primario. Cristo, en su kénosis dejó su cuerpo en la Eucaristía² y la verbalización de su vida para ser transmitida en la tradición. El Espíritu es el exégeta y el que conduce a la Iglesia. Pero Cristo está actuando a través de él. Cuando entregue reino al Padre, ya no habrá "potencias".³ El final está presente. Tenemos esperanza de que todos se salven.⁴

¹ La Iglesia es el pueblo universal compuesto de judíos y gentiles. En ella Balthasar destaca la santidad. El peso principal de la Iglesia está en el cielo.

² Según O'Donnell (*op. cit.*, cap. 10), la Eucaristía es la culminación de la Encarnación, porque aquí la corporalidad de Cristo está disponible para el cristiano. Es culminación de la obra de la cruz, y culminación del hombre y de la mujer como libertad recibida (ofertorio de acción de gracias al Padre en el retorno).

³ La existencia de los ángeles y demonios hay que admitirla, dado el testimonio del NT. Ante el desvelamiento de la Trinidad, se desvela el Diablo.

⁴ Sobreabundancia de la gracia. El amor es más grande.

M) APENDICE. BREVE COMPENDIO MARIOLOGICO

La mariología es un complemento del dogma cristológico (una afirmación auxiliar de él) y una especie de resumen del misterio cristiano.

1) María en la Escritura y en la tradición.

Varias imágenes del **A. T.** se aplicarán a María, como la de estrella de la mañana.¹ María realiza, en forma eminente, el rol de la mujer en Israel. La fecundidad de ésta alcanza su cumbre en la maternidad mesiánica. Es Hija de Sión, que recibe y da a su vez al mesías. Las profecías que más la conciernen son: Gn 3, 15; Is 7, 14 y Mi 5, 1s (cf. Mt 2, 6). La lucha entre la descendencia de la mujer y la serpiente, se personaliza en María y su hijo victorioso (cf. Ap 12). Si la profecía de Is 7 mira primeramente al futuro rey Ezequías, la esperanza mesiánica proseguirá a la espera de otro descendiente real, Emmanuel (cf. Mt 1, 23). Los LXX habían traducido doncella ('almah') por virgen.

Los textos **neotestamentarios** son escasos y densos. B. Forte² los presenta más o menos en el siguiente orden. 1) La sobriedad de los textos más antiguos. Según Ga 4, 4s, en el tiempo definitivo Dios envió a su Hijo nacido de mujer³ (hijo de 'hombre') para que nosotros recibiéramos la condición de hijos de Dios. Quizás éste sería el texto mariológico más importante del N. T. En Mc 3, 31-35par aparece María junto con la parentela que quisiera moderar a Jesús (cf. Mc 3, 21). Jesús invita a formar parte de su parentela escatológica, de los que hacen la voluntad del Padre, y en Lc 11, 27s de los que guardan la Palabra de Dios. En Nazaret, Jesús es el hijo de María (cf. Mc 6, 3par).⁴ 2) La profundización pascual de Mt y Lc en los evangelios de infancia. Mt pone el nacimiento virginal, pese a que le compromete la ascendencia davídica. Nace en Belén conforme a la profecía.⁵ Revive el éxodo y el destierro.⁶ Los magos, figura de universalidad, encuentran al niño con María su madre. En la infancia de Lc, María es saludada por el ángel como la doncella de Sión, agraciada, elegida desde arriba por Dios. Ella, pobre de Yahweh, después de inquirir los caminos de Dios, responde con un sí generoso y gozoso. Como la nube cubría la morada, así el Espíritu Santo la cubrirá con su sombra. Concebirá y dará a luz por el poder del Espíritu. María, que peregrina hacia Isabel, es como el arca de la alianza, lugar de la presencia de Dios. Es la madre de mi Señor, la que creyó. Es una judía piadosa y observante. Medita las palabras en una fe que se va desarrollando. Su camino será doloroso. En Hch 1, 14 es presentada como miembro de la Iglesia. 3) La última capa, la joánica. Jn 2, 1-12 presenta a la madre en el primero de los signos. Se 'adelanta' la hora. Este signo puede ser visto como un anticipo de la alianza nupcial de la pascua. Es la abundancia de los tiempos mesiánicos. Transforma el agua de la purificación en el vino del reino. María es la que presenta las necesidades y orienta hacia Jesús. Es la mujer virgen de Israel, figura de la Iglesia. El nuevo pueblo baja a Cafarnaum. En Jn 19, 25-27, María, mujer al pie de la cruz, es dada como madre al discípulo

¹ Cf. Nm 24, 17; Sir 50, 6; Ap 2, 28; 22, 16.

² *María, la mujer icono del misterio. Ensayo de mariología simbólico-narrativa* (Verdad e Imagen, 121), Salamanca 1993, ed. Sígueme, pp. 51-112. Se puede leer esto con provecho como una exposición más detallada.

³ Además de inserción, indica humildad y fragilidad.

⁴ Cf. Jn 6, 42.

⁵ Cf. Jn 7, 41s.

⁶ Cf. Mt 2, 17s.

y viceversa. Esto es fruto de la cruz. En Ap 12, una gran señal aparece en el cielo, una mujer vestida de sol. Es la mujer de las dos alianzas (12 estrellas), la madre del mesías en el misterio pascual (cf. 12, 5). Se trata de la lucha victoriosa contra el dragón (cf. Gn 3, 15).

Pasando a los **Padres de la Iglesia**¹, Ignacio de Antioquía († circa 110) habla del nacimiento de María la Virgen para mostrar la verdadera humanidad de Cristo, contrapuesta a su verdadera divinidad², y esto al referirse a las verdades de la fe. "Verdaderamente es de la raza de David según la carne, hijo de Dios según voluntad y poder de Dios, verdaderamente nacido de una virgen" (*Esm* 1, 1). "Porque nuestro Dios, Jesús el Cristo, ha sido llevado en el seno por María, según la economía de Dios, de la simiente de David y del Espíritu Santo" (*Ef* 18,2). La virginidad de María y su parto permanecieron ocultos al príncipe de este mundo (*Ef* 19, 1). Justino (†163) contrapone la desobediencia de Eva que nos trajo la muerte a la obediencia de la virgen María, que dio a luz al Hijo de Dios, quien nos libra de la muerte.³ Ireneo († circa 202) retoma esto conectando más estrechamente a María con nuestra salvación. "Fue por medio de una virgen desobediente que el hombre fue golpeado, cayó y murió; igualmente es por una virgen que ha obedecido a la Palabra de Dios, que el hombre, reanimado por la vida, de nuevo recobró la vida... Y si él no se hizo otra carne plasmada, cualquiera que ella sea, sino sólo mediante aquella misma (virgen) que provenía de la raza de Adán, él ha conservado toda la semejanza de esta carne plasmada. Es porque era necesario que Adán fuera recapitulado en Cristo para que lo que es mortal fuera absorbido y engullido por la inmortalidad, que Eva fuera (recapitulada) en María para que una virgen, haciéndose la abogada de otra virgen, borrara y aboliera la desobediencia de una virgen mediante la obediencia de otra virgen."⁴ "El puro abriendo, con toda pureza, el seno que regenera a los hombres para Dios y que él había hecho puro."⁵ Tertuliano († después 220), acercándose al título 'madre de Dios' exclama: "Dios soporta el nacer, espera en el seno de una madre."⁶ Los primeros testimonios de este título los encontramos en el s. III en Orígenes, *Com Rom* 1, 3 y en el *Sub tuum praesidium* (*Bajo tu amparo*). Cerca del concilio de Nicea (325) comienza a aparecer en las reglas de fe.

Según Atanasio (†373), "siendo el Logos poderoso y demiurgo del universo, se construyó para sí mismo en la Virgen el cuerpo como un templo, él se lo apropió como instrumento, haciéndose conocer en él e inhabitando."⁷ Los Padres veían en la concepción virginal una manifestación del origen divino de Jesús y también relacionaban la pureza de

¹ Sobre María en la tradición viva de la Iglesia, se puede consultar, M. J. Nicolas, *Marie Mère du Sauveur* (Le mystère Chrétien), Paris 1967, ed. Desclée, pp. 21-74, a quien seguiremos muy estrechamente.

² Cf. *Ef* 7, 2; *Tral* 9, 1.

³ *Dial* 100, 4s. A. Müller (*Puesto de María y su cooperación en el acontecimiento de Cristo*, p. 411-413, en *Mysterium Salutis* III, 2, 405-526) cree que Justino fundamenta el paralelismo Eva-María en Gn 3, 15.

⁴ *Dem* 33. "Eva todavía virgen... se hizo desobediente y llegó a ser para ella y para todo el género humano causa de muerte. María, virgen obediente,... llegó a ser para ella y para todo el género humano causa de salvación... Y así la desobediencia de Eva ha sido desatada por la obediencia de María; porque lo que la virgen Eva ligó con su incredulidad, María lo desató con su fe" (*Adv haer* III, 22, 4). "Y del mismo modo que el género humano ha sido sometido a la muerte por una virgen; es por una virgen que él ha sido liberado. La desobediencia de una virgen habiendo sido contrabalanceada por la obediencia de otra virgen" (*Adv Haer* V, 19, 1). Cf. Tertuliano, *De carne Christi* 17, CCL 2, 904s.

⁵ *Adv Haer* V, 33, 11. Cf. IV 33, 4. El *Protoevangelio de Santiago* de fines del s. II comprueba la creencia popular en la virginidad perpetua de María. Cf. *Ascensión de Isaías*, 17, 7-10; *Odas de Salomón* 19, 7-9; Ireneo, *Dem* 54.

⁶ *De Patientia* 3, 2, 4s, CCL 1, 300.

⁷ *De Incarnatione Verbi* 8. Según Nicolas (*op. cit.* p. 36 n. 32), es el s. IV cuando se generalizará la atribución al Espíritu Santo de la concepción virginal.

este origen con la pureza del cuerpo asumido por el Verbo encarnado. Es más difícil asegurar que los Padres de esta época (s. IV) enseñaron siempre el nacimiento virginal. Parece que la mayoría ve un parto verdadero, aunque virginal: una apertura de la matriz que sólo deja al milagro la mantención de los signos de la virginidad.¹ Así la puerta permaneció cerrada. "María fue una buena puerta, porque ella estaba cerrada y no era abierta. Cristo pasó por ella, pero no la abrió."² Más importante fue el problema de la virginidad perpetua de María. Ambrosio (†397) y Jerónimo (†419/20) combatieron a Helvidio, Joviniano y Bonoso³, y fueron refrendados por concilios provinciales. Defendían la virginidad perpetua de María en nombre del ideal ascético y monástico. Además era inconcebible para Ambrosio que se hubiera unido a un hombre aquella cuyo seno había sido templo del rey eterno.⁴

Ambrosio la presenta como modelo de vírgenes, "una virgen exenta por la gracia de toda mancha de pecado."⁵ Agustín diría: "a excepción de la santa virgen María, la cual no quiero que sea puesta de ninguna manera en cuestión cuando se trata de pecados, y esto por el honor del Señor: que ella haya recibido un plus de gracia para vencer totalmente al pecado, nosotros lo sabemos de aquella que mereció concebir y dar a luz a aquél del que consta que no tuvo ningún pecado."⁶ Los Padres dicen que el alma que cree concibe en ella al Verbo y se transforma en madre de Cristo, siendo María la primera en este orden.⁷ Según Agustín, María fue más grande por su santidad que por su maternidad física.⁸ "María es santa, María es bienaventurada. Pero mejor es la Iglesia que la Virgen María. ¿Por qué? Porque María es una parte de la Iglesia, un miembro santo, un miembro excelente, un miembro sobreeminente, pero, con todo, un miembro del cuerpo total."⁹ Agustín¹⁰ insinuará la

¹ Así, por ejemplo, dice el Papa Hormidas en 521: "Para que el que era Hijo de Dios desde antes de los tiempos, se hiciera Hijo de hombre y naciera en el tiempo según la costumbre humana, nacido abriendo la matriz de la madre y, por poder divino, no disolviendo la virginidad de la madre" (DS 368).

² Ambrosio, *De Institutione virginis* VIII, 53, PL 16, 320. Cf. *Ep* 63, 33, PL 16, 1198.

³ Urs von Balthasar (*Theo-Drama III: The Dramatis Personae: The Person in Christ*, III, B, 4b) afirma: "Joviniano rechazó la virginidad en el parto para mostrar que el estado virginal no es superior al estado matrimonial, y esto provocó a que los Padres defendieran explícitamente la virginidad de María en el nacimiento de Jesús, que hasta esa fecha sólo había sido afirmada en general. Desde entonces la virginidad genuina parece excluir los dolores del parto y todo menoscabo durante el dar a luz, lo que a su vez parece indicar una entrada de docetismo y una disminución del realismo de la Encarnación. Por lo tanto, no era fácil ver a María en Ap 12."

⁴ Cada vez más los Padres la verán expresada en el hecho de que Jesús confió María a Juan; después, sobre todo con Agustín, en su respuesta al anuncio del ángel.

⁵ *Expos in ps. CXVIII*, sermo 22, 30, PL 15, 1521. "Ella sola, correctamente, es llamada llena de gracia, ella la única que ha recibido aquella gracia que ninguna otra ha merecido, de ser llena del autor de la gracia" (Ambrosio, *In Lc* II, 9, PL 15, 1556). Desde el s. IV aparece la imagen de María aplastando la serpiente. Los Padres griegos demoraron más en profesar la santidad sobreeminente de María. A. Müller (*op. cit.*, 416) detalla así el camino: "Ya en Ireneo encontramos una alusión a la existencia de imperfecciones en María, y lo mismo se repite en Tertuliano, Orígenes, Basilio, Crisóstomo, Efrén y Cirilo de Alejandría, es decir hasta el siglo V. La ocasión para ello es la profecía de Simeón, pues se interpretaba la espada como una duda de fe, o bien la intervención 'indiscreta' de María en las bodas de Caná, o bien Mt 12, 46-50."

⁶ *De natura et gratia* 36, 42, PL 44, 267. A la pregunta sobre el pecado original, Agustín responderá: "Nosotros no entregamos María al diablo por la condición de su nacimiento, pero porque esta condición es destruida por la gracia del renacimiento." *Op imperf c. Julianum* IV, 22, PL 45, 1418.

⁷ Cf. Ambrosio, *In Lc* II, 26, PL 15, 1561.

⁸ "La bienaventurada Virgen María concibió creyendo al (Jesús) que dio a luz creyendo" (Agustín, *Sermo* 215, 4, PL 38, 1074).

⁹ Agustín, *Sermo Denis* 25, 7, PL 46, 938.

¹⁰ *De sancta virginitate* 6, PL 40, 399. Agustín va a tener una importancia considerable en la evolución de la teología mariana. Hace suya la doctrina de Ambrosio y tiene fórmulas vigorosas. Se centra en la gracia y santidad de María, prefiriendo su gracia a su maternidad. Insiste en su calidad de miembro de la Iglesia, que hace de María una agraciada

maternidad espiritual de María: "Y por esto, sólo aquella mujer es virgen y madre, no sólo en el espíritu sino también en el cuerpo. Es ciertamente madre en el espíritu, no de nuestra cabeza que es el mismo Salvador, del cual más bien ella nace espiritualmente (porque todos los que creyeren en él, entre los que está ella misma, con propiedad son llamados hijos del esposo), sino ciertamente madre de miembros de él, que somos nosotros, porque cooperó con su caridad para que nacieran en la Iglesia los fieles que son los miembros de aquella cabeza. En cuanto al cuerpo, en cambio, ella es la madre de la misma cabeza." Según Epifanio (†403)¹, María es Eva, la madre de los vivientes, al engendrar a Cristo el viviente.

Se habla de la Iglesia virgen y madre. El acercamiento entre María y la Iglesia a veces llega a una identificación en que se pasa de una a otra sin ninguna advertencia.² 'Y la cámara nupcial de este esposo fue el seno de la Virgen, porque en el seno de la virgen los dos se unieron, el esposo y la esposa, el esposo que es el Verbo y la esposa que es la carne. A esta carne se junta la Iglesia y así se hace el Cristo total, la cabeza y el cuerpo.'³ Finalmente, Epifanio⁴ hace notar que las Escrituras no habla ni de la muerte ni del entierro de María, lo que será un tema de futuro.

Nestorio desató la gran controversia cristológica al atacar a los que decían de María que era Madre de Dios, lo que era ya bastante usual en esa época. En su visión cristológica antioquena de inhabitación, María era madre de Jesús, a lo más de Cristo, es decir del hombre asumido, pero negaba la comunicación de propiedades respectivas o tal unidad de Cristo uno y el mismo, que se pudiera decir Madre de Dios.⁵ El concilio de Efeso (431) condenará a Nestorio y proclamará este título.⁶ Llamar a María Madre de Dios es lo mismo que decir que el Hijo de Dios nació de ella. Si este título produjo controversia entonces, sirvió igualmente mucho para proyectar sobre María la gloria de la encarnación, de tal forma que Efeso se puede ver como un gran punto de cambio histórico en el desarrollo de la piedad mariana. Esta ya existía desde antes, desde "me proclamarán bienaventurada todas las generaciones"⁷, pero ahora explota enfáticamente y con un lirismo de panegíricos, en los que a veces es difícil precisar el contenido doctrinal de las alabanzas. Ya se había desarrollado la exaltación de su virginidad y santidad. Pronto se la llamará la "toda santa", la "virgen inmaculada." Se la nombra en la 'communio' de la Eucaristía.⁸ Aparecen las fiestas marianas. En torno al s. VI: Concepción, Natividad, Anunciación, Presentación, Dormición, Purificación.⁹ Según Nicolas¹, dos temas se desgajan de esos siglos patrísticos de alabanza

mayor que los otros, pero que tiene su lugar en el conjunto cuya cabeza es Cristo. Fue el primero en descubrir fórmulas tan ricas sobre María madre de los miembros de Cristo, sobre María en quien (y consecuentemente por quien) se realiza la unión sponsal de Cristo con la Iglesia, y aun en quien y por quien comienza la Iglesia.

¹ *Panarion*, PG 42, 728C-732A. Cf. Nilo († circa 430), *Epist* I, 266 (en Nicolas, *op. cit.*, 41).

² Cf. p. e. *Hom* IV Ephesi, PG 77, 992. Véase Ambrosio, *In Lc* VII, 5, PL 15, 1700; Agustín, *Sermo* Denis 25, 7, PL 46, 938. "Esta santa madre respetada, la Iglesia, es semejante a María: da a luz y es virgen. Que pare, lo prueba por vosotros. Habéis nacido de ella; ella engendra a Cristo: porque sois miembros de Cristo" (Agustín, *Sermo* 25, 8, PL 46, 938). Cf. Agustín, *Sermo* 213, 7, PL 38, 1064.

³ Cita de Agustín, tomada de Nicolas, *op. cit.*, 46.

⁴ *Panarion*, PG 42, 716AD.

⁵ Pero si Jesús, el que murió en la cruz no era Dios, no nos salvaba. Los alejandrinos interpretaban esto como un adopcionismo: Dios vino a habitar en un hombre.

⁶ Cf. Dz 111a; 113; DS 250252. Véase Dz 148; 218; DS 301; 427.

⁷ Lc 1, 48.

⁸ Aparece desde el comienzo del s. VI en el canon romano.

⁹ En el s. VII son introducidas en Occidente las fiestas del 2 de Febrero, 25 de Marzo, 15 de Agosto y 8 de Septiembre. En Jerusalén en el s. V se celebraba el 15 de Agosto la fiesta de la Madre de Dios.

alabanza y meditación mariana: el de la santidad trascendente y perfecta de María, y el de su ascensión e intercesión.

En ese tiempo, la afirmación de la virginidad de María, también en el parto y después del parto, es general: siempre virgen. Cf. DS 291; Dz 214; DS 422. El concilio de Letrán del 649, en el que también participaban los griegos, dice así: "Si alguno no confiesa, según los santos Padres, que María santa, siempre virgen e inmaculada, es, en sentido propio y verdadero, Madre de Dios, ella que, en el fin de los siglos, sin simiente, ha concebido especial y verdaderamente del Espíritu Santo a Dios el Verbo, el que nació del Padre antes de todos los siglos, y que ha dado a luz sin corrupción, permaneciendo inalterable su virginidad aún después después del parto, sea condenado" (Dz 256; DS 503).² Se le atribuye una santidad excepcional³, que es como la dimensión espiritual de una virginidad consagrada a aquel que, siendo el santo por excelencia, viene a tomar carne en su seno y le comunica su propia santidad. Dice Teódoto de Ancyra⁴ (†438/446) : "virgen inocente, inmaculada, libre de toda culpa, purísima, sin mancha, santa de alma y cuerpo... porque es un hijo santo el que nació de la santa, el Santo y el Señor de todos los santos, el Santo y de quien es dar la santidad, el eximio que nace de la eximia, el inexplicable que es dado a luz por la inexplicable, el Hijo del Altísimo que nace de la altísima." En la natividad de María, Andrés de Creta⁵ (†740) afirma: "Hoy día la humanidad, en el esplendor de su nobleza inmaculada, recibe el don de su primera formación por las manos divinas y se reencuentra a sí misma... Cuando nace la madre del Hermoso, esta naturaleza recobra en ella sus antiguos privilegios y es plasmada de la manera perfecta y digna de Dios. Y esta formación es una perfecta restauración, y esta restauración es una divinización, y ésta es una asimilación al estado primitivo... Y, por decirlo en una palabra, hoy día la reforma de nuestra naturaleza comienza, y el mundo envejecido, es sometido a una transformación del todo divina, recibe las primicias de la segunda creación por Dios." "Esta solo santa, la más santa de todos los santos, pareció toda pura a aquel que todo entero, cuerpo y alma, ha habitado en ella"⁶ "Después de Dios, tú tienes el primer lugar."⁷ Expresiones como éstas suponen que la santidad de María es original, pero no les está planteado el problema. María debía ser digna de la encarnación.

¹ *Op. cit.*, 51.

² Véase Dz 993; DS 1880.

³ Gregorio Palamas (†1359) reconocerá en ella el compendio brillante del destino humano: "María es la causa de los que fueron antes de ella, es patrona de los que la siguieron, es la distribuidora de los tiempos. Fue objeto del anuncio de los profetas, la primera de los apóstoles, el vigor de los mártires, el fundamento de los doctores. Es la gloria de la tierra y el gozo del cielo, el ornato de toda la creación. Es el comienzo y la raíz de los bienes inefables. Es la cumbre y la perfección de la santidad" *Hom in dorm*, PG 151, 473A).

