

TEMA 7

CRISTOLOGIA Y SOTERIOLOGIA

INTRODUCCIÓN

Cada uno de los apartados de este tema cuenta con una breve introducción que no es otra cosa que la transcripción de la exposición hecha por el P. G. O'Collins en la presentación de este tema para el examen final de 1995. Todas estas introducciones serán impresas en letra cursiva para distinguirlas de los elementos que se toman de los diversos autores consultados para este resumen.

La división que el P. O'Collins propone para esta séptima tesis es la siguiente:

- A) Parte Bíblica: El Ministerio de Jesús: 1) Su predicación del Reino; 2) Su autodesignación como Hijo del hombre; 3) Su conciencia de Dios como Abba y; 4) Su intención de frente a la muerte.
- B) Parte Histórica: la enseñanza cristológica de los concilios: 1) Nicea I; 2) Constantinopla I; 3) Efeso; 4) Calcedonia y; 5) Constantinopla III.
- C) Parte Sistemática I: el Ser de Cristo: 1) La unión hipostática; 2) La pre-existencia personal del Verbo y; 3) La concepción virginal.
- D) Parte Sistemática II: su actividad salvífica: 1) Los diferentes modelos de salvación; 2) La universalidad de la mediación salvífica de Cristo.

A) PARTE BIBLICA

1) LA PREDICACION DEL REINO

Todos están de acuerdo en que la predicación del Reino estaba en el centro de la predicación de Jesús. Es un tema muy importante para la cristología de la liberación.

En el AT Dios frecuentemente es nominado como "REY", también es sujeto del verbo "REINAR", pero REINO casi exclusivamente lo podemos encontrar sólo en el libro de Daniel, en el que se habla del "Reino futuro".

Jesús nunca habla de Dios como el REY, para Jesús Dios es el Padre. El verbo reinar no se encuentra, pero aparece muchas veces el vocablo "REINO". La novedad aquí es que en el libro de Daniel, el reino es futuro y cuando llegue lo hará de manera plena, en cambio en la predicación de Jesús se habla de un reino "ya" iniciado, pero "todavía no" consumado. No hay paralelo a esto en el AT.

Otra novedad en la predicación que Jesús hace del reino, es que éste está ligado a su persona, ha llegado con él y con sus obras. En el AT tampoco se encuentra la idea de una persona histórica a la que se vincula el reino de Dios.

1.- Motivo fundamental: la llegada del reino de Dios¹.

"El tiempo se ha cumplido, ha llegado el reino de Dios. Convertíos y creed en el evangelio" Mc 1,15. El reino de Dios constituía la "causa" de Jesús.

¹. Cfr. KASPER WALTER, *Jesús, el Cristo* pp. 86-107.

Jamás nos dice Jesús expresamente qué es este reino de Dios. Lo único que dice es que está cerca.

El mensaje de Jesús sobre la llegada del reino de Dios tiene que entenderse en el horizonte de la pregunta de la humanidad por la paz, la libertad, la justicia y la vida.

Para entender esta relación entre la esperanza originaria de la humanidad y la promesa de la llegada del reino de Dios, hay que partir de la concepción común de la Biblia de que el hombre no posee sin más por sí mismo paz, justicia, libertad y vida. La vida está continuamente amenazada, la libertad oprimida y perdida, la justicia pisoteada.

Se trata de ser Dios de Dios y de ser Señor, que significa al mismo tiempo el carácter humano del ser hombre y la salvación del mundo, porque representa liberación de los poderes del mal, enemigos de la creación y representa también reconciliación en la lucha de perdición de la realidad. Este es el motivo fundamental del mensaje de Jesús y al mismo tiempo, el último misterio de su persona. Por tanto, el mensaje del reino de Dios que viene es el pensamiento base de la cristología.

2.- Carácter escatológico del reino de Dios.

La esperanza bíblica sobre la llegada del reino de Dios no es un mero deseo o una utopía. Esta esperanza no surge tampoco de la observación de las normas de actuación del mundo y la historia ni tampoco de las propensiones y tendencias del desarrollo. La única base de esta esperanza la constituye la concreta experiencia histórica de Israel.