⁴ *Hom VI*, 11s, PG 77, 1427s. "¿Se decían los demonios entre ellos, ¿tenemos una contienda con una segunda Eva? ¿Es necesario prepararse al combate contra una mujer sin mancha? ¿Vamos a estar obligados a adorar al segundo Adán? La mujer del Adán terrestre, víctima de sus ojos y derribada por un leve golpe, sucumbió, pero a ésta el Adán celeste la tomó bajo su protección y permanece en pie defendida por un fuerte muro. María es el santuario sagrado de la inocencia, el templo santificado de Dios" (Proclo de Constantinopla (†446), *Hom De laudibus s. Mariae*, PG 65, 750-754). "Penetrando en el seno del todo resplandeciente en virginal pureza de María, la santa, la virgen radiante, plena de divina sabiduría y exenta de toda mancha voluntaria del cuerpo, del alma y del espíritu... Una virgen santa ha sido elegida; ella es santificada en su alma y en su cuerpo; y, porque ella es pura, casta e inmaculada, ella llega a ser la cooperadora de la encarnación del Creador" (Sofronio de Jerusalén († después 637), *Ep synod ad Sergio*, PG 87, 3160s.

⁵ *Hom 1 Nativ*, PG 97, 812.

⁶ *Hom 2 Nativ*, PG 97, 832

⁷ *Hom 3 sobre la Dormición*, PG 97, 1100.

En esta época nacen los relatos apócrifos de su muerte, de su resurrección, de su ascensión. Los mejores teólogos aceptan esta creencia, la explican mostrando sus fundamentos. Dice Germán de Constantinopla (†733): "¿Cómo hubiera podido la muerte reducirte a cenizas y polvo a ti que, por la Encarnación de tu Hijo, has librado al hombre de la corrupción de la muerte? Tu Hijo, él también, de la misma manera gustó una muerte semejante por la salvación del género humano. Pero él también rodeó de la misma gloria su sepulcro vivificante y la tumba, receptáculo de vida, de tu dormición. Vuestros dos cuerpos fueron sepultados, pero no conocieron la corrupción."¹ Según Juan Damasceno² († antes 754), "la Inmaculada sólo murió porque su mismo Hijo pasó por la muerte. Pero, como su Hijo, ella ignorará la corrupción de la tumba." Al mismo tiempo que la gloria celeste de María, se expresa la idea de su mediación y de su intercesión. "Cuando tú nos dejas por ir a Dios, nosotros ganamos una mediadora...de todos los pecadores, verdaderamente buena mediación" (Andrés de Creta).³ Germán de Constantinopla llegará a decir: "Nadie se salva si no es por medio ti, Madre de Dios; nadie escapa a los peligros si no es por medio de ti, Madre Virgen; nadie es redimido sino no es por medio de ti, Madre de Dios; nadie obtiene misericordiosamente los dones de Dios si no es por medio de ti, que has llevado a Dios."⁴ "La Virgen divinamente brillante y llena de gracia... ha sido mediadora primeramente por su parto sobrenatural, y ahora por la intercesión de su protección maternal."⁵ El carácter maternal de la intervención celeste de María comienza a aparecer discreta y esporádicamente.⁶ En la práctica espiritual se desarrollarán las ideas de la mediación, intercesión y la extensión de la maternidad a nosotros. La base de esto es la cooperación de María en la salvación, que antes había aparecido en el tema de la nueva Eva. Terminemos esta parte patrística diciendo que en Occidente Pedro Crisólogo (†450) insiste en que el consentimiento de María es nupcial y que, por la Encarnación, es esposa del Verbo.⁷ A. Müller⁸ ofrece estas pinceladas de síntesis: "El primer fruto propiamente mariológico es el paralelo entre Eva y María, frecuente a partir del siglo II. El mismo siglo II aporta ya la analogía entre María y la Iglesia. También en el siglo II la virginidad de María se aplica por primera vez al parto y, en el siglo III, a toda la vida de María. A comienzos del siglo IV empieza a emplearse la expresión 'Madre de Dios' y, finalmente, en los siglos IV y V se va abriendo camino la idea de su carencia de pecado. Con ello, hacia la mitad del siglo V, ya están perfilados los rasgos básicos de la mariología."

Oriente hace sentir su influencia en el **Occidente medieval**. Las primeras fiestas marianas vienen de Oriente. En el s. XI es introducida en Inglaterra la fiesta de la Concepción. Se traducen homilias marianas griegas. Pero la influencia dominante son los textos de Ambrosio y Agustín. Todo esto prepara el gran desarrollo de los siglos XI y XII.⁹ No

¹ Texto citado por Nicolas, *op. cit.*, 55.

² *Ib.*.

³ *Ib.*

⁴ *Serm 2 sobre la Dormición*, PG 98, 349.

⁵ Homilía de Germán de Constantinopla en Nicolas, *op. cit.*, 56.

⁶ "María es no sólo la madre de Dios, sino nuestra madre común, porque ella tiene por todos los hombres una afección, una inclinación..." "Tú eres nuestra madre, obténnos el perdón" (Juan el Geómetra, s. X, en Nicolas, *op. cit.*, p. 56, n. 82).

⁷ Cf. *Sermo* 140; 142; 146.

⁸ *Op. cit.*, 410.

⁹ Según Ambrosio Autpert (†784), María mira como hijos suyos a aquellos que son incorporados a Cristo y los engloba en su afección maternal que ella tiene por Cristo, e intercede por ellos con afecto maternal (cf. Nicolas, *op. cit.*, 58).

es la evolución doctrinal la que determina la explosión de la piedad mariana, sino a la inversa. Se contemplan los misterios de María. Alrededor del s. XIV se introduce la segunda parte del Ave María. En la gran teología escolástica, la doctrina mariana (precisa pero poco novedosa) está en torno al misterio de la Encarnación.¹ Los temas nuevos se encuentran más bien en los autores espirituales o en los predicadores. La maternidad divina está en el centro de la doctrina mariana de los grandes teólogos. Se destaca el consentimiento de María, que, según Tomás², fue dado a nombre del género humano. Inseparable de la maternidad divina, se estructura fuertemente una teología de la gracia. Tomás la caracteriza como superior a toda otra, entre aquellos que la reciben de Cristo. Otros exagerarán atribuyéndole la plenitud de todas las gracias y dones.³ La más grande controversia mariológica va a ser la de la Inmacula Concepción, cuya fiesta se difunde en Occidente. Tratando de atribuir la mayor gracia a María, chocaban con cierta concepción de la transmisión del pecado original. Tomás no veía cómo se le aplicaría la redención. Duns Escoto va a responder que se trata de una redención preventiva y así la Inmaculada Concepción es el efecto más excelente de la redención.

El gran autor medieval de la mediación de María fue S. Bernardo (†1153). María es las manos por las que pasan los dones de Dios, la estrella que el hombre advierte e invoca en medio de la tormenta, el acueducto por el que la gracia desciende del cielo a la tierra. Esto se funda en la maternidad de María. Pone un tierno acento humano al contemplarla. Se desarrollará la contemplación de los misterios de la vida de Jesús. "Con razón miran hacia ti los ojos de toda creatura, porque en ti, por ti y de ti, la benigna mano del Omnipotente ha recreado todo lo que ella había creado"⁴ Desde Ireneo se desarrollaba la idea de la cooperación de María a la salvación de los hombres, pero se la situaba en el momento de la Encarnación. Según Armando de Bonneval, discípulo de Bernardo, Cristo y María ofrecen el sacrificio, ella en la sangre de su corazón, él en la sangre de su carne. Dirá el Pseudo Alberto⁵: "Ella engendró su primer hijo, nacido sin dolor; ella enseguida engendró a toda la gente en la pasión de su Hijo, en la que llegó a ser una ayuda semejante a él, en la que ella misma, madre de la misericordia, ayudó al padre de misericordias en su obra suprema, hasta el punto que con él, ella regeneró a todos los hombres. Y esta regeneración es realizada en el dolor extremo por uno y por otro." Se conectan las ideas de cooperación en la redención y de maternidad espiritual: "Para que ella participara en el beneficio de la redención, su Hijo quiso que compartiera las penas de su pasión y que así, cooperadora de la redención por compasión, ella llegara ser la madre de todos en el orden de nuestra restauración sobrenatural."⁶ También se llega a la maternidad de María respecto a nosotros por el título 'Madre de misericordia'. María es la madre de los vivientes como Eva es la

¹ No habrá precisión respecto a Eva-María, María-Iglesia, la intercesión y mediación celestes de María.

² III, 30, 1.

³ Le aplican a María las perfecciones de la humanidad de Cristo, como la ciencia infusa universal.

⁴ Bernardo, *Sermo* 2, 4, in *Pentecostes*, PL 183, 326. Según Tomás (III, 27, 5 ad 1), al dar María a luz a Jesús, fuente de la gracia, hace que en cierta manera la gracia vaya a todos.

⁵ *Mariale*, 148. Cf. *Ib.*, 42. Nicolas (*op. cit.*, 64) trae este otro texto de Buenaventura: "Ella se complació en que el fruto de su seno fuera ofrecido sobre la cruz por nosotros... Y así se puede entender que todo el pueblo cristiano ha sido producido en el seno de la Virgen."

⁶ Pseudo Alberto, *Mariale*, resp ad 99, 148-150, citado en Nicolas, *op. cit.*, 64). Ruperto de Deutz (†1129/1130) (Joh 19, 26, PL 169, 790B) había dicho: "Porque ahí hubo realmente dolores de parto, en la pasión de su Hijo único, la bienaventurada Virgen dio a luz la salvación de todos nosotros; ella es plenamente la Madre de todos nosotros."

madre de los que mueren.¹ Asimismo aparece unida la maternidad de María respecto a nosotros con su maternidad respecto a Jesús: "en el cielo continuamente María da a luz a su Hijo único porque ella lo forma en todos... La Virgen Madre, en efecto, amamanta todavía con dulzura en el corazón de muchos a aquel que ella formó en ellos, sin lo cual él perecería."² Así pues, todo converge hacia la idea de maternidad espiritual: aquella que intercede con corazón misericordioso por los hombres, aquella que es la verdadera Eva, aquella que engendra la cabeza y con la cabeza los miembros, aquella que coopera con nuestra salvación al pie de la cruz, aparece cada vez más, al final de las meditaciones, como la verdadera madre de los hombres. Con todo, este título llegará a ser dominante sólo después del fin de la Edad Media. Es más bien como reina y como Dama o Señora, que María se manifiesta a la conciencia medieval.³ La evolución, de la antítesis a la recapitulación, del tema Eva-María, permite que culmine la idea de María como tipo de la Iglesia. "Aquella, como la Iglesia cuyo modelo (forma) es, es madre de todos aquellos que renacen a la vida."⁴

En resumen, el pensamiento medieval retoma ante todo el gran tema tradicional de la maternidad virginal llena de gracia. El rol de María se expresa principalmente en la idea de mediación celeste, de intercesión omnipotente.⁵ La teología comienza a descubrir que en la mediación de la gracia hay un fundamento que no es sólo la maternidad divina, sino también la compasión dolorosa en el Calvario. Esta doble dirección orienta hacia una imagen de la Virgen que no es sólo la reina asociada a Cristo rey en el poder y la beneficencia, sino también madre de los hombres. En cuanto a los temas María-Iglesia y Eva-María, sólo se los encuentra en contrapunto con las ideas mayores, y las grandes síntesis escolásticas, ya tan sobrias respecto a la mediación y maternidad espiritual, no los integran. La teología se va haciendo más científica y menos simbólica. Así la doctrina mariana se desenvuelve cada vez más al margen de la teología propiamente dicha, y después se exageraran sus rasgos.⁶

En la **época moderna**, ni Lutero ni Calvino llevaron el debate al tema de María. Por eso que Trento habla poco sobre la Virgen. Pero muy pronto, sin embargo, la doctrina mariana de la Iglesia católica llegó a ser un símbolo de todo lo que el protestantismo le reprochaba: creer en verdades no inmediatamente contenidas en la Escritura, fiarse de tradiciones humanas, agregar a la Palabra de Dios el racionamiento humano, atribuir demasiado importancia a la creatura, hacerla propietaria de la gracia de Dios, y sobre todo concebir una mediación distinta de la de Cristo. En respuesta, la devoción mariana católica se desarrolló con más ardor. La mariología se constituye decididamente como tratado aparte en la teología. y aún poco ligada vitalmente a la cristología. María aparece cada vez más como situada entre Cristo y la Iglesia. La controversia sobre la Inmaculada Concepción

¹ Cf. p. e. Herman de Tournai (s. XIII), *De Incarnatione* XI, PL 180, 36s.

² Alberto (†1280), en Nicolas, *op. cit.*, 65.

³ Según Urs von Balthasar (*op. cit.*, III, B, 4), "La característica visión patristica de María como Madre de Cristo fue ampliada en la Edad Media para incluir la relación nupcial a Cristo, transferida desde la Iglesia a María (dado que ella es el prototipo de la Iglesia): debajo de la cruz, en forma nueva, es dada a María la fecundidad espiritual de la Iglesia, que viene desde el Crucificado."

⁴ Guerric d'Igny (†1157), *Hom sobre la asunción*, PL 185, 188BC.

⁵ Esta idea venía, en parte, de los Padres.

⁶ Prosigue Nicolas (*op. cit.*, 66): "Cada vez más es el lado humano, conmovedor, amigo de la imaginación, lo que golpea e interesa en los misterios cristianos. María llega a ser el símbolo y la personificación de lo que hay de amable, de tierno, de patético en la religión... Se desarrolla el gusto de los ritos con donaire, de las representaciones concretas y humanas, de un culto menos trascendente, y más tranquilizador."

alimenta una literatura inmensa.¹ Pero se desenvuelve además extensamente la teología de los privilegios de María.² Llega hasta atribuírsele la visión beatífica, la ciencia infusa, el uso de razón desde el seno materno. La idea de la cooperación de María en el sacrificio redentor hace, por su parte, grandes progresos. El principio de que se debe atribuir a María todo lo que una pura creatura puede recibir, comienza a generalizarse. El rigor teológico es menor en esta materia que en otras partes de la teología.³ Pero hay que señalar que hubo una corriente espiritual profunda, que viene de Bérulle (†1629) y hace de María una mediadora de la vida espiritual, interior y aun mística. Ante todo por su ejemplo y por su manera de entrar en el misterio de la Encarnación y vivirlo. Pero también por su influencia interior y directa en el alma.⁴

La definición sobre la Inmaculada Concepción en 1854 acontece cuando todo el debate estaba prácticamente concluido. Esto tocaba nada menos que la situación de María entre los redimidos y su relación única a Cristo. Desde aquí se sigue profundizando en la cooperación de María en la salvación.⁵ Ahora los Papas⁶ intervienen más positivamente, como rindiendo un homenaje y cumpliendo un deber piadoso. La definición de la asunción en 1950 fue otra glorificación a Dios en María. Respecto a la asociación de María a la redención, Pío XII dirá; "Fue ella la que, preservada de toda falta, ya personal ya hereditaria, unida a su Hijo por el más estrecho de los lazos, lo ofreció al Padre eterno sobre el Gólgota haciendo holocausto de sus derechos maternos y de su amor, como una nueva Eva que se compadece de los hijos de Adán manchados por la caída de este último, de tal forma que aquella que era corporalmente la madre de nuestra cabeza, llegara a ser espiritualmente, por un nuevo título de dolor y de gloria, madre de todos los miembros de esta cabeza."⁷ "Así pues, Jesucristo, Dios y hombre, es Rey en la significación propia y absoluta de este término; sin embargo, María también, aunque de una manera disminuida y por razón de analogía, participa en su dignidad real, en cuanto Madre de Cristo y es su asociada en la obra del divino Redentor y en la lucha contra sus enemigos y en la alcanzada victoria sobre todos."⁸ Es decir, la enseñanza de los Papas va en el sentido de una asociación de María a Cristo en la obra de salvación, incluyendo no sólo su rol en la Encarnación sino también en el misterio de la redención por la cruz. Participa en lo de Cristo de una manera analógica y disminuida.

Hubo una notable actividad teológica, sobre a partir de la corriente creada por el cardenal Mercier (†1926) en favor de una definición de la mediación de María. Se busca sintetizar el dogma mariano en torno a María nueva Eva y María tipo de la Iglesia. La gran tendencia de la mariología moderna es el acercamiento y mutua inclusión del misterio mariano con el misterio eclesial. Pero no es fácil para muchos teólogos abandonar la idea de María como la que trasciende a la Iglesia y se sitúa entre ella y Cristo. Vaticano II hace suya, por muy pocos votos, la tendencia eclesial, tratando a María dentro de la constitución sobre la

¹ Los inmaculistas y los maculistas (ligados a la tradición dominica).

² Uno de los principios va a ser: Dios pudo; era conveniente; luego lo hizo.

³ Famoso es el libro *Las glorias de María* de Alfonso María de Liguorio (†1787).

⁴ Luis María Grignon de Monfort (†1716) popularizará esta doctrina, uniendo la maternidad espiritual de María a su maternidad divina.

⁵ Cf. p. e. Pío IX, *Ineffabilis Deus*; Pío X, *Ad diem illum* (María mereció de congruo lo que Cristo mereció de condigno); Benedicto XV, *Inter sodalitia* (con Cristo ella rescató el género humano); Pío XI, *Miserentissimus Redemptor*, Id., *Auspicatus profecto*.

⁶ Ya antes, todos habían rivalizado en la emulación respecto a su actitud con María.

⁷ *Mystici corporis Christi*, AAS 35(1943)247s.

⁸ Pío XII, *Ad caeli reginam*, DS 3916.

Iglesia (LG VIII). El concilio quiere apoyar la doctrina mariana en la revelación y mantener en toda su fuerza la única mediación de Jesucristo. La grandeza de María es la maternidad divina que la coloca por encima de todas las otras creaturas. Pero esta maternidad crea entre ella y el Verbo encarnado, redentor del mundo, una unión estrecha e insoluble en la obra total de salvación. "En forma singular generosa colaboradora ('socia') entre todas... Ella cooperó de modo absolutamente singular con la obra del Salvador, por la obediencia, la fe, la esperanza, la caridad ardiente, para restaurar la vida sobrenatural de las almas" (LG 61). El concilio caracteriza la relación de María con nosotros, como de madre de los hombres. Pero no por esto deja María la esfera de la Iglesia, de la que es miembro sobreeminente y del todo singular (LG 53), modelo de lo que debe ser la Iglesia (cf. LG 65), en cuya persona toda la Iglesia alcanza su perfección (LG 65). La pertenencia de María a la Iglesia no impide que se la proclame Madre del pueblo cristiano, Madre de la Iglesia (cf. LG 53), como hizo Pablo VI.¹

En una **visión sintética** de la historia de la doctrina mariana, vemos como unos temas van naciendo de otros, lo que no suprime las causas externas.² La mariología ha oscilado entre altas y bajas mareas de alabanza a María. Desde el comienzo María aparece como la Virgen madre. Su virginidad es considerada como una manifestación del origen divino de Cristo. Pero desde el comienzo también es destacado el consentimiento de esta virgen, lo que le da en la historia de la salvación un papel análogo al de Eva en la historia de la caída. Pero esto no será lo que más se desarrolle en los primeros siglos. La virginidad, por el contrario, adquirirá una importancia considerable indicando la santidad sobreeminente de María. Al mismo tiempo resplandece en ella, la gloria que viene de la persona de su Hijo. Si la idea de la virginidad traía consigo la de la santidad, la de la maternidad divina dará a la santidad una trascendencia que hace poco a poco de María una creatura por sobre todas las demás y muy cerca de Cristo. Si de improviso se pregunta si murió, etc., se le atribuye el destino de Cristo y no el de los otros hombres. Hasta ese momento había sólo discretas alusiones a que María era la causa de la salvación de los hombres. Sobre el tema original de la Eva obediente y reparadora, comienza a insertarse la idea de una mediación, de una intercesión, de una maternidad. Al mismo tiempo, por lo demás, los mismos atributos son dichos de María y de la Iglesia, que toma conciencia de ella misma como unidad viviente. María y la Iglesia aparecen juntas como uniéndose a Cristo para procurar la vida y la salvación de los fieles.

Sin embargo, estas ideas de mediación y lo que ellas comportan sólo se desenvuelven plenamente después de la época patristica. Hasta ese momento ellas estaban simplemente en continuidad con el rol de María en el momento de la Encarnación. Ahora se preguntarán por el rol de María en el sacrificio redentor. Igualmente se presentaba el problema de la santidad perfecta y original en relación a todo pecado. Se llegaba así a una imagen de la Virgen Madre de Dios tan pura y grandiosa que parecía por encima y más allá

¹ Discurso en la clausura de la tercera etapa del concilio (21 XI 1964).

² Forte (*op. cit.*, 131), siguiendo a Söll, dice lo siguiente: "Puede reconocerse, sin embargo, varios factores que influyen en este proceso: el contacto espacio temporal de la joven comunidad cristiana con los seguidores de cultos y religiones paganas que contemplaban divinidades madres; la constitución fundamental psicológico-religiosa del hombre como tal, que se inclina a insertar también un elemento materno-femenino en la vida y en la reflexión cultural; ...el principio encarnacionista-soteriológico del cristianismo y del plan de salvación garantizado por él, que ateniéndose a los hechos, contemplaba la vinculación, querida por Dios, de una mujer a la obra de la salvación. A ello hay que añadir evidentemente la experiencia de una confianza, continuamente reconfirmada, en el poder intercesor de esta verdadera Madre de Dios." Por mi parte diría que la imagen de Cristo demasiado divinizada, que ha predominado desde las querellas cristológicas, pudo contribuir al culto mariano, al buscar el fiel una mediación más humana

del orden de los redimidos. No aparte de los hombres, porque, por el contrario, se veía cada vez más que su mediación era una extensión de su maternidad a todos los hombres. Pero situada en un orden aparte entre Cristo y la Iglesia. Desde entonces aparece una cierta reacción para religar María a la Iglesia e incluirla en ella. El desarrollo de la mariología ha sido un progreso en la comprensión de los textos de la Escritura y de la tradición más antigua. Porque en Lc y Jn, sobre todo leídos a la luz del A. T., está la verdadera fuente de estos temas que se explicitaron poco a poco. Respecto al desarrollo de la definición dogmática en torno a María, la época antigua profesará la maternidad divina y la virginidad de María, a partir de un encuadre cristológico. La época moderna occidental proclamará, en perspectiva antropológica, la Inmaculada Concepción y la Asunción.¹ Factor decisivo del proceso de definición en estos dos últimos dogmas es el sentido de fe del pueblo de Dios a través del tiempo y, especialmente para el dogma de la asunción, el hecho del consenso actual de toda la Iglesia (la que enseña y la que aprende).

Forte, hablando de la época moderna², abstracta, totalizante, que no deja espacio a la diferencia y que reduce lo múltiple a la unidad del sistema, le va a contraponer la figura de María, que es el símbolo, lo femenino, la belleza, lo concreto.³ Y así dirá: "En este sentido es significativo que las formas más empecinadas de reacción antimariana sean frutos de los tiempos modernos y no, como a veces se supone, de los orígenes de la Reforma"⁴ La renovación teológica del s. XX reaccionará contra los excesos mariológicos postridentinos. En esto colabora el retorno a las fuentes bíblicas, patrísticas y litúrgicas, la renovación eclesiológica, el movimiento ecuménico, el giro antropológico de la teología contemporánea, el redescubrimiento de la escatología, y la renovación de la dogmática. El concilio Vaticano II quiso superar el aislamiento y la cerrazón de la mariología, situándola en relación a la totalidad del misterio cristiano. Forte se expresa así: "Al asumir una perspectiva histórico-salvífica, resultaba posible insertar el misterio de María en la totalidad del misterio de Cristo y de la Iglesia, sin perder de vista la relación constitutiva y esencial de la madre con el Hijo, pero también sin separar a la Virgen de la comunidad de la que es miembro excelente y, al mismo tiempo, tipo, modelo y madre. Esta finalidad, declarada ya en el proemio del capítulo VIII de la constitución *Lumen Gentium* (cf. LG 52-54), puede reconocerse con claridad en las dos partes en que se estructura el texto: la primera (cf. LG 55-59) presenta la mariología bíblica, subrayando la unión progresiva y plena de María con Cristo dentro de la perspectiva de la economía salvífica; la segunda (cf. LG 60-68) se refiere a la relación entre María y la Iglesia y entre la Iglesia y María, asumiendo las instancias de la mariología más propiamente

¹ "El 'espíritu moderno' constituye, aunque sea remotamente, el trasfondo polémico de la definición del dogma de la inmaculada concepción de María: en contra la idea del hombre como árbitro absoluto de su propio destino y artífice único del propio progreso, resuena alta y pura la afirmación de la absoluta primacía de la iniciativa de Dios en la historia de la redención, que se manifiesta de una manera singular en la historia de la Virgen Madre del Señor" (Forte, *op. cit.* 138s). "El otro extremo contra el que reacciona el desarrollo del dogma mariano en la época moderna es el pesimismo frente al hombre, establecido por la Reforma. La celebración del 'soli Deo gloria' era para el protestantismo al mismo tiempo la apelación a la absoluta primacía de Dios en la obra de la salvación y el rechazo de toda posible mediación humana, y por tanto eclesiológica, dentro de ella... El dogma de la asunción de María en los cielos expresa de la forma más intensa la antropología fundamentalmente optimista del catolicismo y, desde el punto de vista formal, rubrica la importancia decisiva de la mediación de la Iglesia como actualización concreta de la única y perfecta mediación de Cristo" (*Ib.*, 142s).

² Cf. *op. cit.*, p. e. pp. 17-23.

³ "El pueblo fiel se puso a buscar una criatura humana, en cuya compañía pudiera recorrer el camino difícil que lleva hacia Dios" (Forte, *op. cit.*, 37, citando a W, Beinert).

⁴ *Op. cit.*, 19.

teológico-simbólica. La conexión entre ambas partes queda remachada en la densa conclusión de este capítulo (cf. LG 69)¹... En sintonía con las instancias aparecidas en los diversos movimientos de renovación teológica de nuestro tiempo, 'María se sitúa en el punto de partida y en el centro mismo del misterio de la salvación'.² La evolución posconciliar de la mariología ha estado marcada por *Marialis cultus*³ de Pablo VI y *Redemptoris mater* de Juan Pablo II.⁴

2) Afirmaciones centrales del dogma mariano

En esta sección sigo muy de cerca el texto de Nicolas, y a menudo al pie de la letra.

¹ Continúa este texto de Forte: "La propuesta del concilio se inspira en un criterio juntamente bíblico, antropológico, ecuménico y pastoral; se habla de María recurriendo con abundancia al testimonio de la Escritura, sin forzar los textos ni excluir ninguno de ellos, asumiendo la perspectiva concreta de la narración de su historia de peregrina en la fe y de primera discípula del Señor. De este modo también su figura de mujer y la densidad de su experiencia humana adquieren un nuevo relieve, en correspondencia con la sensibilidad antropológica de la renovación teológica de nuestro tiempo. Esta profunda atención al dato bíblico y a la concreción narrativa y existencial, junto con el esfuerzo por evitar títulos y expresiones problemáticas para las otras tradiciones cristianas -como por ejemplo los de 'corredentora' o 'reparadora'- revela la dimensión ecuménica del texto conciliar. Finalmente este texto parece inspirarse en una marcada intención pastoral, que intenta presentar eficazmente a la Virgen Madre como tipo de la Iglesia y modelo para su vida de fe y su acción de caridad y de testimonio. Por el conjunto de todas estas características, la propuesta del concilio demuestra eficazmente cómo un tratado teológicamente responsable sobre María no puede prescindir de su inserción en la totalidad del misterio cristiano, entendido en el sentido bíblico-patristico de la economía divina, del designio salvífico del Padre que llega a realizarse en la historia de los hombres mediante las misiones del Hijo y del Espíritu. En este sentido es significativo el hecho de que el capítulo VIII de la *Lumen Gentium* se abra y se cierre con una referencia trinitaria (cf. LG 52 y 69)" (*Ib.*, 40s).

² *Op. cit.*, 39-41. La cita final la toma Forte de R. Laurentin.

³ "La finalidad de la *Marialis cultus* es favorecer el incremento del culto a la Madre del Señor en la línea del mensaje conciliar (especialmente de LG 67): el culto mariano queda adecuadamente situado en la liturgia, donde la memoria de María va estrechamente unida a la celebración de los misterios del Hijo (MC 2-15). A continuación, la Virgen es presentada como modelo de la actitud espiritual con que la Iglesia celebra y vive los divinos misterios (MC 16-23). Con vistas a la renovación de la piedad mariana, la intervención de Pablo VI resalta la nota trinitaria, cristológica y eclesial del culto a María (cf. MC 25-28) y las orientaciones bíblica, litúrgica, ecuménica y antropológica en que tiene que inspirarse (cf. MC 29-39), dando algunas indicaciones sobre los ejercicios piadosos (cf. MC 40-45) y remachando el valor teológico y pastoral de la piedad mariana, con una especial sensibilidad por las inquietudes del hombre contemporáneo (cf. MC 56-58). En la reanudación de la perspectiva conciliar sobre la inserción de la figura de la Virgen Madre en la totalidad del misterio de Cristo y de la Iglesia, esta atención a la antropología es el aspecto que encierra mayor novedad en el documento (cf. especialmente MC 34-37)" (Forte, *op. cit.* 41).

⁴ "La *Redemptoris Mater* constituye más bien una nueva meditación de todo el mensaje del capítulo VIII de *Lumen gentium* en clave teológico-espiritual, con una fuerte impregnación bíblica: su estructura se relaciona con la del texto conciliar, presentando primero a María en el misterio de Cristo (cf. RM 7-24) y luego en el centro de la Iglesia en camino (cf. RM 25-38) para subrayar finalmente su mediación maternal (cf. RM 38-50). La novedad respecto al concilio radica en la fuerte insistencia en la dimensión histórica: no sólo se capta a María en su itinerario de fe (en línea con LG 58: 'avanzó en la peregrinación de la fe y mantuvo fielmente su unión con el Hijo hasta la cruz' [cf. RM 2]), acentuando sus caracteres de 'noche' y de *kenosis* (cf. RM 17 y 18), sino que se le ve además presente de forma 'activa y ejemplar' (cf. RM 1) en el camino histórico de la Iglesia (cf. RM 47). A la luz de esta presencia activa -basada en la relación de la Madre con el Hijo y en la acción del Espíritu Santo- se comprende la idea de la mediación maternal de María (cf. RM 38s), subordinada ciertamente a la única mediación de Cristo, aunque sin embargo especial y extraordinaria (cf. RM 38). Esta estrecha relación entre María y la Iglesia se sitúa finalmente en el gran horizonte de la historia, acentuando su carácter dramático (cf. RM 11 y 52) y su perenne dinamismo (cf. RM 25). El mismo vínculo tan estrecho entre el mensaje y la vivencia espiritual (cf., por ejemplo, el RM 48) revela la sensibilidad histórico-salvífica de la encíclica. De este modo, se llega a subrayar con términos todavía más densamente histórico-concretos la inserción de María en la totalidad del misterio cristiano." (Forte, *op. cit.*, 41s). María acompaña nuestra peregrinación en la fe. El Pueblo de Dios encuentra en ella la consolidación de la propia fe (cf. RM 28; véase *Ib.*, 25-27).

a) **María Madre de Dios**

En mariología la verdad primera y fundamental es la maternidad divina. Es madre del hombre Jesucristo como cualquier otra mujer es madre del hijo que engendra. En este caso único de maternidad virginal, la célula maternal se transforma en un nuevo ser, no por fusión con un elemento masculino, sino por una especial acción divina.¹ Eso se atribuye al Espíritu Santo, como dice el credo niceno-constantinopolitano (Dz 86; DS 150). Desde el momento en que es humano es porque está animado de alma racional.² El que pudo crear al hombre en un comienzo, también pudo hacer este nuevo comienzo.

Nestorio pensó que María era madre del hombre, de su naturaleza humana, madre de ese hombre asumido por el Verbo. El concilio de Efeso (431)³ proclama que es Madre de Dios. Lo que Nestorio no vio claro es que madre se dice respecto a la persona del hijo (y no directamente respecto a su naturaleza). Y la persona en Jesús es una, y es el Verbo Dios que tomó carne. En forma más completa decimos que es Madre de Dios en cuanto hombre (de ninguna manera en cuanto Dios). Como dirá el concilio de Calcedonia (451): "engendrado del Padre antes de los siglos, mas en los últimos días el mismo, por nosotros y por nuestra salvación, engendrado de María la Virgen la Madre de Dios según la humanidad" (Dz 148; DS 301). La piedad cristiana ama las fórmulas de comunicación de propiedades (atribuir lo divino al hombre y lo humano a Dios), similares a Madre de Dios, porque expresan la unidad de Cristo y el misterio de la Encarnación. Antes de este concilio, como hemos visto, ya se usaba esta expresión; más aún, desde el comienzo se había hablado de que el Hijo de Dios había nacido de mujer (cf. Ga 4,4; véase Lc 1, 35), lo que equivaldría a este título. Pero Nestorio, en ese momento de la historia en que se había extendido este título, cayó en la cuenta de lo escandaloso que era él: es el escándalo del misterio de la Encarnación.

Aclaremos algunos conceptos. No hubo primero la producción de un hombre y después la asunción de éste por el Verbo de Dios. Así, contra Nestorio, decimos que Dios no vino a un hombre. Como dice Agustín⁴, "por la misma asunción es creado". La naturaleza humana de Jesús no había sido engendrada aparte (primero), sino que recibe su existencia en la persona del Verbo y sólo subsiste en ella. De lo contrario, la unión no sería substancial.⁵ Por tanto, la concepción de María equivale a la Encarnación. Es decir, el Verbo asume su naturaleza humana en el mismo instante de su concepción.

Veamos algunos otros alcances de esta maternidad. La maternidad divina, teniendo como término propio la persona del Verbo encarnado, es una imagen de la generación eterna, de la Paternidad por excelencia. Y como el Verbo de Dios tiene dos naturalezas, así también tiene dos nacimientos, lo que quiere decir que es Hijo de María como lo es de Dios. Ser madre verdadera es un acto no sólo físico, sino de toda la persona que es madre. La participación espiritual de María en su maternidad que es divina, incluye cierta oscura fe en su Hijo. María estaba predestinada a ser madre de Dios, lo que obviamente incluye (y sobrepasa), también a la gracia y a la gloria.

¹ Esta no aporta ningún elemento material nuevo.

² Para Tomás, la creación del alma de Jesús en el instante mismo de la concepción era un privilegio, porque en el resto de los hombres, según pensaba él, el embrión tenía una fase de desarrollo vegetativo y después una animal, antes de recibir el alma espiritual. Contra el 'origenismo', el Magisterio había afirmado que ni el alma de Cristo existió antes de la Encarnación, ni el cuerpo (Dz 204; 205; DS 404; 405).

³ Dz 111a; 113; DS 251; 252. Véase Dz 148; 218; DS 301; 427.

⁴ C. *serm Ar* 8, PL 42, 688.

⁵ Dz 260s; DS 507s. En la substancial diferencia de ambas naturalezas.

Dice Nicolas¹: "La persona del Verbo llega a ser su Hijo por un acto cuya iniciativa es de él y que es la Encarnación, el don de sí mismo a una mujer para hacerla su madre. Ser madre de Jesús es dar a la Persona del Verbo, ya existente, la naturaleza humana. Para definir una tal relación, Scheeben hablaba de 'esponsalidad', de maternidad sponsal'. En efecto, hay ahí un contrato, un consentimiento mutuo de persona a persona, que trata sobre la puesta en común, verdaderamente total, de todo el ser y de toda la vida. El estado de alma que corresponde a una tal maternidad es más que propiamente maternal. Por otro lado, Tomás ya había hablado del consentimiento de María como teniendo algo nupcial: 'María representa a todo el género humano en este matrimonio entre la naturaleza humana y la naturaleza divina, en el que consiste la Encarnación'. Es evidente que si María representa la humanidad, la Iglesia esposa de Cristo, es recibiendo ante todo y primeramente en ella, el don total y eterno de la Persona del Verbo que se hace hombre."²

María recibe el gran don de la maternidad divina, al Verbo como su Hijo. Es amada más que toda otra creatura, porque con este don es elevada por sobre todas ellas, por sobre el orden de la gracia ordinaria, al mismo orden de la Encarnación desde donde fluye toda gracia al mundo. Esta maternidad conviene que sea virginal, para significar, entre otras cosas, que el principio de vida, que es Cristo, trasciende el orden a las generaciones y muertes humanas³, para expresar la donación total de María, implicada en su alianza con la persona del Hijo, en su entrega a él.

La mediación⁴ de María no consistió solamente en engendrar a Jesús. No se puede disociar el consentimiento de María en la Encarnación (respecto al mesías salvador) de su consentimiento respecto a la salvación de los hombres.⁵ Su asociación con el Verbo en la misma realización de la Encarnación, se continúa naturalmente en la efectuación de la obra, por la que el Verbo se encarna. El estado de 'socia' (cf. LG 8, 61) sería parte esencial de la

¹ *Op. cit.*, 85.

² Este autor comenta más adelante (*Ib.*, p. 86 n. 4): "En cuanto esposa quiere decir 'socia' y una 'ayuda semejante a sí mismo', esto se verifica más formalmente cuando se trata de la relación de María al Verbo que cuando se trata de la relación a las otras dos personas de la Trinidad... Se atribuye la Encarnación al Espíritu Santo, porque es el Amor, que es el motivo de la Encarnación. Pero se atribuye al Hijo no sólo porque es el principio activo, sino al mismo tiempo el término y, por consiguiente, él es el mismo que es dado en la Encarnación. Y es a quien María recibe y a quien consiente. Con todo, lo que resulta es que el conflicto de analogías entre madre y esposa ha hecho justamente dejar a un lado el término 'esposa del Verbo'."

³ Es la muerte del hombre la que hace necesaria las generaciones.

⁴ Según Tomás (III, 26, 1), la idea de mediación sólo se realiza en plenitud en Cristo. El reúne en sí mismo la humanidad y la divinidad. Sólo por él y por sus actos se realiza la unión 'perfective' de los hombres con Dios. Todos los otros tipos de mediación, o bien son dispositivos, en cuanto producen una disposición previa a la unión con Dios, que se realiza finalmente en Jesucristo; o bien ministeriales, en cuanto aplican a los hombres en el tiempo y en el espacio, como mediante un instrumento, la misma mediación de Jesús. Por tanto, toda otra mediación diferente a la de Cristo, es imperfecta y dependiente de la de Cristo, cuya unicidad e inmediatez resplandece a través de la multiplicidad misma de los intermediarios de los que se sirve. Pero, entre estas mediaciones dependientes, que como conjunto armónico constituyen la mediación de la Iglesia, la de María es del todo primera y aparte. Mientras la Iglesia y sus miembros sirven para aplicar a los hombres la obra de salvación, María coopera a su misma realización. A esto se debe también el que ella tenga un rol permanente y primero en la dispensación de la gracia de Cristo.

⁵ María responde a nombre de toda la humanidad. Dice Bernardo: "También nosotros, los condenados infelizmente a muerte por la divina sentencia, esperamos, Señora, esta palabra de misericordia. Se pone entre tus manos el precio de nuestra salvación... Esto te suplica, oh piadosa Virgen, el triste Adán, desterrado del paraíso con toda su miserable posteridad... Esto mismo te pide el mundo todo, postrado a tus pies... De tu palabra depende el consuelo de los miserables, la redención de los cautivos, la libertad de los condenados, la salvación, finalmente, de todos los hijos de Adán, de todo su linaje." (*Hom* 4, 8s). Según numerosos teólogos, en la Encarnación Dios estaría respondiendo a la plegaria de la Virgen por la salvación del mundo.

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

maternidad de María. Ella es la nueva Eva¹ del nuevo Adán que es Cristo, la ayuda semejante a él, eternamente asociada a su ser y a su destino de hombre-Dios.² Dice el concilio Vaticano II: "Así María, hija de Adán, dando su consentimiento a la palabra divina, fue hecha Madre de Jesús, y abrazando la voluntad salvífica de Dios con todo el corazón y sin ningún retardo por el pecado, se consagró totalmente a sí misma cual esclava del Señor a la persona y obra de su Hijo, sirviendo al misterio de la redención bajo él y con él. Con razón, pues, los Santos Padres estiman que María no sólo fue utilizada pasivamente por Dios, sino que, por la libre fe y obediencia fue cooperadora de la salvación humana."³ "La unión de María con el Hijo en la obra de la salvación se manifiesta desde el momento de la concepción virginal de Cristo hasta su muerte..."⁴ "Así también la Bienaventurada Virgen avanzó en la peregrinación de la fe y mantuvo fielmente la unión con su Hijo hasta la cruz, en donde, no sin designio divino, se mantuvo de pie (cf. Jn 19, 25), se condolió vehemente con su Unigénito y se asoció con disposición maternal a su sacrificio, consintiendo con amor en la inmolación de la víctima engendrada por ella, y, por fin, fue dada como madre al discípulo por el mismo Cristo Jesús, moribundo en la cruz..."⁵ "Pero el oficio materno de María respecto a los hombres de ninguna manera oscurece ni disminuye esta única mediación de Cristo, sino que muestra su fuerza. Pues todo el influjo salvífico de la Bienaventurada Virgen en favor de los hombres no nace de una necesidad objetiva sino del beneplácito divino y fluye de la superabundancia de los méritos de Cristo, se apoya en su mediación, de ella depende totalmente y de la misma saca toda su fuerza; y lejos de impedirla, fomenta la unión inmediata de los creyentes con Cristo."⁶

¹ "Por eso no pocos Padres antiguos... comparándola con Eva, llaman a María 'Madre de los vivientes', y afirman con mayor frecuencia: 'la muerte vino por Eva, por María la vida'" (LG 56). La idea de la nueva Eva explica en toda profundidad el título de 'socia' y de madre, que expresan su acción respecto a nosotros. Respecto a que sea nueva Eva, se puede dar dos explicaciones: una que hace de María la recapitulación de todo el destino de Eva; otra que se limita a ver en María la antítesis del papel que tuvo Eva en la caída. El Vaticano II (LG 8, 56), sin excluir la primera, sólo se funda en la segunda, siguiendo más literalmente a Ireneo.

² Esto también muestra cómo se realiza en María la plenitud de la idea divina sobre la mujer.

³ LG 8, 56.

⁴ *Ib.*, 8, 57. Continúa este oficio salvador con su intercesión actual, protegiéndonos maternalmente desde el cielo.

⁵ *Ib.*, 8, 58. No puede estar en la cruz sino en un espíritu de consentimiento, como en la Encarnación. Algunos teólogos piensan que en la cruz María fue socia del Redentor por cierto mérito 'de congruo' (conveniencia), porque Cristo habría querido asociarla al valor infinito de su mérito 'de condigno'. Pero en ese caso, la caridad de María, que es la que daría valor meritorio, como socia, a su compasión y ofrenda, le sería dada y merecida, a su vez, por Cristo. El Vaticano II sólo habla de participación en el sacrificio de Cristo, sin hacer alusión a 'mérito'.

⁶ LG 8, 60. "Porque ninguna creatura puede compararse jamás con el Verbo encarnado y Redentor; pero así como el sacerdocio de Cristo es participado de varias maneras, tanto por los ministros como por el pueblo fiel, y así como la única bondad de Dios se difunde realmente de modos diversos en las creaturas, así también la única mediación del Redentor no excluye, sino que suscita en sus creaturas una variada cooperación que participa de la única fuente. Pero la Iglesia no duda en profesar este oficio subordinado de María y lo experimenta continuamente y lo recomienda al corazón de los fieles, para que, apoyados en esta protección materna, adhieran más íntimamente al Mediador y Salvador." (LG 8, 62). Dice Juan Pablo II en RM 38: "Efectivamente, la mediación de María *está íntimamente unida a su maternidad* y posee un carácter específicamente materno que la distingue del de las demás criaturas que, de un modo diverso y siempre subordinado, participan de la única mediación de Cristo, siendo también la suya mediación participada (cf. la fórmula de mediadora 'con el Mediador' de S. Bernardo, *In Dominica infra oct. Assumptionis Sermo*, 2: *S. Bernardi Opera* V, 1968, 263. María como puro espejo remite al Hijo toda gloria y honor que recibe: Id., *In Nativitate B. Mariae Sermo De aquaeductu*, 12, ed. cit., 283)." Y después añade el Papa (*Ib.*, 39): "La maternidad de María, impregnada profundamente por la actitud esponsal de 'esclava del Señor', constituye la dimensión primera y fundamental de aquella mediación que la Iglesia confiesa y proclama respecto a ella..."

El Magisterio ha sido muy cauto en el uso del título 'corredentora'. Dice C. I. González *María Evangelizada y Evangelizadora. Mariología* (CELAM), Bogotá 1989, p. 358: "En general puede decirse que a partir de Pío XII, el

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

María, por ser madre de Cristo nuestra cabeza, por su especialísima cooperación en nuestra salvación, por su constante intercesión, también es nuestra madre espiritual.¹ Madre de Dios y madre de los hombres.² "Concibiendo a Cristo, engendrándolo, alimentándolo, presentándolo en el templo al Padre, padeciendo con su Hijo mientras él moría en la cruz, cooperó en forma del todo singular a la obra del Salvador, por la obediencia, la fe, la esperanza y la encendida caridad, para restaurar la vida sobrenatural de las almas. Por tal motivo es nuestra madre en el orden de la gracia."³ "Más aún es madre de los miembros (de Cristo)... , porque cooperó con su caridad a que naciesen en la Iglesia los fieles, que son miembros de aquella cabeza."⁴ Por lo que también es saludada como miembro sobreeminente y del todo singular de la Iglesia y como su prototipo y modelo destacadísimo en la fe y caridad, a quien la Iglesia católica, enseñada por el Espíritu Santo, la honra como madre amantísima con afecto de piedad filial."⁵ Así Pablo VI la proclamó: Madre de la Iglesia.⁶

María es figura y modelo de la Iglesia⁷, como Madre y Virgen⁸, como esposa y socia⁹, como mediadora, como inmaculada y llena de gracia, como orante¹⁰, como Iglesia

Magisterio de la Iglesia suele preferir las expresiones 'socia del Redentor', 'colaboradora de la Redención', y otras equivalentes". El concilio fue también cauteloso en el uso del título 'mediadora' (Cf. *Ib.*, 365-368).