El reino de Dios no se fija primariamente en un reino en el sentido de un lugar dominado por Dios, sino en la presencia y reconocimiento del señorío de Dios en la historia.

La esperanza escatológica no representa un reportaje anticipador de sucesos futuros. Primariamente se trata más bien de una palabra consoladora y esperanzadora en una situación comprometida. Las expresiones escatológicas y apocalípticas son la transposición de la experiencia y la esperanza salvífica tanto actual como pasada en el modo del cumplimiento. Se trata de la certeza de la fe de que Dios al final acabará por mostrarse absoluto Señor de todo el mundo.

Jesús anuncia que la esperanza escatológica se cumple ahora. Pero, ¿cómo era posible? ¿Un rabí desconocido de un apartado rincón de Palestina con un pequeño grupo de discípulos incultos, rodeado de toda clase de gente de mala fama, publicanos, prostitutas, pecadores, iba a hacer realidad el cambio del mundo, a traer el reino de Dios? La dura realidad parecía y parece desmentir radicalmente la predicación de Jesús. Así se explica que desde el principio la gente meneaba la cabeza y se lo preguntaba con incredulidad. Hasta sus allegados más próximos lo tienen por loco (Mc 3,21). En esta situación Jesús comienza a hablar en parábolas, que es indudablemente la única forma en que se puede hablar del reino de Dios. No se trata de un cambio orgánico sino el milagro de Dios.

El "misterio del reino de Dios" (cfr. Mc 4,11) no es otra cosa que la oculta irrupción del mismo reino de Dios en medio de un mundo que no deja entrever nada de ello a los ojos humanos.

En el anuncio de Jesús hablar del presente es hablar del futuro y viceversa. El futuro de Dios es salvación para quien sepa tomar el ahora como presente de Dios y como la hora de la salvación. El es juicio para quien no acepte el hoy de Dios y se aferre a su propio presente, lo mismo que a su pasado y sus sueños del futuro.

Es indudable que Jesús habló de un cambio que estaba a las puertas y de una pronta llegada del reino. ¿Se equivocó Jesús en esa espera inmediata?

La historia (en la Biblia) acontece en el diálogo entre Dios y el hombre. La promesa de Dios abre al hombre una nueva posibilidad; pero el modo concreto de su realización depende de la decisión del hombre, de su fe o incredulidad. El reino de Dios no prescinde de la fe del hombre, sino que viene donde Dios es realmente reconocido como Señor en la fe.

Este carácter dialogal de una historia que está aconteciendo hace comprensible la tensión entre espera inmediata y retraso de la parusía. El mensaje de Jesús sobre el reino de Dios que ha llegado representa el ofrecimiento de Dios que obliga, que emplaza para la decisión, el ofrecimiento definitivo. Pero este ofrecimiento se dirige a la libre decisión del hombre; cualifica la situación presente como la de la decisión escatológica.

3.- Carácter teológico del reino de Dios.

El reino de Dios no es primariamente un reino, sino que se trata del señorío de Dios, de la prueba de su gloria, su *ser Dios*.

Jesús realiza algo así como una reinterpretación del señorío y dominio de Dios. El dominio de Dios consiste para él en la soberanía de su amor. Su llegada y cercanía significan la llegada del señorío de su amor. Esta reinterpretación se expresa ante todo en el modo y manera como Jesús habla de Dios como Padre (Abba) y cómo se dirige a él llamándolo Padre. Llamando a Dios Abba se muestra lo nuevo de la idea que sobre él tiene Jesús: Dios está cerca del hombre en el amor.

No es casual que Lucas haya entendido la perfección del padre celestial como misericordia Lc 6,36. Su perfección no consiste como para los griegos, en un máximo de bondad moral, sino en bondad creadora, que hace buenos a otros, en un amor que se comunica.

El reino de Dios es exclusivamente y siempre de Dios. Lo único que podemos hacer es heredarlo. De la manera más clara expresan este hecho las parábolas: a despecho de todas las esperas humanas, oposiciones, cálculos y planificaciones, el reino de Dios es milagro y acción de Dios, su señorío en el sentido propio del término. El hombre no es condenado a pura pasividad. Lo que se le pide es convertirse y creer (Mc 1,15). El significado de conversión se expresa positivamente al nombrar la fe. Fe significa renuncia al propio rendimiento, confesión de la impotencia humana, reconocimiento de que el hombre no se puede ayudar a sí y a partir de sí mismo ni tampoco fundar su existencia y salvación.