¹ Dice Semmelroth (en Müller, *op. cit.*, p 519 n. 16): "Lo característico de la gracia redentora de Cristo es que eleva a los hombres a la participación en el ser y en el obrar divino-humano del Redentor. La gracia que el redimido recibe de Cristo se convierte a su vez en manantial de gracia para el otro de quien él es solidario. Esto adquiere en María un carácter modélico. Por eso, a la que recibió de manera tan señalada a la fuente de toda vida no puede menos de serle propia una maternidad espiritual sobre todos los otros miembros de la Iglesia."

² Esto expresa todo lo que ella es. El título 'madre de los hombres' sólo tomará una consistencia clara en la Iglesia a partir del s. IX. Cf. Jn 19, 26s.

³ LG 8, 61. Y continúa en el núm 62: "Y esta maternidad de María en la economía de la gracia perdura sin cesar, desde el consentimiento que fielmente dio en la Encarnación y que mantuvo sin vacilación bajo la cruz, hasta la consumación perpetua de todos los elegidos. Porque asunta en los cielos no dejó este oficio salvador sino que, con su múltiple intercesión, continúa alcanzándonos los dones de salvación eterna." "María, que desde el principio se había entregado sin reservas a la persona y obra de su Hijo, no podía dejar de volcar sobre la Iglesia esta entrega suya materna. Después de la ascensión del Hijo, su maternidad permanece en la Iglesia como mediación materna; intercediendo por todos sus hijos, la madre coopera en la acción salvífica del Hijo, Redentor del mundo." (RM 40).

⁴ Agustín, *De s. virginitate* 6, PL 40, 399.

⁵ LG 8, 53.

⁶ "Así, pues, para gloria de la Virgen y consuelo nuestro, Nos proclamamos a María Santísima Madre de la Iglesia, es decir, Madre de todo el pueblo de Dios, tanto de los fieles como de los pastores que la llaman madre amorosa, y queremos que de ahora en adelante sea honrada e invocada por todo el pueblo cristiano con este gratísimo título" (*Discurso en la clausura de la tercera etapa del concilio*, núm 25, 21 XI 1964).

⁷ La relación entre María y la Iglesia ya está insinuada en el evangelio de la infancia de Lc, donde se presenta a María con términos que en el A. T. se refieren al pueblo de Israel, en Ap 12, etc. Esta relación fue rica desde el tiempo de los Padres. Pablo VI expresará al comentar las relaciones entre María y la Iglesia en LG: "En verdad, la realidad de la Iglesia no se agota en su estructura jerárquica, en su liturgia, en sus sacramentos ni en sus ordenanzas jurídicas. Su esencia íntima, la principal fuente de su eficacia santificadora, ha de buscarse en su mística unión con Cristo; unión que no podemos pensarla separada de aquella que es la Madre del Verbo encarnado y que Cristo mismo quiso tan íntimamente unida a sí para nuestra salvación. Así ha de encuadrarse en la visión de la Iglesia la contemplación amorosa de las maravillas que Dios ha obrado en su santa Madre. Y el conocimiento de la verdadera doctrina católica sobre María será siempre la llave de la exacta comprensión del misterio de Cristo y de la Iglesia." (*Discurso en la clausura del tercera etapa del concilio*, 21 XI 1964, núm 23).

⁸ Según el *Documento de Puebla* (núm. 294), "la virginidad maternal de María conjuga en el misterio de la Iglesia esas dos realidades: toda de Cristo y con El, toda servidora de los hombres."

⁹ En la Encarnación y en la cruz toda la Iglesia está en su persona.

¹⁰ Pablo VI en *Marialis cultus* habla también de Virgen oyente (núm 17) y oferente (núm 20).

triumfante¹, como predestinada. El misterio eclesial y el misterio mariano se reúnen en una realidad más profunda: el designio de Dios de asociar a la creatura en la obra de la salvación y divinización.² "La Madre de Dios es tipo de la Iglesia, como ya enseñaba S. Ambrosio, a saber, en el orden de la fe, de la caridad y de la perfecta unión con Cristo. Porque en el misterio de la Iglesia, que con derecho también es llamada madre y virgen, la Bienaventurada Virgen María la precedió, mostrando en forma eminente y singular el modelo de la virgen y de la madre."³ Pero los privilegios de María y su rol muy especial no quitan de que sea parte de la Iglesia en su integridad: "porción máxima, porción óptima, porción principal y más selecta"⁴ La Iglesia en la santísima Virgen ya llegó a la perfección.⁵

b) **María siempre virgen.**

Se afirma la virginidad de María antes del parto, en el parto y después del parto, es decir: siempre. La virginidad antes del parto, en la concepción de Jesús, es claramente afirmada por Mt y Lc.⁶ Es el Espíritu el que vendrá sobre María y el poder del Altísimo la cubrirá con su sombra. Esto último hace referencia a las manifestaciones de la presencia de Dios en la nube, en el A. T.⁷ Por eso lo nacido será llamado santo, Hijo de Dios. Mt ve en esto el cumplimiento de la profecía de Is 7, 14. Que Jesús nació de una virgen, ha sido profesado por toda la tradición de la Iglesia y así aparece en casi todos los Credos: "nació de María virgen y del (por el) Espíritu Santo".⁸ Como ya vimos, el nacimiento de una virgen era muy conveniente para significar que es Hijo de Dios (cf. Jn 1, 13s) en sentido estricto. Así el mismo es nacido del Padre desde antes de los siglos y, en los últimos tiempos, de María la Virgen, según la fórmula del concilio de Calcedonia (cf. Dz 148; DS 301). Y dos nacimientos significan dos naturalezas del único hijo de Dios hecho hombre. El que desde siempre existió sin carne, pasó, y para siempre, a existir en carne gracias al seno de una virgen. En resumen, convenía que no hubiera una paternidad humana que hiciera sombra a la paternidad divina en aquel que era el hijo natural de Dios. Por otro lado, el nacimiento virginal señala su proveniencia directa del Creador como nuevo comienzo y cabeza de la raza humana hundida en el pecado, como segundo Adán.⁹ Dios envió a su Hijo, nacido de mujer (cf. Ga 4, 4s): por un lado es el nuevo comienzo, el santo¹⁰ y el justo¹, el sin pecado², el que

¹ "Imagen y principio de la Iglesia que ha de ser consumada en el siglo futuro" (LG 8, 68).

² Este parece ser el punto más importante en el diálogo con el protestantismo.

³ LG 8, 63.

⁴ Pablo VI, *Ib.*, 22, citando a Ruperto, *In Ap I*, VII, 12, PL 169, 10, 134. Aun su maternidad no la une a Cristo, si no es acompañada por la gracia que la espiritualiza. Y es por esta misma gracia, recibida con anticipación en vista de la Encarnación, que ella puede consentir a la venida del Verbo en la carne y después a su sacrificio. Ella es la primera de los rescatados, estando "unida en la estirpe de Adán con todos los hombres que han de ser salvados" (LG 8, 53).

⁵ Cf. LG 8, 65.

⁶ Cf. p. e. Mt 1, 18.25; Lc 1, 34.

⁷ Cf. Ex 13, 21s; 14, 19s.24; 16, 10; 19, 16-19; 20, 18.21; 24, 15-18; 33, 9s; 40, 34-38; Nm 9, 15ss; Dt 1, 33; 4, 11; 5, 22; 1R 8, 10; Is 6, 3-5; 4, 5; Ez 10, 3s; 2Cr 5, 13s; Ne 9, 12; Sal 18, 8ss; 78, 14; 105, 39; 2M 2, 8. Véase Lc 9, 34; Ap 15, 8.

⁸ Cf. p. e. el Símbolo de los Apóstoles y el credo niceno constantinopolitano (Dz 86; DS 150).

⁹ Cf. Rm 5, 12-21; 1Co 15, 20-22.45-49. Cristo es el hombre nuevo, a imagen de Dios (2Co 4, 4; Col 1, 15). Véase Col 3, 10. Dice Forte (*op. cit.*, 200s) citando a de La Potterie: "La acción del Espíritu Santo en María es un acto creador y no un acto conyugal, procreador. Pues bien, si es un acto creador, significa una repetición del comienzo primordial de toda la historia humana. Es un nuevo comenzar de la creación, un retorno al tiempo anterior a la caída del pecado."

¹⁰ Mc 1, 24par; Lc 1, 35; Jn 6, 69; Hch 2, 27; 3, 14; 4, 27.30; 13, 35; Hb 7, 26; Ap 3, 7.

nos diviniza haciéndonos hijos adoptivos de Dios; y, por otro lado, es uno de nosotros, de nuestra raza que tomó de mujer.

La tradición de la Iglesia llega hasta decir que el dar a luz a Jesús se realizó sin los dolores prometidos a la mujer después del pecado y aun sin que fuera roto el signo material de la virginidad. La virginidad física, por supuesto, sólo es un signo, un símbolo del estado de consagración a Dios, y los Padres la afirmaron en cuanto ella manifiesta sensiblemente la virginidad perpetua de María. Esta tradición, pese a algunos testigos contrarios como Tertuliano³, entró en el magisterio ordinario de la Iglesia.⁴ Según Nicolas⁵, el sentido profundo es afirmar una virginidad absoluta, perfecta, cuyo garante celoso es el mismo Dios. González⁶ dedica un apéndice al sentido de la virginidad en el parto. Según él, en este caso el contenido de la fe es la virginidad perpetua de María.⁷ Según Müller⁸, "la teología se encuentra, pues, ante la necesidad de hacer compatibles un verdadero parto físico y un nacimiento exento de la maldición de Eva." Dice Forte⁹: "La virginidad 'antes del parto', es decir en la concepción milagrosa de Jesús por obra del Espíritu Santo, estuvo siempre unida -por una parte a través de una deducción dogmática y por otra bajo el impulso de la búsqueda de un modelo ético- a la 'virginidad en el parto' y 'después del parto'. La fe relativa al 'nacimiento virginal', más que interesarse por las circunstancias fisiológicas del nacimiento de Jesús, quiso expresar ya desde sus comienzos el carácter sobrenatural de este acontecimiento, la presencia en él de la luz y de la fuerza pascuales (no es una casualidad que el nacimiento del niño del seno de María y el paso del Resucitado a través de las

¹ Mt 27, 19; Lc 23, 47; Hch 3, 14; 7, 52; 22, 14; 1P 3, 18; 1Jn 2,1; 3, 7.

² 2Co 5, 21; Hb 4, 15; 7, 26; 1P 2, 22; 1Jn 3,5. Véase Jn 8, 46.

³ Estaba preocupado de afirmar un nacimiento real, excluyendo todo docetismo (apariencia).

⁴ La virginidad en el parto, no ha sido objeto de una definición directa del Magisterio. Después del s. V no hay ninguna voz discordante en la tradición; es afirmada en las liturgias. El Papa León (†449) escribe: "Concebido por el Espíritu Santo dentro del útero de María Virgen, quien lo da a luz conservada su virginidad, al modo como lo concibió conservada su virginidad" (DS 291). El concilio Lateranense del 649 afirma: "Si alguno no confiesa... que la santa Madre de Dios y siempre virgen e inmaculada María... concibió por el Espíritu Santo sin simiente y engendró sin corrupción, permaneciendo ella, aun después del parto, en su virginidad indisoluble, sea condenado" (Dz 256; DS 503). Pablo IV en 1555 escriben contra los que afirman que "la misma beatísima Virgen María no permaneció en la integridad de la virginidad, a saber antes del parto, en el parto y perpetuamente después del parto" (Dz 993; DS 1880). En la bula *Munificentissimus*, Pío XII en 1950 establece la realidad física de la asunción, entre otras cosas, a partir del milagro físico de la integridad virginal (AAS 42(1950)759ss).

⁵ *Op. cit.*, 79.

⁶ *Op. cit.*, 423-435.

⁷ ¿Debe afirmarse obligatoriamente que la 'virginidad en el parto' incluya el hecho de que María no sufrió mengua en su integridad física (en el sentido de los efectos biológicos normales en la mujer que da a luz, como rotura del himen, efusión de sangre, etc.)? No se toca, en absoluto, la dedicación total de María (en el sentido de la consagración íntegra de su persona) sólo al Señor y a la obra mesiánica de su Hijo." (*Ib.*, 426). Este autor da las razones a favor y en contra. Analiza también el sentido de la declaración del concilio Lateranense. Respecto a la posición de los teólogos dice González (*Ib.*, 432): "Distaba mucho de ser unánime. Sin embargo me ha aparecido que muchos de los más destacados actualmente, se inclinan por afirmar que, hasta donde podemos conocer en el desarrollo doctrinal con que contamos en este momento, no parece que la interpretación teológica de la 'virginidad en el parto' como el no sufrir María los efectos naturales del dar a luz, esté contenida en la revelación y enseñada como verdad de fe obligante por parte de la Iglesia." Tomás, que afirma los no dolores y la no rotura del himen en el parto de María (III, 35, 6), dice, en general, que una mujer no pierde la virginidad por un accidente de otro tipo respecto a la integridad de la carne, como tampoco porque se destruya una mano o un pie (II Ilae, 152, 1 ad 3).

⁸ *Op. cit.*, 477. "El nacimiento de Jesús fue un proceso milagroso en el sentido de que la integridad de su madre se vio libre de la maldición" (*Ib.*, 478).

⁹ *Op. cit.*, 126.

paredes del cenáculo aparezcan con frecuencia comparados entre sí bajo la pluma de los Padres: Jerónimo, Ambrosio, Agustín, Gregorio Magno, Hilario, etc.).¹ "La 'virginidad en el parto', por consiguiente, es un aspecto del misterio de la concepción virginal; lo atestiguan desde el principio las relaciones que se pueden señalar entre el relato del nacimiento de Jesús en Lc 2, 8-20 y el de los sucesos pascuales. El 'parto virginal' debe considerarse como el acontecimiento en que Dios se hizo visible al mundo de forma humana por primera vez, así como, más allá de los dolores de la pasión y de la muerte en cruz, el Señor se manifestó a los hombres en la gloria de la resurrección; así es como, al nacer, el Hijo, 'lejos de menoscabar, consagró su integridad virginal (de la Madre)'.² El parto de la Virgen no es sino el acontecimiento escatológico del nacimiento del Hijo de Dios en carne humana."³

La virginidad de María después del parto, se refiere al carácter personal y a la dimensión espiritual del rol de María en la Encarnación. Desde que se la combatió en el s. IV⁴ llegó a ser explícita en la conciencia de la Iglesia. Los apelativos como 'Virgen', 'Santa Virgen', 'Siempre Virgen', lo implican. Han sido aceptadas como expresión de la fe de la Iglesia. Cf. p. e. Dz 13; 214; DS 44; 422. A la piedad cristiana le parecería inconcebible que la que fue madre del Verbo encarnado haya vuelto a ser madre, no se haya conservado virgen por el resto de su vida. Le parecería indecoroso con Dios, a quien estaba consagrada. Además ve en ella el modelo sublime de la virginidad cristiana como fecunda consagración a Dios. De su deseo de virginidad ve indicación en la pregunta de María al ángel (Lc 1, 34). El hecho de que el discípulo amado la reciba en su casa (Jn 19, 26s) daría a entender que no tenía otros hijos. El hecho de que se hable de hermanos de Jesús⁵ no presenta un problema especial, porque el uso del término 'hermano' era más amplio.⁶ Menor problema todavía, ofrece la palabra 'primogénito'⁷ dicha del nacimiento de Jesús (Lc 2, 7) o Mt 1, 25.

c) La santidad de María y la Inmaculada Concepción.

¹ Y prosigue Forte (*Ib.*, 126s): "En este sentido, el 'nacimiento virginal' guarda una relación directa con la concepción virginal y con la divina maternidad: al modo milagroso de la concepción corresponde el modo milagroso del parto; lo que fue una pascua anticipada en el seno de la Virgen, lo fue igualmente en el parto de la Madre. 'En la antigua Iglesia el 'cómo' del hecho del parto no fue examinado hasta el fondo, sino que fue considerado como simple continuación de la acción divina con ocasión de la concepción y rodeado de admirada veneración" (cita de Söll)... 'Y quedó oculta al príncipe de este mundo la virginidad de María y el parto de ella, del mismo modo que la muerte del Señor: tres misterios sonoros que se cumplieron en el silencio de Dios' (Ignacio de Antioquía, *Ef*, 19, 1)." Y en p. 186 afirma este mismo autor: "Es lo que nos hace comprender la doctrina que se fue determinando sucesivamente de la 'virginidad en el parto' que, sin intentar referirse a unos detalles biológicos fuera del interés de la fe, desea transmitir el asombro frente a una maternidad virginal, que es signo de lo que solamente Dios puede realizar: el nacimiento del Hijo eterno en la historia de los hombres. Lo que se excluye de María no es por tanto el dolor, que puede ir unido naturalmente a los procesos biológicos de la maternidad, sino aquella forma de dolor que no se integra profundamente en la experiencia de la gracia ni se vive en la aceptación asombrada y adoradora de los designios inescrutables del Señor."

² "LG 57; con este texto 'el concilio ha mostrado que no quería condenar la tesis del parto normal y que dejaba a los teólogos la libertad de discutir sobre el modo de nacimiento, con tal que se siguiera reconociendo la integridad virginal de María" (la nota es del texto de Forte, citando a Galot).

³ Forte, *Ib.*, 127.

⁴ Como ya vimos, Ambrosio y Jerónimo reaccionaron contra Helvidio, Joviniano y Bonoso.

⁵ Mc 3, 31par; 6, 3par; Jn 2, 12; 7, 3.5.10; Hch 1, 14; 1Co 9, 5; Ga 1, 19.

⁶ Cf. Gn 13, 8; 14, 16; 29, 15; Lv 10, 4; 1Cr 23, 22. Entre los hermanos de Jesús son nombrados Santiago y José (Mc 6, 3par). En la pasión y resurrección aparece una María, madre de Santiago y José (Mc 15, 40par.47par; 16, 1par), al parecer distinta de la madre de Jesús,

⁷ No necesariamente debía haber un segundo hijo.

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

La gran gracia de María (cf. Lc 1, 28.49) es la maternidad divina.¹ Pero la maternidad, para ser integralmente humana, no es sólo física sino que también es espiritual. Es la fe, el amor, la actitud del alma de María, etc. "Bienaventurada la que ha creído" (Lc 1, 45). Así la vulgata latina tradujo Lc 1, 28 como 'llena de gracia'. María no podía conocer realmente a su Hijo y amarlo, sino estaba elevada por la gracia sobrenatural.² Para ser Madre de Dios se suponía su divinización. María es la más cercana a la humanidad de Cristo por la que Dios produce toda la gracia. Por eso, es la primera en la gracia.³ Los cristianos ven en María Santísima el arquetipo y dechado de toda santidad. Dice el concilio⁴: "En efecto, la Virgen María, que, según el anuncio del ángel, recibió al Verbo de Dios en su corazón y en su cuerpo y dio la Vida al mundo, es conocida y honrada como verdadera Madre del Dios y Redentor. Redimida de un modo más sublime en atención a los méritos de su Hijo y a El unida con estrecho e indisoluble vínculo, está enriquecida con este sumo oficio y dignidad de ser la Madre de Dios Hijo y, por tanto, hija predilecta del Padre y sagrario del Espíritu Santo. Con este eximio don de gracia antecede por mucho a todas las otras creaturas celestes y terrestres." "Por eso no es extraño que entre los Santos Padres se hiciera usual llamarla toda santa e inmune de toda mancha de pecado, como plasmada y hecha nueva creatura por el Espíritu Santo. Enriquecida desde el primer instante de su concepción con esplendores de santidad del todo singular, la Virgen Nazarena es saludada por el ángel anunciador, por mandato de Dios, como llena de gracia (cf. Lc 1, 28)..."⁵

¹ "La plenitud de la gracia es más bien el fruto interior y necesario de la maternidad, puesto que ésta significa la incorporación a Cristo" (Müller, *op. cit.*, 439).

² Comenta Nicolas (*op. cit.*, 89): "Por su maternidad María está, en cierta manera, más allá de este orden de comunicación divina que es el orden de la gracia. Pero, igual que la humanidad de Cristo, tiene necesidad de la gracia, que alcanza en ella una cierta plenitud." Nos advierte Müller (*op. cit.*, 437): "La predestinación de María es, pues, una con la de Cristo, pero no constituye, según categorías teológicas válidas, un 'orden de por sí' ni es 'con Cristo un solo principio redentor'; en ella ha sido más bien predestinado con la predestinación de Cristo todo el 'orden' de los redimidos y, a la vez, ha sido llevado a su suprema culminación individual." Más adelante (*op. cit.* 449s) dirá: "La plenitud de la gracia de María no se apoya en una unión hipostática, sino en la participación en la humanidad de Cristo." "Hay que calificar como objetivamente idénticas la benevolencia que Dios demostró a María haciéndola madre de su Hijo, el Redentor, y su benevolencia hacia todos los hombres, cuyos efectos en el tiempo y en los individuos se desarrollan hasta la parusía."

³ "Cuanto algo más se aproxima al principio, en cualquier género, tanto más participa en el efecto de aquel principio" (Tomás, III, 27, 5). "A cada uno Dios da la gracia según para lo que fue elegido. Y porque Cristo, en cuanto es hombre, fue predestinado y elegido para ser Hijo de Dios en un poder de santificación (Rm 1, 4), le fue propio el tener tal plenitud de gracia que esta redundare en todos... Pero la bienaventurada Virgen María obtuvo tanta plenitud de gracia como para ser la más cercana al autor de la gracia: de tal forma que recibió en sí misma al que está lleno de toda gracia, y, dándolo a luz, ella, en cierto sentido, ha hecho derivar la gracia hacia todos." (Tomás, III, 27, 5 ad 1). Ella está por encima de todos los oficios y misiones porque está ordenada directamente y de suyo a Aquel que es la misma fuente de toda gracia y no sólo a una forma determinada de dispensación de la gracia. La plenitud de gracia de María es relativa (a su dignidad de Madre de Dios) y no absoluta como la de Cristo. La gracia de María fue creciendo; su participación en la maternidad divina se fue perfeccionando y profundizando. Uno es el momento de su concepción inmaculada, otro el de la Encarnación, otro el de la ascensión, en que comienza a participar de la visión beatífica. Dice Pablo VI en *Marialis cultus*, 56: "su santidad ya plena en el momento de la Concepción Inmaculada y no obstante creciente a medida que se adhería a la voluntad del Padre y recorría la vía del sufrimiento (cf. Lc 2, 34s; 2, 41-52; Jn 19, 25-27), progresando constantemente en la fe, en la esperanza y en la caridad". Se puede estimar que la fe pura reinó de tal manera en el alma de María que no le fueron concedidas luces naturales excepcionales. Se puede decir lo mismo de todas las luces excepcionales, de las revelaciones absolutamente personales, de los dones especiales de taumaturgo y de apóstol, de todo lo que permite a la fe expresarse y propagarse. Su vocación era de callarse, escuchar, dar ejemplo a los humildes y sencillos. Pero sí que tenía la plenitud, relativa al momento, de la fe, esperanza y amor, acompañada de los dones del Espíritu Santo.

⁴ LG 8, 53.

⁵ LG 8, 56.

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

Habiendo sido muy destacada la plena y especial santidad de María por la tradición, santidad que fluía de su maternidad divina, una vez que fue plenamente explicitada la doctrina del pecado original, necesariamente se puso la pregunta: ¿ha sido preservada María del mismo pecado original? Tomás y Buenaventura respondieron negativamente. María sólo habría sido purificada del pecado contraído pasivamente en su concepción a partir del seno materno e inmediatamente después de la infusión del alma en su cuerpo.¹ Porque si María no hubiera contraído el pecado, no habría tenido necesidad de ser salvada por Cristo. Duns Escoto respondió que la gracia de María, Inmaculada Concepción, es justamente el efecto más excelente de la redención, aunque preventivo.² Era rescatada de manera tan perfecta, que hasta había sido preservada del pecado en atención a los méritos de Cristo.³ La Iglesia, después que se agotara una polémica de siglos entre escuelas teológicas, llegó a la definición infalible de la fe. El Papa Pío XI en 1854, habiendo consultado a los obispos⁴, definió así: "En honor de la santa e indivisible Trinidad, para gloria y ornamento de la Virgen Madre de Dios, para exaltación de la fe católica e incremento de la religión cristiana, con la autoridad de Nuestro Señor Jesucristo, de los bienaventurados apóstoles Pedro y Pablo, y con la nuestra, declaramos, pronunciamos y definimos que la doctrina que sostiene que la beatísima Virgen María fue preservada inmune de toda mancha de culpa original en el primer instante de su concepción por singular gracia y privilegio de Dios omnipotente, en atención a los méritos de Cristo Jesús Salvador del género humano, está revelada por Dios y, por tanto, debe ser firme y constantemente creída por todos los fieles".⁵ Así poco a poco había ido apareciendo a la conciencia de la Iglesia, enseñada por el Espíritu Santo, que el Santo por excelencia, debía nacer de una madre plenamente santa, lo que implicaba su inmaculada concepción. A lo mismo llevaba el análisis de la plenitud de la gracia en María. Esto se explicaba porque María había sido creada para que el Verbo se encarnara en Ella. Pero la exención del pecado original, y aun el don de la justicia original⁶,

¹ El pecado original es contraído por el alma en el momento de su creación e infusión en cuerpo engendrado de la estirpe de Adán. Consiste esencialmente en la privación de la gracia que había sido hecha en Adán para toda la naturaleza humana y que debía ser dada a cada una de las almas llamadas a la existencia por la generación humana.

² Para poder ser ordenada hasta en su alma a la maternidad divina, para poder ser *santa* madre de Dios, un hija de Adán necesitaba que le fuera aplicada preventivamente la redención de Cristo. La transmisión de la naturaleza humana por vía de generación no produjo en ella el pecado original, porque este efecto fue impedido por una gracia preveniente.

³ Nota Urs von Balthasar (*op. cit.*, III, b, 4a) que mientras Cristo mereció para María en su pasión, él no expió por ella.

⁴ De 603 interrogados, 546 estuvieron a favor de la definición.

⁵ Dz 1641; DS 2803.

⁶ Justicia original era la que tenía Adán antes del pecado y que si no hubiese pecado habría ido siendo dada a todos sus descendientes. Comprendía una perfecta docilidad del espíritu a Dios, y de la sensibilidad y del instinto al espíritu. Era tal el dominio del alma sobre el cuerpo que el hombre podía no morir y aun no sufrir. Estos eran los dones extranaturales (praeternaturales) que acompañaban a la primera gracia de Adán y que nosotros los redimidos en Cristo no tenemos. Por el contrario experimentamos la concupiscencia, desorden del que el concilio de Trento afirma solemnemente: "Esta concupiscencia, que alguna vez el Apóstol llama pecado (cf. Rm 6, 12ss; 7, 7.14-20), declara el santo Sínodo que la Iglesia católica nunca entendió que se la llame pecado porque sea verdadera y propiamente pecado en los renacidos, sino porque proviene del pecado e inclina al pecado" (Dz 792; DS 1515). ¿Recibió María los dones extranaturales o solamente la misma gracia que nosotros recibimos en el bautismo? A que haya recibido los dones extranaturales se objeta que María estuvo sometida, como el mismo Cristo, al sufrimiento, a la muerte (algunos opinan que María no murió sino que fue trasladada al cielo, glorificada), y a muchas imperfecciones humanas debidas al pecado original. Cristo asumió voluntariamente estos defectos de la naturaleza humana caída, por nuestra salvación. María, por tanto, tenía toda la perfección de la gracia original, pero Dios, por su configuración a Cristo y por su cooperación con nuestra salvación, le dejó todos los defectos de la naturaleza humana, salvo aquellos que comprometen la perfección misma de su marcha hacia Dios, como la concupiscencia. Todos están actualmente de acuerdo en que la Virgen María desde el primer instante

de sí no excluyen la posibilidad del pecado actual en la vida de María. Y María era libre y, por naturaleza, falible. Pero la gracia preserva a esta predestinada de toda falta personal. Como decía Agustín, "yo no quiero que haya problema de pecado cuando se trata de María, y esto por el honor del Señor."¹

d) La ascensión de María

La ascensión consiste esencialmente en la afirmación de la asociación de María a Cristo resucitado en el cielo según su cuerpo y su alma. Lo que, al final, acontecerá con toda la Iglesia, cuerpo de Cristo, ya es verdadero para la madre de Cristo según la carne. El misterio está en que esto se adelantó. La ascensión, según Nicolás², se fundamenta en tres elementos del dogma mariano: 1) La Inmaculada Concepción, que dándole a María la gracia original, la preserva de la necesidad de morir, la libera de la muerte en cuanto penalidad de la naturaleza humana. 2) La maternidad de María, a la que conviene estar glorificada al mismo tiempo que su fruto. Esto está en la lógica divina de la virginidad que la acompaña.³ 3) La asociación de María con su Hijo, que implica la reunión en el mismo estado glorioso.⁴

La fiesta de la Ascensión se celebraba desde antiguo en la Iglesia y este misterio era enseñado por el magisterio ordinario. Pío XII, habiendo consultado a todo el episcopado,⁵ procedió el primero de Noviembre de 1950 a definir este dogma. "Por lo tanto, la augusta Madre de Dios, misteriosamente unida a Jesucristo desde toda eternidad por 'un solo y mismo decreto' de predestinación, inmaculada en su concepción, virgen integérrima en su maternidad divina, socia generosa del divino Redentor, quien obtuvo un triunfo pleno sobre el pecado y sus consecuencias, (ella) alcanzó, finalmente, como suprema corona de sus privilegios, ser guardada inmune de la corrupción del sepulcro, y del mismo modo que anteriormente su Hijo, vencida la muerte, ser llevada en cuerpo y alma a la suprema gloria del Cielo, donde resplandece como Reina, a la diestra de su propio Hijo, Rey inmortal de los siglos (1Tm 1, 17)... Por lo cual... para gloria del Dios omnipotente, que prodigó su peculiar benevolencia a María Virgen, para honor de su Hijo, Rey inmortal de los siglos y vencedor del pecado y la muerte, para aumento de la gloria de su augusta Madre y para gozo y exultación de toda la Iglesia, por la autoridad de Nuestro Señor Jesucristo, de los Bienaventurados Apóstoles Pedro y Pablo y por la nuestra, declaramos y definimos ser dogma divinamente revelado que la Inmaculada Madre de Dios siempre Virgen María, cumplido el curso de su vida terrestre⁶, fue llevada (asunta) en cuerpo y alma a la gloria celeste." (Dz 2332s).¹

fue liberada de toda concupiscencia. (Tomás, que no admitía la Inmaculada Concepción, decía en III, 27, 3, que la concupiscencia había estado atada, y había sido destruida en la Anunciación).

¹ Algunos Padres de la Iglesia, examinando los textos del N. T. referentes a ella, habían visto ciertas imperfecciones morales en su conducta (cf. p. e. Nicolás, *op. cit.*, 29; 32). De hecho prevaleció la opinión contraria, a partir de la idea de santidad perfecta. Esto no quiere decir que no haya habido un crecimiento en el camino de fe y santidad de María.

² *Op. cit.*, 104s.

³ Pío XII hará referencia a la honra que su Hijo quiere tributarle (Dz 2331; DS 3900).

⁴ El Papa recordará en su declaración que la nueva Eva está asociada en la lucha que termina con la victoria sobre la muerte y el pecado (cf. Dz 2331; DS 3901s)

⁵ 1169 respuestas, en conjunto, fueron afirmativas y 22 dubitativas.

⁶ El Sumo Pontífice usó esta expresión para no condenar a algunos que piensan que la S. Virgen no murió. Estos creen que participó suficientemente a la muerte de Cristo mediante su compasión. La gran mayoría sostiene la muerte de María (y su resurrección), como perfectamente configurada a Cristo, aunque, igual que para Cristo, la muerte no tenga para ella (en cuanto no tiene pecado) el sentido de una 'necesidad'

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

Visto el misterio de María desde la Inmaculada Concepción hasta la Asunción (aunque su centro es la maternidad), es bueno decir algo sobre su culto. Sólo Dios puede ser el objeto de un culto religioso. Se puede rendir un culto a la creatura sólo en razón de los dones que Dios le ha hecho y en la medida en que estos dones la ponen en relación más estrecha con Dios. Pero, porque la creatura recibe los dones como una cualificación verdaderamente personal, ella misma es enfocada por el movimiento de veneración, de homenaje, que le vale su relación más estrecha con Dios. Ahora bien, María, por su maternidad divina, está por encima de todo el orden de la gracia común y está más cerca de Dios que cualquiera otra creatura. Por eso se le debe un culto excepcional. Si el de los santos es de 'dulcía', el de ella es de hyperdulcía. Pero es el mismo orden de sentimiento religioso. Se trata de una veneración y no de una adoración, que sólo se debe a Dios. El culto mariano se dirige finalmente a Dios, y termina en adoración y acción de gracias a él, fuente de toda perfección. Se la proclama bienaventura porque el Poderoso ha hecho en ella grandes cosas (cf. Lc 1, 48s). El culto que la Iglesia dirige a María no es otra cosa que una adhesión a la acción de gracia y a la adoración de la misma María. Es, por lo demás, imposible considerar aparte la gracia y la gloria de María. En todos los dones que ella recibió, se trata de la salvación, la gracia, la gloria de todo el género humano, de la Iglesia, que están ahí implicadas. Pero si todo ser agraciado por Dios debe ser honrado a causa de El, con mayor razón debe ser amado. Más que un culto, el sentimiento de los cristianos hacia los santos es un querer, una forma más intensa de caridad. Y la más amada es María. Es lo que expresa el canon romano: "Reunidos en comunión con toda la Iglesia... veneramos la memoria, en primer lugar, de la siempre Virgen María, Madre de Jesucristo, nuestro Dios y Señor ." María es la más cercana a Cristo y, por lo mismo, es la que está más cerca del cristiano (le toca personificar y salvar a la humanidad). El culto a María es un amor filial a nuestra Madre.

El culto mariano aporta al ideal cristiano una nota irremplazable. Todo lo misericordioso y tierno del corazón de Dios, se manifiesta en María, en el rol que ella tiene, de una manera muy sensible al corazón humano.² No hay cristianismo auténtico sin culto mariano y, sobre todo, sin cierta vivencia de lo que es María en el misterio de la encarnación de Dios y de la salvación de los hombres. El culto debe ser rico, profundo, evitando las

¹ En el párrafo saltado, la constitución apostólica *Munificentissimus Deus* dice: "En consecuencia, como quiera que la Iglesia universal, en la que muestra su fuerza el Espíritu de verdad, que la dirige infaliblemente a la consecución del conocimiento de las verdades reveladas, ha puesto de manifiesto de múltiples maneras su fe en el decurso de los siglos, y puesto que todos los obispos de la redondez de la tierra piden con casi unánime consentimiento que sea definida como dogma de fe divina y católica la verdad de la Asunción corporal de la Beatísima Virgen María a los cielos -verdad que se funda en las Sagradas Letras, está grabada profundamente en las almas de los fieles, confirmada por el culto eclesiástico desde los tiempos más antiguos, acorde en grado sumo con las demás verdades reveladas y espléndidamente explicada y declarada por el estudio, ciencia y sabiduría de los teólogos-, creemos que ha llegado ya el momento preestablecido por el consejo de Dios providente en que solemnemente proclamemos este singular privilegio de la misma Virgen María..." (Dz 2332).

Entre otras cosas, dice el Papa en el núm. 3 de esta constitución; "Ella, por privilegio del todo singular, venció al pecado con su cooperación inmaculada; por eso no estuvo sujeta a la ley de permanecer en la corrupción del sepulcro ni tuvo que esperar la redención de su cuerpo hasta el fin del mundo." (AAS 42(1950)754). Y en el número 15 agrega resumiendo: "La augusta Madre de Dios, misteriosamente unida a Jesucristo desde toda la eternidad 'con un mismo decreto de predestinación', inmaculada en su concepción, virgen sin mancha en su divina maternidad, generosa socia del divino Redentor, que obtuvo un pleno triunfo sobre el pecado y sobre sus consecuencias, al fin, como supremo coronamiento de sus privilegios, fue preservada de la corrupción del sepulcro; y vencida la muerte, como antes por su Hijo, fue elevada en alma y cuerpo a la gloria del cielo..." (AAS 42(1950)768s).

² "Se trata de una presencia femenina que crea el ambiente familiar, la voluntad de acogida, el amor y el respeto por la vida. Es presencia sacramental de los rasgos maternales de Dios. Es una realidad tan hondamente humana y santa que suscita en los creyentes las plegarias de la ternura, del dolor y de la esperanza." (*Documento de Puebla* 291).

desviaciones.¹ "Pues las diversas formas de la piedad hacia la Madre de Dios, que la Iglesia ha aprobado dentro de los límites de la doctrina sana y ortodoxa, según las condiciones de los tiempos y lugares y según la índole y modos de ser de los fieles, hacen que, mientras se honra a la Madre, el Hijo, por razón del cual son todas las cosas (cf. Col 1, 15s) y en quien tuvo a bien el Padre que morase toda la plenitud (Col 1, 19), sea apropiadamente conocido, amado, glorificado y sus mandatos cumplidos" (LG 8, 66). Como hemos visto, toda enseñanza mariana debe ser, ante todo, cristocéntrica (María debe igualmente ser bien situada en el contexto del misterio de la Iglesia). Todo verdadero culto mariano lleva a Cristo. María es por excelencia la que se esfuma delante de lo que ella nos trae. "La Iglesia reflexionando piadosamente sobre ella y contemplándola a la luz del Verbo hecho hombre, entra, con veneración, más profundamente en el sumo misterio de la Encarnación y se asemeja más y más a su Esposo" (LG 8, 65). Lo mismo le sucede al cristiano. Contemplándola, imitándola, confiándose a su intercesión, se busca realizar el ideal propio de unión a Cristo. María es el modelo puro de la actitud del cristiano. Ella es el prototipo de la fe y del consentimiento. La mujer se encuentra a sí misma en María.² "Entretanto, la Madre de Jesús, así como, ya glorificada en los cielos en cuerpo y alma, es imagen y principio de la Iglesia que ha de ser consumada en el siglo futuro, así también en esta tierra, hasta que llegue el día del Señor (cf. 2P 3, 10), antecede con su luz al Pueblo de Dios peregrinante como signo de esperanza cierta y de alivio" (LG 8, 68).³

3) Algunas reflexiones.⁴

En María se encuentran la espera y el cumplimiento⁵, el presente y la escatología, lo sin pecado y la redención del pecado.⁶ En el relato de la Anunciación se revela la Trinidad. María es virgen, madre y esposa. Como virgen es acogida de la gracia de Dios y total respuesta en la fe⁷, reflejando la receptividad, el misterio del Hijo respecto al Padre. Es hija del Padre. Como madre, es radiante y gratuita donación de vida, reflejando el amor del

¹ cf. LG 8, 67.

² Los sacerdotes están también totalmente consagrados al Verbo encarnado y a su obra. Se caracterizan asimismo por un doble lazo: con el cuerpo real de Cristo y con su cuerpo místico.

³ "Un mejor conocimiento de la misión de María se ha transformado en gozosa veneración hacia Ella y en adorante respeto hacia el sabio designio de Dios, que ha colocado en su Familia -la Iglesia-, como en todo hogar doméstico, la figura de una Mujer, que calladamente y en espíritu de servicio vela por ella y 'protege benignamente su camino hacia la Patria, hasta que llegue el día glorioso del Señor'" (Pablo VI, *Marialis cultus*, Introd, citando al final el prefacio de la misa de la Virgen Madre de la Iglesia).

⁴ Cf. Forte, *op. cit.*, 179-279.

⁵ "María es precisamente el 'resto santo' del pueblo de Israel que se transforma en germen del pueblo cristiano; es al mismo tiempo 'hija de Israel' y 'madre de la Palabra'... María es presentada como el comienzo y la concreción personal de la Iglesia" (St. de Fiore, *María en la teología contemporánea* [Verdad e Imagen, 116], Salamanca 1991, ed. Sígueme, p 489, citando a Ratzinger).

⁶ Dice Balthasar (*op cit.*, III, B, 4c): "El rol dramático de María emerge y desde su centro -como Madre virginal de Cristo- y desde todo el enmarque de su ser, que comienza con la humanidad supralapsaria (no caída) y abraza a la humanidad caída y redimida e incluye el status escatológico de la humanidad. Su rol es universal y, en cierto sentido, coextensivo con el de Cristo: Cristo, como ser humano, necesita el complemento femenino, como lo necesitó el primer hombre. Por lo tanto, su 'asociada' viene de su costado. Pero la mujer no es tanto un don para él en su necesidad cuando el producto de su propia plenitud."

⁷ Su virginidad perpetua es su donación sin reserva.

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

Padre¹, fuente sin fuente. Es madre, en el tiempo, del Hijo eterno de Dios. Como esposa tiene una especial relación al Espíritu², vínculo entre el Padre y el Hijo, y entre Dios y el mundo, de quien recibe toda gracia. El Espíritu es la nube que la cubre con su sombra para ser madre de Dios. Es templo del Espíritu, Arca de la Alianza.³ Virgen y madre de Dios: su milagroso virginitad nos muestra a Cristo como Dios, su maternidad nos lo muestra como hombre, como el nacido de mujer (cf. Ga 4, 4).

Está rezando junto con los apóstoles (cf. Hch 1, 14) en espera de ese acto fundacional de la Iglesia: la recepción del Espíritu en Pentecostés.⁴ María es imagen de la Iglesia⁵, también referida a Cristo, que igualmente es virgen, esposa y madre. Así el concilio Vaticano II prefirió insertar la mariología en la constitución sobre la Iglesia (LG). Siempre ha habido una identidad simbólica, por así decirlo, entre María y la Iglesia (a ambas se aplican los mismos símbolos bíblicos). La Iglesia se ve realizada en ella. Como miembro eminente del cuerpo de Cristo, madre de la cabeza y nueva Eva, por cuyo sí entra la salvación al mundo, tiene un papel especial de colaboración maternal en la historia de salvación⁶, en que Cristo nazca en nuestros corazones, en interceder por nosotros. Ella (mujer vestida de sol en Ap 12, 1) y su descendencia derrotan a la serpiente, en esa lucha entablada desde el comienzo (cf. Gn 3, 15). Jesús la derrota en ella. Ella no quita ningún mérito a la redención de su hijo, nuestro único mediador, porque ella, en su inmaculada concepción, es la primera redimida. Ella no quita ninguna gloria a Dios, porque toda la gloria dada a esta creatura es gloria de Dios que se refleja en ella. Dios ha hecho grandes cosas en ella, por eso la llamarán bienaventurada todas las generaciones (Lc 1, 48).⁷ Es transparencia total de Dios y de su gracia. El Padre la quiso inmaculada, llena de gracia, colaboradora en el plan de salvación, como madre de Dios. La dignidad del hombre, que el hombre viva, es la gloria de Dios.⁸

María también, junto a Cristo, es la nueva creación esplendorosa, consumada en la ascensión, que nos revela lo que es el hombre, juntamente con lo femenino⁹. María es así el

¹ Así contribuye a liberarnos de una falsa y mala imagen de la paternidad de Dios.

² Forte (*op. cit.*, 253) destaca que en el mismo tiempo en que se proclama la divinidad del Espíritu (381) se profesa la maternidad divina de María (431). Y dice sobre el tiempo posterior: "La carencia pneumatológica, particularmente marcada en Occidente, llevó a dejar en la sombra al 'Divino desconocido' en el mismo momento en que se resaltaba el papel de la criatura más estrechamente ligada a él, María; es así como algunos títulos o funciones del Espíritu santo se transfirieron a María" (*Ib.*). Enumera: a Jesús por María; la Virgen forma en nosotros a Cristo; es inspiradora, como Madre del buen consejo; es vínculo entre nosotros y Cristo. Cf. *Marialis cultus*, 26.

Dice de Fiores (*op. cit.*, 298) al concluir su capítulo sobre la recuperación pneumatológica de la mariología: "La investigación teológica ha establecido una zona de consenso en el reconocimiento de María como 'lugar de encuentro, testimonio o signo, santuario del Espíritu'; la Virgen, por su especial acogida del Paráclito en la Anunciación y en Pentecostés, se ha convertido en la 'pneumatófora' o 'pneumatiforme' por excelencia. Está ligada al Espíritu y constituye el camino para el conocimiento de su persona y de su misión."

³ En ella Dios se desposó con el hombre y su historia.

⁴ También aparece junto con los discípulos yendo con Jesús a Carfanaúm (Jn 2, 12).

⁵ Según Balthasar (*op. cit.*, III, B, 4c), María como Madre de Cristo es carnalmente modelo de la Iglesia, es modelo del creyente, es prototipo de la Iglesia escatológica. "Madre de Dios es el comienzo histórico de su misión y -en relación a la Iglesia- su único privilegio" (*Ib.*, III, B, 2)..