Fe quiere decir, un confiar y edificar sobre el poder de Dios que actúa en Jesús, un buscar la existencia en Dios. Fe significa, por tanto, dejar actuar a Dios, dejar que Dios obre, dejarlo ser Dios y tributarle el honor, o sea, reconocer su señorío. En esa clase de fe el reino de Dios se hace realidad concreta en la historia. La fe es, al mismo tiempo, el hueco para la existencia del reino de Dios.

Para Jesús como para el Antiguo Testamento, Dios es un Dios de la historia que asienta y proporciona un nuevo comienzo. Es el poder del futuro.

El ser 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.

4.- Carácter soteriológico del reino de Dios.

Jesús concentra las múltiples esperanzas de salvación en una sola, en la participación en el reino de Dios. Para él éste es idéntico con la vida (Mc 9,43; Lc 18,18). Para Jesús el tiempo de salvación se manifiesta, realiza y actualiza ya ahora. Salvación es alegría por Dios, que se traduce en alegría a causa del prójimo y con el prójimo.

La salvación del reino de Dios consiste en que llega a imperar en el hombre y por el hombre el amor de Dios que se autocomunica. El amor se manifiesta como el sentido del ser. Unicamente en el amor encuentran su plenitud mundo y hombre.

2) SU AUTODESIGNACION COMO EL HIJO DEL HOMBRE

En este aspecto el debate es muy vivo, pero no por eso puede uno lavarse las manos argumentando que los exegetas están divididos entre sí. No se puede olvidar que esta autodesignación de Jesús es un tema central en su predicación.

En el temario del examen no fue usada la palabra "título", porque "Hijo del hombre" tiene una gama muy amplia de significados diversos, es tan flexible que resulta más adecuado hablar de "autodesignación". Título suena demasiado preciso: "Hijo de David", es un título que se aplica con precisión a Jesús, porque es descendiente de David; "Siervo sufriente", tiene un significado bien preciso; lo mismo se puede decir de "Logos-Palabra"; pero "Hijo del hombre", posee una grande amplitud de significados. En el A.T., en el libro de Ezequiel, quiere decir un hombre mortal, débil; en Dan. 7, la figura del "Hijo del hombre" es casi divina, tiene un sentido trascendente.

Jesús lo usa en tres sentidos: no tiene dónde reposar la cabeza, será muerto y resucitado, vendrá en gloria al final.

Hay mucho que decir, pero, para la cristología, quizá el significado más importante de esta autodesignación es el de el Hijo del hombre como juez escatológico, juez que vendrá al final para cerrar la historia juzgando a todas las naciones. Y Jesús tiene la certeza de tener autoridad divina.

¿Quién juzgará a todos al final? Sólo Dios es el juez escatológico que vendrá el Día de Yavé. En el A.T. se encuentra esta idea con claridad, y en el N.T., según los sinópticos, Jesús mismo pretende tener la prerrogativa divina de ser el juez escatológico.

Kasper² hace una presentación clara sobre el tema en los siguientes términos:

La autopresentación de Jesús se expresa con más claridad en las palabras sobre el hijo del hombre que en el título mesías-cristo³. Como más arriba se ha dicho, la discusión exegética en cuanto a este tema aun está en pie, por consiguiente, no es posible dar en la exposición presente sino una hipótesis razonada, que en general sigue la exposición de E. Schweizer.

Mientras que el título mesías-cristo siempre aparece en boca de otros y jamás en la de Jesús, el término hijo del hombre en el N.T. aparece siempre en labios de Jesús, con una única excepción (Hch. 7, 56). En total se emplea 80 veces. Es generalmente reconocido que este título es secundario en muchas ocasiones, pero es claro que existe en el N.T. un tendencia a poner en boca

² "Jesús, el Cristo" (p.p. 132-134).