⁶ Una espada le atraviesa su alma (Lc 2, 35).

⁷ Cf. Lc 1, 42.

⁸ Cf. Ireneo, *Adv Haer* IV, 20, 7.

⁹ Por ejemplo, en su acogida profunda, su gratitud radiante, su solicitud maternal. "El hecho de que el Hijo de Dios haya 'nacido de mujer' (cf. Ga 4, 4) revela que la mujer tiene en el designio creador y redentor de Dios una especial aptitud para la reciprocidad de la alianza, en virtud de la cual María pudo ser al mismo tiempo acogida virginal y fecundidad maternal. ... tan sólo la mujer es capaz de ser a la vez tan profundamente receptiva del otro y tan profundamente oblativa de sí

camino de la dignificación y liberación de la mujer, que entona el Magnificat (cf. Lc 1, 51-55). La madre nos muestra al Hijo y nos dice que hagamos todo lo que él nos diga (cf. Jn 2, 5). Es la discípula perfecta, modelo de todo cristiano, la que creyó (cf. Lc 1, 45)¹, la que hace la voluntad del Padre (cf. Mc 3, 35par; Lc 11, 27s). Según Agustín, éste es el mayor mérito de María.² Ella hace un camino de crecimiento en la fe, no entendiendo, guardando y confiriendo estas palabras en su corazón (cf. Lc 2, 19.50s), camino que la lleva a la cruz. Crece para participar en la misión universal de su hijo. Es nuestra Madre, madre de la Iglesia: He ahí a tu hijo; he ahí a tu madre (Jn 19, 26s). En una civilización de la razón dominadora y esclavizante, María es mujer, virgen y madre; es símbolo que nos habla al corazón: el hombre está hecho para amar. Es icono del misterio cristiano.³

misma, acogida y don al mismo tiempo; tan sólo la mujer guarda en su seno el fruto de la alianza y lo restituye maduro a la vida para que sea también gloria a los ojos del hombre y viva su historia de la alianza; por eso, tan sólo la mujer puede darle un rostro verdaderamente mariano a la Iglesia y simbolizar a la Iglesia esposa.... igualmente la salvación del mundo depende de que se haga visible la línea de María frente al hombre... En María, a su vez, el hombre aprende que él recibe de la mujer una gratuidad y una gratitud contagiosa, que liberan el 'anima' escondida en él y le devuelven su 'animus' masculino, capaz de una verdadera reciprocidad en el amor... Pues bien, la mujer en la que se manifiesta el 'ser dialógico' de la criatura humana en su particular aptitud a la reciprocidad, goza por eso mismo de cierta intimidad con la santidad... En la reciprocidad la mujer coopera en la santidad del hombre, le ayuda a interiorizarse, a comunicar profundamente hacia las fuentes de la vida que se ofrecen a la atención virginal y desbordan en la gratuidad del don... No es una casualidad que muchos de los grandes santos hayan tenido a su lado una figura femenina de santidad. El hombre aportará a la santidad la huella de la audacia creativa, del camino hacia lo inexplorado y lo nuevo, de la eficacia productiva de la historia visible; pero será la mujer la que la enriquezca por dentro, la que baje a las profundidades, la que atestigüe el valor de la gratuidad, aparentemente improductiva e inútil... "La Virgen conserva las palabras del Hijo en su corazón (cf. Lc 2, 51) y así toda mujer posee una innata intimidad, casi una complicidad con la tradición, con la continuidad de la vida... La belleza salvará al mundo; pero no una belleza cualquiera, sino la belleza del Espíritu Santo, la belleza de la 'mujer revestida de sol'... La mujer -manifestada en María en su cumplimiento perfecto- está hecha constitutivamente para la anticipación. Anticipa porque prevé antes de ver, porque intuye antes de saber, porque es capaz de presentimientos antes de sentir y tocar. Lo mismo que María tiene un conocimiento oscuro, pero sumamente denso, del niño que lleva en su seno, así también toda mujer conoce en sí misma algo que no se ha dado todavía fuera de ella... La mujer es el lugar del comienzo de la vida, el seno del futuro del hombre y del mundo, el terreno de la llegada en el que Dios sigue viniendo a visitar a su pueblo... así también en cada mujer será la acogida del Espíritu lo que intensificará y llevará a cumplimiento su capacidad de reciprocidad anticipadora... La mujer, anticipando el futuro, tiene la capacidad de liberar al hombre de la esclavitud del presente, de los ídolos que paralizan la reciprocidad y ciegan el corazón... El papel liberador de la mujer se ejerce entonces concretamente en el desarrollo de la reciprocidad, humanizando al mundo, consolando su corazón, abriéndolo por dentro a la llegada de la promesa de Dios. Contemplando a María, la mujer sabe que puede hacerse acogida del Espíritu, don de la vida, anticipación de la patria prometida; y el hombre, mirando a María, sabe igualmente que la mujer, en profunda reciprocidad con él, le es indispensable para celebrar la alianza, para construir caminos de liberación y para edificar el mundo según el proyecto de Dios. Si la alianza es el corazón de la historia y su futuro, la mujer -esposa de las bodas presentes y futuras- está en el corazón del tiempo y de la eternidad." (Forte, *op. cit.*, 271-275).

¹ "Es la primera entre los creyentes y por esto se ha convertido en Madre del Emmanuel" (*RM* 28).

² "Mayor merecimiento de María es haber sido discípula de Cristo que Madre de Cristo... María es bienaventurada porque oyó la palabra de Dios y la puso en práctica; porque más guardó la verdad en la mente que la carne en el vientre. Verdad es Cristo, carne es Cristo; verdad en la mente de María, carne en el vientre de María, y vale más lo que se lleva en la mente que lo que se lleva en el vientre" (*Sermo Denis* 25, 7, en *Obras de san Agustín* VII, Madrid 1950, p. 157). "Tampoco hubiera aprovechado nada el parentesco material a María, si no hubiera sido más feliz por llevar a Cristo en su corazón que en su carne" (*De sancta virginitate*, 3, 3, en *Obras de san Agustín* XII, Madrid 1954, pp. 141-143. Comenta Juan Pablo II en *RM* 13: "Y este Hijo -como enseñan los Padres- lo ha concebido en la mente antes que en el seno: precisamente por medio de la fe (cf. *LG* 53; S. Agustín, *De Sancta Virginate* III, 3, PL 40, 398; *Sermo* 215, 4, PL 38, 1074; *Sermo* 196, I, PL 38, 1019; *De peccatorum meritis et remissione* I, 29, 57, PL 44, 142; *Sermo* 25, 7, PL 46, 937s; S. León Magno, *Tractatus* 21 *De natale Domini*, CCL 138, 86)."

³ De todo lo que Dios hace por el hombre y de todo lo que el hombre responde a Dios. Es modelo de la receptividad de la nueva creación.

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

Finalmente, reflexionemos un poco sobre el conjunto de este apéndice mariológico.¹ El tema es muy rico y simbólico. En su desarrollo interviene la piedad cristiana con fuerza. Se destaca la meditación y profundización de la Iglesia, guiada por el Espíritu, sobre los sobrios datos neotestamentarios, incorporados en su vida de fe, para penetrar en el misterio. Mucho interviene el relacionar y situar a María en el conjunto del misterio global. María es un necesario complemento de la cristología², prototipo y realización de la Iglesia, eximia muestra de la antropología cristiana. Está en el corazón del misterio. Su figura se despliega en la historia de salvación desde el paraíso hasta la escatología. El tratado tiene una fuerte unidad interna. La historia de la mariología está atravesada por una oscilación entre la extrema glorificación de María como Madre de Dios y su humilde servicio como la primera y perfecta discípula dentro de la Iglesia³, cuyo aspecto más valioso es haber creído... Hay toda una evolución de Madre de Cristo a Madre de la Iglesia⁴, del dogma de la maternidad virginal de María al de la Inmaculada Concepción y Asunción. María es una buena nueva para el agotado y frustrado espíritu racionalista técnico moderno. María es una buena nueva para Chile, país eminentemente mariano: es estrella de evangelización y fuerte defensa contra las sectas, etc.⁵ Es la concreción de la verdad católica, plenitud del concepto de mediación. Mucho enriquece el pensar a María a través de los símbolos del A.T. Entre otras cosas, convendría un mayor desarrollo de María como esposa y de su relación al Espíritu. Dios quiso que Cristo fuera ayudado por una mujer, la nueva Eva.

Nos dice el *Documento de Santo Domingo*⁶: "Confirmando la fe de nuestro pueblo queremos proclamar que la Virgen María, Madre de Cristo y de la Iglesia, es la primera redimida y la primera creyente. María, mujer de fe, ha sido plenamente evangelizada, es la

¹ Quizás puede iluminar algún aspecto del panorama, la siguiente reflexión de Müller (*op. cit.*, 519s): "En el Congreso Internacional de Mariología de Lourdes, en 1958, H. M. Köster clasificó a los mariólogos en 'cristotipistas' y 'eclesiotipistas'. según relacionaran a María, en el punto de su cooperación a la obra redentora, con Cristo o con la Iglesia. En el mismo Congreso y después en la crítica se dijo de esta clasificación que no existía razón para separar ambas perspectivas, ya que en el misterio de María se hallan entretrejidas las dos. Köster, no obstante, apuntaba a algo rigurosamente cierto. Los que él califica de cristotipistas tienden, ante todo, a poner a María lo más cerca posible del papel capital de Cristo y a colocarla 'por encima' de la Iglesia. Si lo que se quiere, frente a una 'eclesiotipia' unilateral, es hacer constar el hecho de que María en muchos aspectos es semejante a Cristo, entonces la afirmación es rigurosamente cierta. Pero precisamente la medida, el canon de la semejanza de María con Cristo en la obra de la redención es la semejanza con Cristo, que la Escritura atribuye a la Iglesia, el cuerpo de Cristo, en la misma redención, y no una semejanza construida en cada caso conforme a nuevas categorías. No es que los eclesiotipistas no admitan una semejanza de María con Cristo; lo que ocurre es que se la atribuyen conforme a su papel de plenitud de la Iglesia, cosa que los cristotipistas no hacen. En este sentido, la distinción de Köster está plenamente justificada."

² "La Iglesia, por tanto, desde el primer momento, 'miró' a María, a través de Jesús, como 'miró' a Jesús a través de María. Ella fue para la Iglesia de entonces y de siempre un testigo singular de los años de la infancia de Jesús y de su vida oculta en Nazaret, cuando 'conservaba cuidadosamente todas las cosas en su corazón' (Lc 2, 19; cf. Lc 2, 51)" (*MR* 26).

³ "María está en la Iglesia como cualquier discípulo de la palabra de Dios, aunque de forma singular y eminente, por la singularidad de su elección y la perfección eminente de su fe" (Forte, *op. cit.*, 195).

⁴ De la colaboración de María en la Encarnación a la colaboración de María también en la cruz. El concilio Vaticano II destacó a María como colaboradora de la obra redentora de su Hijo, pero no entró en ciertas precisiones.

⁵ "El pueblo sabe que encuentra a María en la Iglesia Católica. La piedad mariana ha sido, a menudo, el vínculo resistente que ha mantenido fieles a la Iglesia sectores que carecían de atención pastoral adecuada." (*Documento de Puebla* 284).

⁶ Núm 15. Cf. *Ib.*, 229. "En nuestros pueblos, el Evangelio ha sido anunciado, presentando a la Virgen María como su realización más alta. Desde los orígenes -en su aparición y advocación de Guadalupe-, María constituyó el gran signo, de rostro maternal y misericordioso, de la cercanía del Padre y de Cristo con quienes ella nos invita a entrar en comunión. María fue también la voz que impulsó a la unión entre los hombres y los pueblos. Como el de Guadalupe, los otros santuarios marianos del continente son signos del encuentro de la fe de la Iglesia con la historia latinoamericana." (*Documento de Puebla* 282)

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

más perfecta discípula y evangelizadora por su testimonio de oración, de escucha de la Palabra de Dios y de pronta y fiel disponibilidad al servicio del Reino hasta la cruz. Su figura maternal fue decisiva para que los hombres y mujeres de América Latina se reconocieran en su dignidad de hijos de Dios. María es el sello distintivo de la cultura de nuestro continente. Madre y educadora del naciente pueblo latinoamericano, en Santa María de Guadalupe, a través del Beato Juan Diego, se 'ofrece un gran ejemplo de Evangelización perfectamente inculturada' (Juan Pablo II, Discurso inaugural, 24). Nos ha precedido en la peregrinación de la fe y en el camino a la gloria, y acompaña a nuestros pueblos que la invocan con amor hasta que nos encontremos definitivamente con su Hijo. Con alegría y agradecimiento acogemos el don inmenso de su maternidad, su ternura y protección, y aspiramos a amarla del mismo modo como Jesucristo la amó. Por eso la invocamos como Estrella de la Primera y de la Nueva Evangelización."¹

Vamos al Padre por el Hijo encarnado en el Espíritu, con María.

¹ ""Su amor preferencial por los pobres' está inscrito admirablemente en el Magnificat de María... 'Dependiendo totalmente de Dios y plenamente orientada hacia El por el empuje de su fe, María, al lado de su Hijo, es la imagen más perfecta de la libertad y de la liberación' de la humanidad y del cosmos" (RM 37, que incluye al final cita de la *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación*; cf. MC 37).

N) INTRODUCCION A LA CRISTOLOGIA DE LOS SINOPTICOS

En la parte bíblica de estos apuntes vimos algunos autores como Pablo y Juan, después de haber presentado a Jesús de Nazaret, su vida, muerte y resurrección. Parece conveniente complementar lo anterior con algunas notas respecto a la cristología de Mc, Mt y Lc.¹

1) Cristología de Marcos.

Introducción²

Si consideramos la estructura teológica literaria de Marcos, todo el evangelio gira en torno a la confesión de Pedro (8,27-30). Ahí culmina la primera parte y comienza la segunda. Toda la primera parte está enmarcada por el título Cristo (1,1; 8,29). En la segunda parte comienza una enseñanza determinada sobre el Hijo del Hombre que sufrirá y resucitará (8,31). Comienza a emerger la condición trascendente de Jesús³ y su rol escatológico⁴; sus discípulos son iniciados a la paradoja de su mesianismo.⁵ Ahora también hay dichos escatológicos sobre el Hijo del Hombre. Antes sólo se lo había nombrado 2 veces (dichos de presente). Esta enseñanza se expresa ahora con toda claridad (8,32); en la primera parte, en cambio, había una nota de secreto y de ocultamiento de lo mesiánico. El punto conclusivo del evangelio de Mc. está en la confesión del centurión (15,39; Hijo de Dios)⁶, que corresponde al prólogo (1,1; Cristo⁷ e Hijo de Dios) y pasa por 8,29 (Cristo) y 14,62⁸.

V. Taylor destaca el realismo para describir la humanidad de Jesús, p.e. : su ira (3,5), indignación (10,14) sorpresa (6,6), compasión (cf. 6,34; 8,2s), desengaño (cf. 8,17; 9,19), petición de información (6,38; 8,27; 9,21; 10,18), carencia de conocimiento (13,32; cf. 6,5s; 15,34). Otro aspecto digno de ser notado, es que Mc nunca aplica el título "el Señor" a

¹ Aquí transcribo lo dicho en *Cristología Bíblica B*, salvo algunos párrafos menos directos sobre cristología. Para una mayor información remito, pues, a S. Zañartu, *Cristología Bíblica B*, y al curso sobre los sinópticos. Un estudio de cristología neotestamentaria debe atender, al menos, al trasfondo veterotestamentario, a los títulos, al Jesús terreno y a la concreción evolutiva histórica de la fe de la comunidad según los ambientes y públicos a los que se dirige. Al cambiar el ambiente cultural, los títulos, para sobrevivir, evolucionarán: 'profeta' y 'siervo' van a desaparecer por no expresar plenamente al Jesús resucitado; 'Hijo del Hombre' va a desaparecer por ser de no fácil intelección para los gentiles; 'Cristo' (Mesías en hebreo y Ungido en castellano) subsiste porque pasa a ser nombre propio; 'Hijo de Dios' evoluciona de adoptivo (mesianismo davídico) a natural; 'Señor' se usa en toda la densidad de su sentido religioso.

² Según Grundmann, Mc escribe durante la tensa situación de la guerra judía, o poco después de su fin, para anunciar el poder del Señor sobre potencias y hombres, que ya en su historia oculta había estado actuando -en ese entonces, en su ocultamiento, incomprendido por muchos-, que pronto se revelará en un totalizante suceder cósmico. Frente a este poder, Mc llama, mediante su evangelio, a la fe en este Señor sobre potencias y hombres.

³ 9,7; 12,35-37; 14,36.61s; 15,39.

⁴ 8,38; 13,26; 14,62.

⁵ Sufrir y filiación divina.

⁶ Ahí se cumple el veréis de 14,62b (los paralelos de Mt y Lc dicen: desde ahora): viéndolo morir así, exclama: *verdaderamente este el hombre* (el hijo del hombre) *era Hijo de Dios*. Por ser pagano, va en pretérito y Hijo de Dios sin artículo. La acusación de destruir el templo (14,58) se repite en 15,29 y se cumple en 15,38: nuevo templo, abierto a los paganos.

⁷ Aquí no sería nombre propio por ser única vez y por todo el desarrollo del evangelio. Es un genitivo subjetivo, pero sobre todo objetivo.

⁸ Hijo del Bendito (de Dios) es simplemente mesiánico. Lo del Hijo del Hombre trasciende y, por eso, es acusado de blasfemia.

Jesús, salvo en 11,3. En general, como no conocemos la fuente de Mc, nos es más difícil establecer sus elementos redaccionales. En su evangelio son determinantes el secreto mesiánico y los títulos Hijo de Dios e Hijo del Hombre. También juega su rol el Siervo de Dios que expía. Así se da respuesta a la pregunta judía que está en el trasfondo.

El secreto mesiánico¹

Por un lado, Jesús es presentado con un poder dado por Dios, que se manifiesta en la enseñanza, en la expulsión de los demonios y en grandes curaciones (p.e. 1,27). Realiza acciones mesiánicas², como multiplicaciones de panes, entrada en Jerusalén y purificación del templo. Desvela a sus discípulos su ser divino en epifanías (andar sobre las aguas, transfiguración). Sin embargo, por otro lado, Jesús se empeña en escabullirse de la afluencia de las multitudes³ y en mantener su secreto (p.e. 1,34. 43ss; 3,12; 5,43; 6,45; 7,36; 8,26.30; 9,9). Junto con esto, Marcos destaca, en comparación a Mateo, la incomprensión de los discípulos (p.e. 6,51s.par; 8,17-21 par). Por otra parte, el secreto de su mensaje y actuar sólo se revela a sus discípulos (usa la parábola: 4,10-12⁴); los demás quedan como afuera, en una gran incomprensión respecto a Jesús.⁵ No se vuelve a repetir el título Cristo hasta la confesión de Pedro. Pero pese al secreto y reserva, la fuerza de la gloria del Mesías trasciende y las muchedumbres se entusiasman. Respecto a Jesús flota (p.e. 4,41; 6,14-16) un gran interrogante.⁶ Pasada la confesión de Pedro hay una aclaración nítida de la naturaleza de ese Mesías: Hijo del Hombre que sufrirá y resucitará.⁷ Sólo después de su resurrección tendrá lugar la proclamación abierta (9,9). Pero el secreto se relaja en la segunda parte (10,46-52; 11,1-10), incluso desaparece ante Caifás (14,62) y en la confesión del centurión (15,39). Porque toda la segunda parte está orientada a la manifestación del mesianismo paciente del Hijo del Hombre. Con todo, los discípulos permanecen en la más absoluta incomprensión frente a los tres anuncios de la pasión. Los discípulos comprenderán este mesianismo de la cruz a la luz de la resurrección.

La reserva del Jesús terreno en torno a su mesianismo se debió a prudencia para evitar malentendidos, a pedagogía para mostrar su tipo de mesianismo, a acomodación a lo que es la condición de la revelación. Marcos utiliza esta realidad como procedimiento literario para presentar a Jesús como Mesías e Hijo de Dios. Su tendencia fundamental es hacer comprensible el camino de Jesús hacia la muerte. Es un camino necesario, dispuesto por Dios, que Jesús sigue obedientemente. El Hijo de Dios presentado al comienzo, tiene el camino del siervo. Incomprendido por los hombres, aún por los discípulos más fieles⁸, rechazado por los jefes del pueblo judío, ha sido acogido por Dios y resucitado. Es un Mesías de tipo diferente. El evangelio de Marcos es como una historia de la pasión con introducción detallada. Hay una tensión entre la altura y la bajeza: la poderosa revelación del Reino de Dios que irrumpe en la actuación de Jesús, y el consciente ocultarse de Este, junto con la incomprensión de los que lo rodean. De hecho se produjo una incomprensión

¹ En otros sinópticos también se encuentra el tema del secreto mesiánico, pero no tan destacado como en Mc.

² P.e. curación del ciego Bartimeo.

³ Cf. 5,40; 7,33; 8,23.

⁴ Cf. paral.; Jn 12,39-41; Hch 28,26-28.

⁵ Incomprendido por los fariseos (3,5s), por los habitantes de Nazaret (6,1-6a), por los mismos discípulos (8,14-21). ¿Es una reflexión postpascual sobre el Jesús terrestre, y la incredulidad de las autoridades y de los de ahora?

⁶ Aunque los agentes trascendentes y el mismo Jesús saben quién es él.

⁷ Desaparece la pregunta. Se presenta el Hijo del hombre doloroso o escatológico.

⁸ Quizás también para animar a los lectores.

mesiánica; un "secreto" rodeó a Jesús. Esto es lo que Marcos trata de explicar a sus lectores a la luz de la fe (desde Pascua). Hacerlo entender en su sentido teológico, como es revelado en los dichos sobre el hijo del Hombre sufriente (8,31; 9,31; 10,33s; 10,45; 14,21.41).¹

El Hijo de Dios.

Marcos responde a la pregunta sobre el Mesías judío, pero no en primer lugar. Quiere desvelar a los pagano-cristianos el secreto de Jesús que ya intuyó el centurión² (15,39; cf. texto probable de 1,1). Quiere presentar al Hijo de Dios (1,11³; 9,7) con poder, en su vida terrestre, y, a la vez, explicar por qué El tuvo un camino de tanta incompreensión que lo llevó a la cruz. De la vida de Jesús hace una revelación y, a la vez, una exhortación a los cristianos.⁴ La escena del bautismo (veáse también de la transfiguración) confirma al lector de Mc que ese Jesús de Nazaret es el Hijo de Dios. Si atendemos al trasfondo escriturístico, este Hijo de Dios, a la vez, es significado como el Siervo obediente de Dios. El descenso del Espíritu está en la línea de la esperanza mesiánica judía. Que el Hijo de Dios es el Siervo, se muestra en la tentación. En el desierto se prepara para su obra mesiánica.⁵ El siervo obediente será el siervo sufriente y expiante, que trae la salvación (10,45; 14,24).