³ Respetando la edición española del libro de W. Kasper, tanto la expresión "hijo del hombre" como el título "mesías-cristo" se escriben con minúscula y éste último de manera unitaria.

de Jesús estas palabras y el hecho de que en la narraciones evangélicas siempre sea Jesús el que hable del hijo del hombre es el argumento más fuerte a favor de que estamos frente a un elemento histórico, o sea que el mismo Jesús habló del hijo del hombre. Quienes pretenden que Jesús no pudo hablar del hijo del hombre porque su predicación se centraba en el reino crean más problemas de los que solucionan. La cuestión es, en todo caso, si no fue precisamente esto lo decisivo y original de la conducta y predicación de Jesús, que en él su persona y su "causa", la llegada del reino de Dios, estaban íntimamente unidas y prácticamente se identificaban, de modo que en la predicación y obras de Jesús el reino de Dios se aproximaba tanto a los hombres que la decisión por o contra Jesús equivalía a decidirse por o contra el Reino.

¿Pero quién es y qué se quiere decir con este hijo del hombre? En primer lugar el concepto de hijo del hombre, en el pensamiento semítico, es característico, general o generalizante en lugar de "hombre"⁴. Problema más difícil es el cómo se llegó a la figura celeste del hijo del hombre de Dan. 7, 13 y en la apocalíptica y cuál es el significado del concepto. Parece que éste es representante del reino escatológico de Dios y de los "santos del altísimo" (7, 21 s. 25), es decir, del verdadero Israel que sustituirá a los imperios mundiales. El título es símbolo de la humanidad del reino escatológico de Dios. Sólo en la apocalíptica posterior el hijo del hombre adquiere características individuales. En tiempos de Jesús el hijo del hombre no tenía una significación fijada por la dogmática judía, era más bien una especie de enigma misterioso del que Jesús se vale para, al mismo tiempo, expresar y velar su pretensión.

En los sinópticos se pueden individuar tres grupos de palabras que se refieren al hijo del hombre: 1) Las que hablan de la actividad presente del hijo del hombre (Mc. 2, 10; 2, 28; Mt. 8, 20; Mt. 11, 19; Lc. 11, 30; 17, 22. 26). Todas estas palabras concuerdan muy bien con el trato y participación a la mesa con los pecadores, con sus conflictos a propósito del sábado, su vida errante, su llamada escatológica a la penitencia y a la decisión. Enlazan con la terminología del profeta Ezequiel. Allí el hijo del hombre está lleno del espíritu (Ez. 2, 2), tiene que transmitir la palabra de Dios (2, 3 s), habita en medio de un pueblo que no quiere oír ni ver (12, 2 s), tiene que profetizar contra Jerusalén (4, 7) y amenazar con el final (11, 9-11); su palabra es enigma y parábola (17, 2). Al hablar, pues, Jesús de sí mismo de modo indirecto como hijo del hombre, se designa tipológicamente como quien experimenta el signo de ser hombre, pero que, al mismo tiempo, es enviado por Dios, dotado con su espíritu, constituyendo el signo escatológico de Dios y que, sin embargo, es rechazado por los hombres.

2) El segundo grupo de palabras sobre el hijo del hombre es el que se refiere a su pasión (Mc. 8, 31; 9, 31; 10, 33 s y paralelos). Según convicción de la mayoría de los exegetas, tal y como están formuladas se deben al tiempo postpascual, aunque por el contenido y forma originaria remiten, sin duda, a la vida terrena de Jesús. Esto con tanta más razón cuanto que ya el primer grupo habla del rechazo y vida errante del hijo del hombre. Parece, pues, que la originalidad de Jesús consistió en haber relacionado al hijo del hombre con la tradición sobre el justo sufriente, muy expandida en el judaísmo tardío. Con esto pudieron enlazar palabras algo tardías sobre el hijo del hombre, como la tradición extrasinóptica (Hch. 7, 56), e igualmente palabras muy antiguas (Mc. 14, 62); el evangelio de Juan es el que desarrolló especialmente esta teología sobre el hijo del hombre exaltado o glorificado (3, 14; 8, 28; 12, 23. 24; 13, 31). El enigma del título hijo del hombre sirvió a Jesús para expresar la tensión que impregnaba todo su mensaje: la plenitud

⁴ Información estadística sobre el número de veces que en este sentido se utiliza el término en el A.T. se encuentra en Kasper, W.; "Jesús, el Cristo", (p. 133).

escatológica del tiempo se realiza en y por un predicador ambulante, pobre y ridiculizado, perseguido y, finalmente, asesinado. El esquema abajamiento-exaltación, tan importante para la teología posterior se encuentra ya preformado aquí.

3) Mencionemos, por fin, las palabras futuro apocalípticas⁵, que hablan del hijo del hombre que vendrá al final de los tiempos sobre las nubes del cielo con gran poder y majestad (Mc. 13, 26 par; 14, 62 par y passim). Para muchos exegetas estas son las más antiguas sobre la tradición sobre el hijo del hombre, mientras que E. Schweizer no las considera precisamente de Jesús. Pero es muy probable que Jesús habló en tercera persona del hijo del hombre y que amenazó con su llegada repentina e inminente (Mt. 24, 27. 37 par; Lc. 18, 8; 22, 22; Mt. 10, 23). La palabra sobre el hijo del hombre está aquí al servicio de la predicación profética, es a propósito para mostrar la tensión dinámica de su predicación y la relación de la predicación y la decisión actuales con la inminente venida del reino de Dios representada por el hijo del hombre. Lo dicho vale, ante todo, del *logion* Mc. 8, 38 que los exegetas consideran como auténtico en su substrato fundamental: "Quien se avergüence de mí y de mis palabras..., también se avergonzará de él el hijo del hombre, cuando venga en la gloria de su Padre...". Aquí Jesús no se identifica con el hijo del hombre, lo cual no significa que el hijo del hombre sea una figura salvífica que supera a Jesús; al contrario, la decisión propiamente salvífica se toma hoy y de frente a la palabra de Jesús. El hijo del hombre casi no es más que una cifra de la significación escatológica-definitiva de las palabras y conducta de Jesús así como de la decisión de fe; es, al mismo tiempo, símbolo de la certeza que Jesús tiene de ser la plenitud. Así que no se podrá hablar de una igualdad personal, pero sí funcional, de Jesús con el hijo del hombre que ha de venir.

En conclusión: La palabra rica y misteriosa sobre el hijo del hombre presenta a Jesús como el representante escatológico de Dios y su reino, así como el representante de los hombres. En él y por él, en su persona y su destino se decide el asunto de Dios y los hombres. Trae y es la gracia y el juicio de Dios. A partir de la palabra del hijo del hombre pueden comprenderse los desarrollos de la cristología postpascual y probar que son legítimos: la cristología del sufrimiento y la exaltación lo mismo que la esperanza de la vuelta, la importancia personal de Jesús lo mismo que la universal.

Por su parte, el P. Dupuis⁶ presenta este breve punto de vista, que en mucho concuerda con el de Kasper:

En cuanto a la expresión "Hijo del hombre", aun hoy permanece el problema entre los exegetas de si Jesús utilizó esta autodesignación con referencia explícita a la figura exaltada de la profecía de Daniel (Dan. 7, 13-14). Algunos piensan que sí y lo evidencia con el hecho de que en los sinópticos la expresión sólo se encuentra cuando Jesús habla de sí mismo. Otros piensan que allí donde la referencia a Daniel parecía evidente (Mc. 14, 62) la fe postpascual ha influenciado el modo en el que la narración evangélica reporta el evento. En sí misma, la expresión "Hijo del hombre" -un típico hebraísmo- podría simplemente ser una manera redundante de hablar de sí mismo: todo hombre es un "hijo del hombre". En este caso hubiese sido un recurso utilizado por Jesús para hacer surgir en quienes lo escuchaban la pregunta acerca de su verdadera identidad. También permanece la pregunta de si al usar el término, Jesús, se refiere a sí mismo o a otro.

⁵ Hay que poner especial atención a este punto, como el mismo p. O'Collins sugirió en la presentación del tema para el examen (Cfr. p. 4).

⁶ Cfr. "Introducción a la Cristología" (p.p. 76-77).