Los demonios⁶ lo confiesan Hijo de Dios (3,11; 5,7; cf. 1,24). En la transfiguración se repite la teofanía del bautismo con una alusión al profeta del Deuteronomio (Dt 18,15). El "escuchar" a Jesús, significará, al anunciarse su muerte, una exhortación a la comunidad para que comprenda su camino a la muerte a la luz de la resurrección. El Hijo amado es muerto por los viñadores, pero pasa a ser piedra angular (12,1-11). Finalmente, el centurión pagano en la muerte de Jesús, reconoce que éste es Hijo de Dios (15,39). En 13,32 se muestra la peculiar dignidad del Hijo por encima de los ángeles (cf. 10,40; 14,62). En la visión teocéntrica de historia salvífica de la Biblia, el Hijo está subordinado en todo al Padre (cf. 14,36) y, en su estado terrestre-humano (kenosis), limitado en su saber y circunscrito a su función de revelador y salvador en la tierra. Con esto, hay cierta semejanza con Flp 2 (figura de Dios, figura de siervo, obediencia hasta la muerte), pero no habla de preexistencia. La discusión sobre el Hijo de David (12,35-37) muestra relación con la cristología de la exaltación, pero permanece abierta a una cristología del Hijo.

El hijo del Hombre.⁷

De entre los dichos sobre el Hijo del Hombre, el grupo principal habla sobre la dignidad escatológica de Jesús. Mc 8,38 y 14,62 se refieren al juicio escatológico. En 13,26 aparece la relación a la salvación final de la comunidad. El Hijo del Hombre tiene

¹ No basta con decir que la reserva de Jesús fue sólo una táctica. Sus discípulos sólo lo comprendieron después de la resurrección.

² Que no se convierta para los paganos en un "hombre divino".

³ El Espíritu en Mc, después de 1,10.12, no juega ningún rol respecto a Jesús.

⁴ P.e. 4,40; 9,28s; 11,23s; 8,34ss. Así exhorta a la fe, oración, a sufrir persecuciones en el seguimiento de Jesús, a esperar con coraje y consuelo al Señor que viene.

⁵ El tema de retirarse a meditar su misión sigue apareciendo en el evangelio hasta el final. Cf. 1,35ss.45; 6,31.46; 9,2; 14,32-42.

⁶ Alguno sugiere una especie de conjuración para apartar a Jesús. Este los hace callar (1,24s).

⁷ Este título no se opone al de Hijo de Dios.

actualmente poder para perdonar los pecados (2,10) y es Señor¹ del sábado (2,28). Los más numerosos son los dichos sobre la pasión (y resurrección). Los tres anuncios de la pasión (8,31; 9,31; 10,33; cf. 9,12)² forman parte del armazón de la segunda parte. Cada vez el anuncio de la pasión es más fuerte y concreto. El discípulo de Jesús también debe tomar la cruz y estar dispuesto a dar su vida por causa Jesús (8,34-38).³ Después del tercer anuncio, los hijos del Zebedeo piden los primeros puestos en su gloria. Jesús va a beber el caliz y va a ser bautizado.⁴ A la distancia de sus discípulos se une la traición por la que va a ser entregado (14,21). Se anuncia la dispersión de los discípulos y la negación de Pedro. Oración en el huerto. Llegó la hora en que el Hijo del hombre va a ser entregado a manos de los hombres (14,41). Comienza a realizarse lo que Jesús había internamente experimentado y obedientemente asumido. El máximo abandono es el grito de la cruz.⁵ Pero unida con la pasión va la promesa de la glorificación. Esta pertenece a la teología del Hijo del Hombre (p.e. 9,9). Así se rompe el velo del templo, el centurión confiesa (15,38s) y es anunciado como resucitado.⁶

Mc 10,45 muestra claramente el carácter soteriológico (rescate) de la muerte de Jesús, la unión del Hijo del Hombre con el Siervo de Dios. Este es el significado que Jesús da en la Cena a su muerte (14,24).

2) Cristología de Mateo

Introducción.⁷

¹ Instancia definitiva para la comunidad.

² Cf. 9,9.

³ Cf. el seguimiento de Bartimeo en el camino de la pasión (Mc 10,52).

⁴ 10,39. Junto con el caliz y el bautismo estaban los tronos de gloria (10,37.40).

⁵ 15,34.

⁶ 16,6.

⁷ Según Grundmann, Mt presenta a Jesús como enemigo del conjunto de los fariseos. Concentra los relatos del actuar de Jesús en forma de apotegma, en que en Jesús se trasparenta el actual Señor de la comunidad. Es un momento en que la comunidad comienza a meditar el testimonio sobre Jesús frente a las amenazas de interpretaciones personales. No hay que confundir al Señor con hombres divinos: el exaltado es Jesús de Nazaret. Jesús dominado por la cercanía de Dios, llama a la conversión ante el reino de Dios que viene pronto. Así conforma las exigencias éticas. Habla de mi padre y vuestro padre. Esta cercanía de Dios es el fundamento de su poder. Es maestro para los que están fuera. Sus discípulos lo llaman Señor, y en las parábolas se habla a menudo de Señor. Va explicando lo que es el Hijo del Hombre. Mt presenta a Jesús no sólo como maestro con poder sino también como fuerte ayudador. En el primer plano está el maestro; el exorcista retrocede hacia detrás del que cura. El diálogo y actitudes de las curaciones son como un apotegma para la relación de los cristianos con el Señor. Los discípulos entienden al Señor en su envío; su claudicación se basa en una fe insuficiente. No hay tensión visible entre Jesús y Juan Bautista. Jesús recorre su camino sin esforzarse en ganar poder, sin usar violencia, mientras los que lo acechan amenazan con poder y violencia (4,12; 12,15-21; 14,13; cf. 20,25-28).

Según B. Villegas, Jesús trae un plus: el reino de los cielos (51 veces en Mt, estando 14 en Mc y 39 en Lc). Lo característico del mesianismo de Jesús no se desprendería tanto de los títulos como de ciertos rasgos originales: a) Es el Emmanuel (estar con; cf. 1,23; 18,20; 28,20). b) Salvador de su pueblo (1,21). c) Investido de todo poder en su resurrección (28,18). d) Juez escatológico (7,21-23; 25,31-46; cf. 10,14s; 26,64). Está identificado con los marginados de este mundo. d) Es el nuevo Moisés. La ley del A. T. sigue teniendo validez, pero sólo en cuanto interpretada, radicalizada y corregida por Jesús, y compendiada por él en el doble mandamiento del amor. Jesús es el Señor presente en la Iglesia (16, 18; 18, 20; 28, 20), pero sobre todo es el maestro de quien se es discípulo ('mathetés' [discípulo] aparece 69 veces en Mt, 37 en Mc y 34 en Lc).

Caba destaca el comienzo programático del evangelio: Libro de la descendencia de Jesucristo (aquí sería nombre propio, cf. Mt 1,18 y el texto más probable de 16,21), hijo de David, hijo de Abraham. En su genealogía, en que se muestra su

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

Retrocede el secreto mesiánico de Marcos. Los discípulos son más bien modelos, que contrastan con el rechazo de los judíos. Trata más a fondo la pregunta mesiánica¹, pero con interpretación cristiana. Para esto usa el testimonio de las Escrituras (12 pasajes son introducidos con fórmulas como "para que se cumpliera lo dicho por el profeta")² y una peculiar presentación de historias de milagro.³ Respecto a títulos, además de Hijo de Dios e Hijo del Hombre, sobresalen Cristo, Rey (de Israel y de los judíos) y sobre todo Hijo de David. Más claramente que en Mc, el Mesías regio es, a la vez, connotado como Siervo de Dios (forma humilde y pacífica de salvación de pecadores y enfermos; cf. 12,15-21).⁴

El evangelio de Mateo pretende transmitir la enseñanza de Jesús a la comunidad de discípulos, congregada desde todos los pueblos, cuyo Señor con pleno poder es Jesús (28,18-20). En el evangelio se muestra quien es ese Señor y cuál es la tarea de sus enviados. No está en el centro cómo hacer discípulos, sino cómo conservar esa calidad. En este sentido, la contraposición de Mc entre fe e incredulidad, se transforma entre fe y poca fe. Más que el Jesús exorcista de Mc (en relación a poderes y hombres) es el Maestro actual que juzgará⁵ conforme a su enseñanza. Es la historia actualizada del poder de Jesús, en la enseñanza, en hechos que despiertan la fe y en dichos de perdón de pecados. Mateo reflexiona sobre el camino hacia los paganos. Respecto al nuevo (verdadero) Israel (la Iglesia) usa la Escritura y la enseñanza de Jesús es la interpretación autoritativa de la ley válida en un trasfondo de discusiones con sus enemigos.⁶

Mt aminora el atrevido realismo de Mc, p.e. Mc 10,18 y Mt 19,17.⁷ Mt fortalece un poco el elemento milagroso de las narraciones de Mc.⁸ Las narraciones peculiares de 1-2 y 26-28 sirven también de defensa contra objeciones corrientes, p.e. guardias en el sepulcro, envío final. La humanidad de Cristo comienza a ser vista a través de cierto velo doctrinal. Junto con la tendencia apologética, destaca más el mesianismo de Jesús, p.e. uso mayor del nombre Hijo de David y Cristo⁹ (p.e. 1,1.16). No se interpretan nacionalísticamente, salvo en cuanto son designaciones populares. Igual que Mc sólo aplica el título "el Señor" a Jesús en 21,3. Usa más que Mc el título Hijo del Hombre.¹⁰ Mateo profundiza la relación del Espíritu a

descendencia davídica, es llamado 4 veces Cristo. En Jesús se cumple las promesas hechas al pueblo y desde sus orígenes. La presentación de Mt está centrada en Hijo de David e Hijo de Dios. Mediante la descendencia davídica presenta el mesianismo de Jesús. La genealogía, a través de tres veces 14, muestra que Jesús es el mesías esperado. La estructura del evangelio sería dinámico-dramática. Se da una progresiva manifestación de Jesús al pueblo de Israel y una repulsa de éste. Como dato final, una apertura a todas las naciones del nuevo pueblo de Israel: la Iglesia fundada por Jesús.

¹ Puede, después del 70, echarles en cara el mesías.

² 1,22; 2,15.17.23; 4,14; 8,17; 12,17; 13,35; 21,4; 26,54.56; 27,9. Véase 13,14. Cf. 3,3, etc. Las profecías sobre el siervo, a diferencia de Mc, las aplica al ministerio de Jesús.

³ Se abrevian y se centran en las palabras de Jesús y en la fe.

⁴ Es un mesianismo sin violencia.

⁵ En el juicio escatológico.

⁶ Interpreta la ley con el doble mandamiento del amor. Según G. v. Rad, en Cristo se plenifica la ley y ésta llega a su total revelación.

⁷ Cf. p.e. Mc 3,5;6,6.

⁸ Cf. Mt 8,16; 14,21; 15,38; 21,19; 12,15.

⁹ Además de 4 pasajes que vienen de Mc y del evangelio de la infancia con sus respectivos editoriales, véase: 11,2; 16,20s; 24,5; 26,68; 27,17.22; 23,10.

¹⁰ Quizás éste en Mt 16, 13, por contraposición a 16,16, signifique simplemente el Hombre (cf. Ign Ef 20,2). Pero conecta estrechamente la dignidad sobrenatural y el poder con la parusía del Hijo del Hombre (24,29-31).

la persona y obra de Jesús: en su nacimiento (1,20), bautismo (3,16)¹, tentación (4,1), en la referencia al siervo de Dios (12,18), en la expulsión de demonios (12,28). Un desenvolvimiento mucho mayor es la fórmula del bautismo (28,19). Comparado con los otros sinópticos, Mateo aumenta la prominencia de la filiación de Cristo.² Hay un mayor desenvolvimiento cristológico en Mateo, debido a una mayor experiencia de Cristo en la Iglesia.

El Hijo de David.

El preevangelio (1-2) presenta a Jesús como el Mesías prometido: hijo de David, hijo de Abraham, de Belén, según las Escrituras. Como niño sufre ya el típico destino de Israel. Que José lo acepte como niño es para que sea Hijo de David.³ Así también se confirma la profecía de Isaías (1,23). Jesús es, por lo tanto, el Mesías prometido del linaje real de David, el representante de Israel (cf. 2,15) y la esperanza del mundo pagano (cf. visita de los magos).

El título Hijo de David aparece 9 veces⁴ (en Mc⁵ y Lc sólo tres respectivamente). Cf. 12,23; 15,22; 21,9.15. Pero, para Mt, el rey Mesías es pacífico (21,5). Esta humildad y pacifismo todavía resalta más por la relación con el servidor de Dios (cf. Mt 12,18-23). Antes de caminar hacia Jerusalén, dos ciegos lo aclaman como Hijo de David, pero Jesús les impone silencio (Mt 9,27-30). Quizás este silencio, insinúa Schnackenburg, se interprete en el sentido del siervo que no hace bulla en público⁶ (cf. 12,16 y 19). Al terminar las narraciones de milagros de los cap. 8 y 9, las muchedumbres exclaman: algo así jamás se ha visto en Israel.⁷ Los fariseos, en cambio, lo atribuyen al Príncipe de los demonios (9,33s; cf. 12,24).⁸

Luego, el Jesús de Mt es designado Hijo de David, que cumple la esperanza de Israel, pero sólo en un sentido puramente religioso, como redentor de los pecados (1,21; 26,28), como siervo de Dios que no quiebra la caña cascada, como Mesías que trae la salvación a Israel (2,6; 15,31) y da esperanza a los paganos. Según Caba, cuando Mt añade a Hijo de David, Señor y "ten misericordia⁹ de nosotros", apunta a la filiación divina (cf. 22,42ss). Ante la decisiva pregunta de Juan (11,3), Jesús responde que El es el que ha de venir en el sentido de las profecías de salvación.

El nuevo Pueblo.

Según Grundmann, Jesús no es, para Mateo, sólo el Mesías de Israel, el Hijo de David, sino también es el representante del verdadero Israel, de la simiente de Abraham (cf. Ga. 3,16; Mt 3,9), de tal forma que su comunidad es la descendencia de Abraham, el verdadero Israel (cf. Gal 3,29). La oposición entre la misión histórica de Jesús a Israel (10,6;

¹ Cf. 3,11.

² Habla mucho de mi padre y vuestro padre.

³ 1,16.20.

⁴ Incluido Mt 22,42 (cf. 22,45) sobre el Cristo, y excluido 1,20. En general, va relacionado con las muchedumbres y a menudo se usa el verbo κρᾶζω exclamar, gritar).

⁵ Cf. Mt 9,27; 22,42 (cf. 22,45); 20,30s.

⁶ Aquí éste sería un ayudador y sanador misericordioso.

⁷ Usa bastante el término Israel.

⁸ La muchedumbre dos veces se admira (9,33; 12,23), y los dirigentes rechazan (9,34; 12,24; 21,16), mientras que la filiación davídica es detectada por los simples. Quizás contrasta la visión de los ciegos y la ceguera de los fariseos.

⁹ 9,27; 15,22; 20,30.31. La expresión se aplica a Yahweh y a Jesús.

15,24) y la misión universal de los discípulos (28,19) sólo puede resolverse, según Schnackenburg, teniendo en cuenta que con la exaltación e instauración de Cristo en poder después de su resurrección se ha efectuado un giro decisivo. Después del rechazo de Jesús por los representantes del antiguo pueblo y por este mismo (27,25), Dios construye el pueblo de Dios escatológico sobre una base nueva (26,28). El pueblo de Dios es constituido ahora por todos los que se dejan redimir, por los que guardan los mandamientos¹ y producen frutos.² Pero también los miembros de esta nueva comunidad reciben serias advertencias.³ Este verdadero pueblo de Dios escatológico, compuesto de judíos y paganos creyentes, heredará el reino prometido. En la escena final, el Cristo, que ha sido establecido en poder (cf. Dn 7,14) constituye la comunidad (16,18: mi Iglesia) mediante la misión, y se muestra Señor y protector (28,20).

La autoridad de Jesús.

Más consecuentemente que Mc, Mt mira desde la resurrección. Así retroceden los rasgos de abajamiento y de pasión. Así los "yo os digo" del Sermón del Monte, contrapuestos a "habéis oído que se dijo a los antiguos". Jesús es el intérprete autoritativo, que da cumplimiento y perfección a la Ley. Enviado de Dios con poder, hace participar a sus enviados en su dignidad y tarea (10,40-42). El destino escatológico de cada uno se decide por la actitud frente a El (10,32s). La presencia de Jesús es más importante que la de Jonás⁴ y Salomón (12,41s), más que el templo (12,6). Como Maestro y anunciador de la voluntad de Dios, tiene Jesús un lenguaje duro contra los escribas y fariseos hipócritas⁵ (23; 6,1-18; 15,7). Es la autoridad absoluta para su comunidad (23,8.10). El mismo Cristo es el juez⁶ futuro que, como Hijo del Hombre-Rey, hará justicia (25,31-46).

Señor e Hijo del Hombre. Dignidad del resucitado.

No es de extrañar que el título Señor, correspondiente al resucitado, aparezca en primer plano (p.e. 7,22; 25,37.44).⁷ Esto también se refleja en otras actitudes (p.e. 14,33).⁸ A diferencia de Mc, en Mt 16,13, Jesús quiere que se confirme su pretensión de ser enviado como Hijo del Hombre. Mt usa la expresión Hijo del Hombre en casos nuevos: las más de las veces en relación a la parusía⁹ y una vez en relación al sembrador actual (13,37).¹⁰ Luego los títulos de dignidad del exaltado están más claramente y con más fuerza expresados en Mt que en Mc. El lenguaje de Jesús es de más dignidad en Mt. La entrada de Jesús en Jerusalén es mesiánicamente más poderosa (21,10.14ss) También en la pasión y resurrección hay rasgos de mayor grandeza (p.e. 26,53; 27,51ss; 28,2-4; 28,16-20).¹¹ Jesús

¹ Cf. 28,20.

² Cf. 21,43.

³ Los miembros indignos serán expulsados por el Señor de la comunidad (7,21-23; 13,41s.49s; 18,34s; 22,11-14; 25,31-46).

⁴ El signo de Jonás para la generación incrédula (12,39s), Mt lo interpreta como muerte y resurrección.

⁵ Esta última palabra podría incluir también a cristianos.

⁶ Cf. 24,44-51; 25,14-30.

⁷ 19 veces en relación a Jesús terreno. $\kappa\upsilon\pi\tau\omicron\varsigma$ es dicho con autoridad en 14,28.30; 17,4; 18,21; 22,43ss; 28,6 (texto más probable). Es el que aparecerá en poder: 7,22; 24,42.46.48.50; 25,11.19-26.37.44.

⁸ Cf. 28,9.17. En esas citas el verbo 'proskyneîn' (adorar) parece significar adoración (cf. 4,9s) o ceremonia de sometimiento a un Señor (cf. 2,8.11).

⁹ 10,23; 13,41; 16,28; 25,31.

¹⁰ Sin embargo, cf. 13,41.

¹¹ Cf. 27,19.24s.43.62-66; 28,8.9s.11-15. Véase los Hijo de Dios de la pasión.

asume también la función de Moisés, p.e. en el Sermón del Monte donde promulga la nueva ley (véanse también las modificaciones que introduce en la escena de la transfiguración).¹

El Hijo de Dios.²

El Mesías, Hijo de David, es Señor de su antepasado (22,41-45). Respecto al Hijo de Dios, Mt no difiere fundamentalmente de Mc, pero le da más cabida. Así aparece Hijo de Dios en el relato de las tentaciones.³ Aquí es en sentido mesiánico, conectado con el Bautismo: es una tentación de usar mal el poder mesiánico. Pero para el lector cristiano este título resonaba más profundamente. En 4,10 Jesús muestra su total y filial obediencia.

Correspondiente a este comienzo, en el final de cruz, en la irrisión⁴, Mt agrega dos veces Hijo de Dios (27,40.43). Los judíos son avergonzados por la confesión del centurión pagano. Este título tenía un significado judío mesiánico (p.e. 2,15; 8,29; 26,63). Pero desde aquí se pasa a una concepción profundamente cristiana: en el bautismo (3,17), transfiguración (17,5) y confesión de Pedro (16,16). Es confesado por los discípulos como Hijo de Dios después de andar sobre las aguas (14,33).

Además del uso absoluto de "el Hijo" que hace Mc (Mt 21,37par; 24,36par), Mt añade la exclamación de júbilo de Q (Mt 11,27). Aquí se trata de la revelación del secreto del Reino⁵, cuyo contenido es la presencia del reino en el actuar de Jesús. Según Schnackenburg se podría interpretar así: el misterio del reino se revela a aquél, a quien se revela el misterio de la persona de Jesús, el Hijo. El misterio de Jesús en su relación y conocimiento íntimo con el Padre. La relación entre Padre e Hijo es una realidad exclusiva.⁶ El conocimiento del Padre es la revelación de su plan de salvación. Se trataría de una revelación que traería la salvación al que la recibe. Se muestra el poder de revelación (y salvación) del Hijo (11,27; cf. 28,18).

En conclusión, la cristología de Mt no es muy diferente de la de Mc, porque ambas lo confiesan como Hijo de Dios. Mateo está más influido por el judaísmo y el problema mesiánico le es central, aunque lo responde cristianamente. Mt, respecto al Jesús terreno, aclara más el secreto de Jesús, y desiste sobre todo de la incompreensión de los discípulos. Pero sabe que lo más profundo del secreto sólo se comunica a los creyentes. Con mayor interés catequético y parenético respecto a la comunidad, hace que la dignidad de Jesús sea iluminada en una forma que presupone la fe postpascual. En la discusión con los fariseos refuerza aspectos, pero también conserva material histórico. La universalización (paganos) la ve Mt en el encargo del resucitado y entronizado Cristo, Señor, Maestro, conductor de su comunidad y juez futuro de todos los pueblos.

¹ Cf. Ex 34,29-35. Según Schnackenburg, hay gran controversia sobre si Jesús es un segundo Moisés. Los cinco sermones con sus fórmulas finales (7,28; 11,1; 13,53; 19,1; 26,1), muy importantes para la vida de la Iglesia, serían un pentateuco. Pero esto deja afuera Cesarea de Filipo (16,13-28), y otras enseñanzas (p.e. 15,1-20; 23) que no tienen fórmula final. La teoría extrema de un segundo Moisés ha sido abandonada. Luego, si hay un pentateuco, no habría un hilo conductor. Otros rasgos que apoyan una tipología de Moisés son: huida y vuelta de Egipto, 40 días y $\text{no}\check{\text{c}}\text{h}\text{e}\check{\text{s}}$ de ayuno (Ex 34,28; Dt 9,9.18); sermón del monte como nuevo Moisés y con antítesis; 10 milagros (8-9) que recuerdan las 10 plagas de Egipto.