Bultmann -de manera arbitraria- reconoce como auténticos los pasajes en los que Jesús parece referirse a otro al hablar del "Hijo del hombre", mientras que presenta como inauténticos aquellos dichos en los que gramaticalmente la expresión debería interpretarse como refiriéndose a Jesús mismo.

3) SU CONCIENCIA DE DIOS COMO ABBA

No quiere decir "papi" o "papaito", como sugirió J. Jeremías y después él mismo desmintió. No es una palabra reservada a los niños, es un término propio del arameo y no se ha encontrado ningún caso anterior a Jesús usando este término dirigiéndose a Dios.

Evidentemente el término arameo está detrás del texto de Mt. y Lc. (por ej.: Mt. 11, 27). ¿Qué es lo que ha sucedido? Mateo y Lucas, desgraciadamente, han prácticamente extirpado todos los términos arameos presentes en el ev. de Marcos. Mt y Lc tuvieron dos fuentes: una aramea y Marcos. En el evangelio de Marcos hay alguna expresión aramea; por ejemplo, cuando Jesús resucita a la hija de Jairo. Pero Mt y Lc han eliminado cualquier expresión en la lengua materna de Jesús, al grado que en Lc no hay ninguna expresión aramea, mientras que en Mt. tan sólo quedan dos.

A pesar de esto, detrás de los evangelios de Mt y Lc aparentemente está el término Abba.

El resultado es que los cristianos, en imitación de la conducta de Jesús, llamaban Abba a Dios, según lo testimonia Pablo (Gal., Rm.). Además en el N.T. encontramos que Dios es llamado Padre 170 veces, mientras que el A.T. sólo 15 veces llama Padre a Dios. Si se tiene en cuenta que el A.T. es mucho más largo que el Nuevo, la estadística refleja que la manera familiar de dirigirse a Dios como Padre es un cambio introducido por Jesús.

O'Collins remarcó estos textos como importantes:

-Gal 4,6 (la primera vez que en la SE se llama Padre a Dios, y esto lo puede decir el fiel que participa de la filiación del Hijo).

-Rm 8,15

a) Atendiendo al factor del desarrollo de la conciencia de Dios como "Abba" en la psicología humana de Jesús⁷

¿Cómo ha tomado Jesús conciencia de su filiación divina?

Es a través de su propia conciencia humana como Jesús ha debido percibir su "yo" en toda su verdad.

No se trata de explicar cómo un hombre toma conciencia de ser Hijo de Dios, sino cómo el Hijo de Dios toma humanamente conciencia de ser él mismo.

¿Cómo ha llegado Jesús a tomar conciencia de ser Hijo de Dios? ¿A través de qué experiencia y de qué reflexión ha podido reconocer esta identidad? Jesús ha debido vivir en la verdad psicológica de lo que realmente era. No ha podido ignorar su propia identidad ni equivocarse acerca de ella en los años de su infancia y juventud.

Para cumplir su misión, que implicaba el testimonio de su identidad divina, debía haber tomado conciencia de esta identidad según la verdad que estaba encargado de comunicar, y debía haber tomado esta conciencia de tal manera que quedase penetrada de ella toda su psicología. El

⁷ GALOT JEAN, *¿Cristo tú quien eres?*, CETE, Madrid, pp. 339-346.

único episodio que se nos cuenta de la adolescencia de Jesús es el de su estancia en el templo a la edad de 12 años. El episodio demuestra que Jesús tiene una conciencia de su filiación que no proviene de la religión judía y que supera lo que su madre sabe de su origen.

Abba revela una intimidad con el Padre profundamente enraizada en la psicología de Jesús. Para explicar el desarrollo de esta intimidad, hay que atribuir a Jesús una experiencia de tipo místico. Hay una especie de percepción de la unión entre Dios y el hombre que realiza la vida de gracia.

Sus contactos místicos con el Padre le han permitido reconocer la propia identidad de Hijo y captar la verdad del propio "yo" divino en la conciencia humana. Como los demás niños toman conciencia de su personalidad en las relaciones que establecen con los demás, especialmente con los padres, así Jesús ha comenzado a adquirir conciencia de su personalidad divina en sus relaciones íntimas con el Padre.