² Mt lo usa 14 veces, Mc 8 y Lc 10. Según Villegas, Dios es designado 44 veces Padre en Mt, 4 en Mc y 17 en Lc. Cf. Mt 2,15. Según Caba., habría una gran inclusión en 'OÚTOS' del centurión con respecto al bautismo de Jesús.

³ El tentador es rechazado por el mesías, siervo de Dios. Representando al verdadero Israel, rechaza la tentación, a diferencia de Israel en el desierto. Los ángeles lo sirven.

⁴ Hay cierto parecido con la tentación en el desierto.

⁵ Cf. 13,11.

⁶ Hay variados textos en que habla de mi padre o de vuestro padre.

3) Cristología de Lucas (evangelio y Hch)

Introducción.

Lucas quiere presentar un Cristo atrayente. Según Schnackenburg, usa a veces títulos y designaciones, tomándolos de sus fuentes, sin darles un peso teológico decisivo. Por eso no se puede hablar de algo equivalente a la cristología del Hijo del Hombre de Mc o del Hijo de David de Mt. Ningún título alcanza un primer rango claro. Según Taylor, el evangelio de Lucas, igual que Mc, ofrece un retrato vivo del Jesús humano, especialmente en el material propio de Lc (p.e. 22,15.43s (texto dudoso)). Pero no en forma tan aguda, como la de Mc. Modifica, por reverencia, algunos de los dichos osados de Mc, pero no tanto como Mt, p.e. Mc 3,5 y Lc 6,10; omite Mc 13,32 y 15,34 (pero retiene Mc 10,18 (Lc 18,19)).¹ En contraposición a los apócrifos, presenta un cuadro natural de la infancia de Jesús (cf. 2,41-52). A diferencia de Mc, le gusta el título "el Señor" (unas 17 veces).² Usa más que Mc el título "Cristo".³ En 24,26.46 lo conecta con el sufrimiento y muerte. Usa más frecuentemente que Mc "Hijo del Hombre", pero sólo en relación a la pasión y parusía en el material propio. Según Caba, el evangelio de Lc, en relación a los otros dos sinópticos, tiene una mayor predilección por Jesús Rey, Salvador⁴, Señor y profeta.⁵ La acción de Jesús, en el evangelio, está consagrada sólo a Israel⁶, pero hay indicaciones ciertas del universalismo de su mensaje, aunque siempre en anuncios del futuro (2,32; 3,6; 13,29s; 14,16-24) o en prefiguraciones tipológicas (3,23-38; 4,25-27; 7,9; 8,34; 10,1; 17,11-19).

Respecto a Hch, Taylor dice que tienen una cristología primitiva, con uno que otro retoque, pero que no son la única fuente del cristianismo primitivo. En ellos el nombre de Jesús es mucho más frecuente que el de Cristo, y 7 veces es usado *hazraios*'. En Hch aparece 4 veces⁷ el nombre "siervo" aplicado a Cristo (cf. 8,32-35). Taylor sintetiza así la cristología de Hch: ascensión clara de la humanidad de Cristo, gran interés por el mesianismo⁸ de Jesús, siendo Este el siervo y el Señor⁹ (esto es lo más característico).¹⁰ Lo último va unido con una actitud de devoción religiosa (7,59; invocan su nombre¹¹, etc.).

Cristología del kerygma primitivo (según Schnackenburg).

¹ Cf. Mc 6,5s; 8,22-26, etc. Suprime actitudes duras de Jesús (Lc 5,13spar; 18,16par; 19,45spar, etc.). Omite actitudes demasiado humanas, como Mc 15,34. Igualmente todo lo que podría arrojar una sombra sobre Jesús (Mc 3,20s; 7,31-37; 8,22-26; 13,32).

² Son editoriales, al menos, 7,19; 10,1; 11,39; 17,5s.

³ Según Caba, lo usa 12 veces (Hch 25), Mc 8, y Mt 17.

⁴ 2,11.

⁵ Usa también 'epistátēs' (preceptor, maestro). Según B. Villegas, Lc no reserva ningún título específico para designar a Jesús resucitado. Hijo del hombre, Hijo de David, Señor, Cristo e Hijo de Dios se aplican en ambos estadios: quiere subrayar que el estado celestial ya estaba contenido en su carrera terrestre.

⁶ Hay un rechazo de Israel (cf. 2,34s), no del todo consumado en la cruz (cf. 23,34).

⁷ 3,13.26; 4,27.30.

⁸ Sentido de Cristo y otras designaciones mesiánicas (cf. 2,36).

⁹ Cf 2,36.

¹⁰ Añade a esto: nazareno; el curar; el profeta del Dt.

¹¹ Fe en su nombre (cf. 3,16).

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

Si se compara Hch 2,22-24¹; 3,13-15; 4,10-12; 5,30; 10,37-42; 13,23-31, se llega a las siguientes conclusiones:

1) Lo central es "muerto por los hombres, resucitado por Dios". Lucas acentúa que el Mesías debía padecer y así entrar en su gloria, según las Escrituras (Lc 24,26; cf. 17,25; 24,46; Hch 17,3; 26,22s).²

2) Gran valor al actuar de Jesús como obrador de milagros y curaciones (2,22; 10,38).³

3) El asunto comenzó con la entrada en escena del Bautista (13,24s; cf. Lc 3,15s). Es sólo precursor; pertenece al tiempo de la Ley y los profetas (Lc 16,16).

4) También la ascendencia davídica⁴ tiene valor para mostrar que en El se cumplen las promesas correspondientes (Hch 13,22s). Esto aparece en los relatos de la infancia (1,32.69; 2,4.11; cf. Hch 2,30; 13,34). El reinado está en perspectiva mesiánico-escatológica: señorío sin fin (Lc 1,32s), rico en paz y misericordia (18,38s), pacífico (19,38, cf. 2,14), y con un número creciente de paganos (Hch 15,15-18).

5) La aparición de Jesús está caracterizada por la unción con Espíritu Santo y fuerza (Hch 10,38). Lc está mirando al bautismo (Lc 3,22; cf. 4,18). Desde entonces trabaja Jesús con la fuerza del Espíritu⁵ (4,1⁶.14; 10,21). El título el Cristo⁷ conserva un fuerte sabor a el ungido y ungir se usa en sentido mesiánico-cristológico (Hch 4,26s; Lc 2,26). Durante la vida de Jesús, el Espíritu es el don mesiánico que le distingue, que posibilita su actividad y la hace fructuosa; mientras que después de la exaltación el mismo don es dado a toda la comunidad cristiana y hace del tiempo de la Iglesia un tiempo del Espíritu (Lc 11,13; 12,12; Hch).

6) Después de la resurrección se sigue una exaltación a la diestra de Dios y una entronización en el señorío celestial (Hch 2,33ss; 5,31). Pero también se mira a la parusía como hecho futuro y meta final, que tiene una función salvífica consumadora (Hch 3,20s; cf. 1,11), judicial y punitiva (10,42).

7) La designación salvífica de Jesús se centra sobre todo en la idea de que conoce el camino de la salvación y conduce a ella (cf. Hch 3,15⁸). Así es Salvador (5,31; 13,23; Lc 2,11; cf. Hch 4,12). La palabra de salvación que ha sido enviada a todo Israel (13,26), y que llega hasta los confines de la tierra, incluso hasta los gentiles (cf. 13,47), consiste sobre todo en que los hombres se deben convertir, alcanzar perdón de sus pecados (3,19), hacerse bautizar en el nombre de Jesús y recibir el don del Espíritu (2,38; cf. 8,16). Los bautizados invocan este nombre (9,14.21; 22,16), en el que suceden signos y maravillas (3,6.16; 4,10, etc.), y a través de él reciben el perdón (10,43)⁹ y son salvados (4,12), como si hubiera sido dejada de lado la muerte expiatoria de Jesús y la redención por la sangre.¹⁰ El suceder

¹ Cf. 2,32s.

² Hay que considerar también el título de 'païs sou, autoû' (su hijo, niño, siervo).

³ Dios estaba con él. Influencia helenista de bienhechor divino.

⁴ También se habla de profecías de David respecto a la resurrección (2,25-31.34; 13,34s).

⁵ Cf. 1,35; 24,49. Según Taylor, el desarrollo del Espíritu en el evangelio proviene de la tradición que Lc toma. Jesús es el Hijo de Dios, porque está poseído por el Espíritu en un grado único.

⁶ Usa el imperfecto.

⁷ En Hch, al menos doce veces, tiene el sentido de mesías. En algunos casos Jesús Cristo parece ser más que nombre personal.

⁸ 'Archegós' (autor, príncipe, jefe).

⁹ En el evangelio se refiere ocho veces, usando 'afígmí' (perdonar, remitir), a la liberación de los pecados: 5,20.21.23.24; 7,47bis.48.49. Cf. Lc 24,47; Hch 2,38; 5,31.

¹⁰ Véase, sin embargo, Hch 20,28; Lc 22,19s, y el título 'païs' en Hch.

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

redentor es considerado como un camino que Jesús abre¹ y posibilita a todos aquellos que se adhieran a su persona, dispuestos por el Espíritu Santo.

Cristología de Historia de Salvación.²

El tiempo de Jesús³ (en el centro del tiempo, según Conzelmann⁴) es un período en el que el ungido del Señor, por la fuerza del Espíritu Santo que se le ha dado, anuncia el Reino de Dios, trae a los pecadores la misericordia de Dios (Lc 15), cura las enfermedades, destruye el poder del Maligno y prepara el tiempo de la Iglesia. La predicación del Reino de Dios se contrapone al tiempo de Moisés y los profetas (16,16). Pero no está tan marcado el final del tiempo de Jesús, que sería justo antes de Pentecostés, tiempo del Espíritu. Pasión, resurrección y exaltación son presupuestos para la venida del Espíritu, anunciado por Jesús (Lc 24,49; Hch 1,8).

Los discípulos, con la fuerza del Espíritu, realizan lo mismo que hizo el Jesús terreno como portador del Espíritu: anunciar el Reino de Dios⁵, prodigios y curaciones⁶, y éstas en nombre de Jesucristo (cf. 3,6.16; 4,10.30; 19,13). Hasta el anuncio está dirigido al Reino de Dios y al Nombre de Jesucristo (8,12). Por lo tanto, el tiempo del Jesús terreno queda trasladado, en virtud del Espíritu Santo, al tiempo de la Iglesia, y la actuación de Jesús se eleva a un nuevo nivel.⁷ Pero, en el tiempo de la Iglesia, Lucas también mira a la parusía de Jesús, aunque haya dilatado el período intermedio (cf. Mc 13 y Lc 21). El juicio de castigo contra Jerusalén está descrito como un acontecimiento al interior de la historia (cf. 21,20-22.23s).⁸ En cambio, para la parusía, primero tiene que venir el tiempo pleno de los paganos (21,24). La parusía trae la salvación total (21,28). Pero hay que estar vigilante, porque

¹ La muerte fue, según el designio de Dios, puerta para entrar en su gloria (Lc 22,22par; 24,26.46; Hch 2,23; 4,28; 17,3; 26,22s). El camino por el dolor a la gloria es el trayecto constitutivo y, a la vez, paradigmático para la salvación de todos los hombres.

² Según B. Villegas, el tiempo de Jesús no sólo antecede y funda el de la Iglesia, sino que lo revela tipológicamente: universalismo de las promesas de Dios y su economía; coexistencia del tiempo de la fuerza salvífica de Dios con el rechazo de la evangelización. Quiere reducir la expectativa inminente de la parusía (cf. 19,11; 21,9.24; 22,69; 9,27par), y distinguir lo escatológico de eventos situados dentro de la historia (comparar Lc 21 y Mc 13; cf. Lc 21,12).

³ El tiempo entre las tentaciones y la pasión es un tiempo de bendiciones en que se retrotrae el obrar de Satanás (4,13; 22,3.36.53)

⁴ Según este autor, Lc, ante el retraso de la parusía, habría reemplazado la actitud apocalíptica por una teología de la historia. Sólo en el segundo tiempo, el de Jesús, que es el centro del tiempo, se contuvo anticipadamente la salvación metahistórica del reino de Dios. Y esto sólo en el ministerio de Jesús (4,14-22,2), que está libre de Satanás. Los otros dos períodos, que son los de una lucha victoriosa contra Satanás, sólo tienen carácter salvífico en cuanto fundan o confirman el período salvífico desplegado en su ministerio. Lo escatológico se dio una vez de manera germinal y se dará de manera terminal en la remota parusía. Lucas no vio el cambio de eón. El pasado de Jesús es base de espera del cambio futuro, al que fue trasladado Jesús por su ascensión y que es accesible a cada fiel en el momento de su muerte. Respecto a las críticas que hacen inaceptable esta posición de Conzelmann, véase B. Villegas.

⁵ Hch 14,22; 19,8; 20,25. Anuncian el reino y lo de Jesús: 8,12; 28,23.31.

⁶ P.e. en los siguientes sumarios: Hch 5,12-16; 6,8; 8,6s; 14,3; 15,2.

⁷ Según B. Villegas, al camino correspondería un proceso histórico, conforme al plan de Dios y bajo la guía del Espíritu, proceso que abarca la actividad pública de Jesús y la historia de la Iglesia. Lo que irrumpió en la persona y obra de Jesús, se cumple ahora, según el plan de Dios, el tiempo de la Iglesia sobre la base de la obra de Jesús. La predicación de Jesús sobre el Reino de Dios significa también para Lucas una presencia del reino; del mismo modo en la predicación de los apóstoles después de Pentecostés está presente y actuante el señorío de Dios (cf. 28,31).

⁸ Cf. Lc 21,7par.9par.12par.18spar.23spar; Mt 24,27.

vendrá de repente (21,34-36; cf. Lc 17,26-35), aunque se cuente con un retraso de ella (Lc 19,11; Hch 1,6s; cf. Lc 17,20s).¹

Todos los períodos, desde el primer anuncio del Reino de Dios, son mantenidos unidos gracias a Jesucristo y son salvíficos. Por eso, en vez de hablar del centro del tiempo, sería mejor hablar del centro del kerygma que es Jesucristo en todos los períodos del tiempo salvífico inaugurado por El.

Rey señorial.²

Lucas ha recogido la idea del reinado davídico-mesiánico (Lc 1,32s; cf. 1,35). Ahí mezcla la antigua profecía de 2 Sam 7,12-16 con Is 7,14 (cf. Is 9,5s; 11,1ss): un reinado sin fin, etc.; una virgen que concebirá por obra del Espíritu Santo. Jesús es un nuevo comienzo puesto por Dios.³ La realeza de Jesús es cumplimiento de la esperanza mesiánica (19,38; 23,2s.37s), pero con nueva interpretación. El reinado peculiar de Jesús se realiza después de su exaltación como Señor, a la diestra de Dios (cf. Lc 22,69; Hch 2,34ss) y se revelará en la parusía. Pero el Jesús terreno⁴ aparece ya a la luz de ese reinado. No es presentado como humillado, sino con rasgos señoriales entre las tentaciones y la pasión (cf. p.e. Lc 10,18; Hch 10,38; Lc 10,23s; 12,8s.; 11,29-32; 13,31-33; 14,25-35; 19,38-40).

Profeta.⁵

Dicen algunos que Jesús es Elías o uno de los antiguos profetas resucitados (Lc 9,8par. 19par), que es un gran profeta (7,16), poderoso en obras y palabras (24,19⁶; cf. 7,39; 22,64par). Los de Emaús esperaban que El redimiría a Israel (24,21). Jesús es la cumbre de los profetas perseguidos (Lc 11,49-51; cf. 13,34s; 6,23par; Hch 7,52). Jesús va decididamente a Jerusalén (9,51), porque no cabe que un profeta perezca fuera de Jerusalén (13,33).

Caba dedica un análisis especial a la escena de la sinagoga de Nazaret, que también traen los otros evangelistas.⁷ En Lc se admiran los asistentes por las palabras de gracia que salen de la boca de Jesús (4,22). Es el profeta que no es acepto en su patria (4,24par). Esta escena inaugura en Lc el ministerio público de Jesús. Habla de la presencia del Espíritu en Jesús, de la realidad de su unción, de su misión. La misión propia de Jesús, que se anuncia aquí, se desarrolla a lo largo del evangelio. Jesús se compara con los profetas Elías y Eliseo (4,25-27). El que traten de despeñarlo preanuncia el desenlace de Jesús

¹ Cf. Lc 9,27par; 22,69.

² En Lc 22,30 Jesús habla de su reino.

³ Su genealogía llega hasta Adán y Dios. Lc evita la línea de reyes después de David.

⁴ Para Lc es el pretendiente a la corona que va a una tierra lejana a tomar posesión de su señorío (19, 12), del reino que su Padre le ha preparado (22, 29). En su vida terrena se muestra el sometimiento de Satanás y la revelación del poder de Jesús. Es el maestro que prescribe (6, 46) y que llama a su seguimiento (9, 57-62) y que envía a los discípulos con poder adonde él va a ir (10, 1; cf. 10, 9-16).

⁵ Según B. Villegas, Lc emplea 7 veces el título profeta, contra 3 de Mc y 5 de Mt. Esta categoría también se destaca en Jn.

⁶ Moisés fue así (Hch 7,22; cf. 7,35.37).

⁷ Lc lo relaciona con el pasado (donde había sido criado) y con el futuro: acostumbraba a ir los sábados a la sinagoga. En 4,24, Lc cambia 'átimos' (deshonrado) por 'dektós' (acepto), conforme a vers. 19. Respecto a 'euaggelísesthai' (evangelizar), cf. 4,18.43; 7,22; 8,1; 16,16; 20,1. Está enmarcado en lo que el Espíritu hace en él. Jesús camina entre ellos, como camina hacia Jerusalén.

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

como profeta (4,28-30). Añadiríamos que está ungido por el Espíritu para llevar a cabo la liberación de los pobres y oprimidos.

Además de ciertos paralelismos de Jesús con Moisés¹ y Elías², hay un estrecho paralelismo (con sus diferencias) entre la infancia y comienzos de la predicación de Jesús y la de Juan Bautista. Lucas marca la superioridad de Jesús (Lc 3,15ss; Hch 13,25) sobre Juan, último profeta del A.T. (Lc 16,16).³

Según Hch 3,22, el Profeta esperado del Dt se cumple en Jesús (cf. 7,37).

Retrato helenístico de Jesús.

Si Lucas, hasta ahora, se ha mostrado tan cercano al pensamiento veterotestamentario-judaico, se debe a su gran conocimiento de los LXX y a su enraizamiento en la tradición del cristianismo primitivo.

Jesús⁴ es el buen médico y ayudador de los hombres, un benefactor divino, que conduce al hombre a la cercanía con Dios, gracias a su compasión de las necesidades corporales y espirituales. Por ejemplo, su compasión de la madre del hijo único en Naím (7,13). Algunos de sus relatos propios son verdaderas perlas del arte narrativo.⁵ Respecto a su compasión con los pecadores, véase: 7,36-50; 19,1-10; 15; 23,43. En relación a los otros sinópticos, utiliza más veces los verbos que significan curar.⁶ Muchos trozos refuerzan la impresión de la humanidad del médico divino.⁷ Una devoción cordial atraviesa el evangelio de Lc, p.e. destaca la oración de Jesús (3,21; 9,28; 11,1).⁸

Lucas también quiere mostrar no sólo un Jesús atrayente, sino prototípico e imitable.⁹ El es el único conductor hacia la vida. Lucas no suprime nada de la seriedad de la predicación de Jesús ni del mensaje cristiano¹⁰, pero la alegría resplandece sobre todo su evangelio.¹¹

Varios de los títulos cristológicos también tienen resonancia en el mundo helenístico, como el Salvador¹², el Señor, el autor (pionero o príncipe: Hch 3,15; 5,31). Jesús es llamado 6 veces 'epístátes'¹³ (maestro). Es sorprendente la reserva de Lucas frente a la expresión

¹ Cabe ver un paralelismo entre Jesús y Moisés, p.e. en la transfiguración. Cf. Lc 11,20 y Ex 8,15.

² Cabe ver un paralelismo entre Lc 7,11-17; 9,37-43 y Elías en 1R 17,8-24; entre Lc 9,54s y 2R 1,10ss. Lc 9,61s recuerda 1R 19,19s. Además Lc, fuera de 1,17, no hace relaciones entre Juan y Elías, como los otros sinópticos, y la imagen de Jesús tiene rasgos de Elías (Espíritu, fuego, ternura, oración, etc.).

³ Hubo una supervivencia del bautismo de Juan (Hch 18,25; 19,1-7).

⁴ Un hombre, con el cual está Dios (cf. Hch 10,38).

⁵ Cf. 10,10-37; 16,19-31; 15,11-32.

⁶ El verbo 'therapeúein' es usado 16 veces en Mt, 15 en Mc y 14 en Lc; y el verbo 'iâsthai', 4 en Mt, 1 en Mc y 11 en Lc.

⁷ El sentido social de Lc se ve, p.e. en que trae más pensamientos (que los otros sinópticos) en relación a la pobreza. Se preocupa de dar, de la limosna. Se preocupa de las mujeres (cf. 8,1-3; 10,38-42; 23,27-31 y relatos de infancia). En Lc aparecen más personajes femeninos. Los pobres ocupan un lugar privilegiado.

⁸ Cf. 5,16; 6,12; 9,18; 22,31s; 23,34. Véase 23,46 (Sal 31,6).

⁹ P.e. Hch 7,59s.

¹⁰ Es el que más exige a los discípulos (9,57-62; 14,25-35).

¹¹ También en la vida de la comunidad primitiva predomina el gozo.

¹² Según Lc 1,47, Dios es el salvador.

¹³ Sólo Lc utiliza esta palabra.

CRISTOLOGIA PARA LAICOS

Hijo de Dios (cf. Lc 23,47).¹ Se confirma que no son los predicados lo decisivo para Lucas, sino la confesión que está detrás de ellos, y la figura de Jesús como un todo.

En conclusión, la cristología de Lc, en lo fundamental, se distingue poco de los otros sinópticos. Es peculiar de Lc su concepción progresiva de Historia de la Salvación (lo que ocurrió una vez para siempre en Jesús, lo que acontece en el momento actual en que Cristo se encuentra exaltado y lo que ocurrirá con la parusía), que presenta en sus dos obras. Pero Lucas no separa el Jesús terreno del resucitado, sino que capta el uno en el otro. Es común a los tres sinópticos la referencia a las dos formas de existir de Cristo (terrena y resucitada-exaltada), que están en una relación indisoluble de unión y tensión. Todavía no destaca la idea de Cristo preexistente, que se reserva para el evangelio de Juan.

¹ Nunca en boca de hombres creyentes, salvo Pablo en Hch 9,20, donde es usado con connotación mesiánica.