Jesús toma conciencia de ser Dios, al tomar conciencia de ser Hijo. Esta toma de conciencia se ha ido desarrollando según la ley del psiquismo humano. Jesús ha tenido inicialmente una conciencia infantil, antes de tener la de adolescente y luego de adulto. Pero la "clave" de esta conciencia se encontraba en las relaciones filiales entabladas con Aquel que se la entregaba en la luz íntima de contactos místicos en calidad de verdadero Padre.

b) Atendiendo al desarrollo de la "conciencia teológica" de Dios como "Abba" para Jesús⁸

En el origen de la autoridad de Jesús está una sorprendente cercanía con Dios, de la cual las narraciones evangélicas han conservado testimonios impresionantes. La más importantes es la manera sin precedente de invocar a Dios como su Padre con el término "Abba". J. Jeremías -junto con F. Hahn y B. Van Iersel- ha demostrado que este modo de dirigirse a Dios en la oración era desconocido para el judaísmo contemporáneo, teniendo en cuenta que la palabra no era desconocida en referencia a Dios, pero el único que usa este término en la oración directamente dirigido a Dios es Jesús (Mc. 14, 36). El vocablo representaba la manera íntima y familiar con la que un niño judío se dirigía al propio padre terreno⁹. De cualquier manera, Jesús se ha dirigido con esta palabra a Dios, y al hacerlo introduce una novedad tan grande que la tradición evangélica ha conservado el término original arameo (Mc. 14, 36). Tal expresión transmite la intimidad sin precedente de la relación de Jesús con Dios, su Padre; aun más, transmite la conciencia de una cercanía particular que necesitaba ser expuesta con un lenguaje nunca antes escuchado. Aun cuando aisladamente y por sí mismo el término no daría cuenta de manera suficiente ni teológica de una filiación "natural" divina, aun así, más allá de cualquier duda, da testimonio de que la conciencia de Jesús era esencialmente filial: Jesús era consciente de ser el Hijo.

Esta conciencia, expuesta evidentemente por el término "Abba", es apoyada por el hecho claro y complementario mencionado arriba de que Jesús se refiere a Dios como su Padre en manera única y sin precedente (Mt. 11, 27; 24, 36). Más aun, no faltan exegetas que piensen que en la forma lucana de la "oración del Señor" la breve palabra "Padre" ocupe el lugar del original "Abba" (Lc. 11, 2). De esta manera, la oración sería el eco directo de la plegaria misma de Jesús y esto explicaría por qué los cristianos primitivos, siguiendo el ejemplo del Maestro, se "atrevían" a

⁸ Cfr. Jacques Dupuis, "Introducción a la Cristología", p.p. 81-84.

⁹ En este punto parece el P. Dupuis discordar con la opinión dada por el P. O'Collins, basándose este último en el mismo J. Jeremías.

dirigirse a Dios en calidad de "Padre" con la misma intimidad con la que lo hacía Jesús (Gal. 6, 4; Rm. 8, 15): eran conscientes de ser "hijos en el Hijo".

4) LA INTENCIÓN DE JESUS DE FRENTE A SU MUERTE

En los años 70's y 80's se desarrolló un intenso debate sobre lo que entendía Jesús en la última cena y en Getsemaní, pero no todos recordaron que el valor de su muerte no depende simplemente de sus intenciones humanas. Jeremías, desgraciadamente, ha sostenido prácticamente la tesis de que el valor salvífico de la muerte de Jesús dependía simplemente de su intención humana, lo cual es una visión equivocada¹⁰.

Sin duda la intención humana de Jesús tiene un valor, es una clave de interpretación, pero el valor religioso y moral de la acción de Jesús frente a la muerte no depende exclusivamente de su intención humana. Hay que tomar en cuenta que también hay otros protagonistas y circunstancias: el Padre y el Espíritu.

¿Cómo se ve Jesús mismo frente a una muerte inminente? ¿Qué significado le atribuye? Sin lugar a dudas Jesús ha reconocido con certeza, partiendo de la creciente oposición a su ministerio, una inevitable muerte violenta. Al mismo tiempo, en la perspectiva de su misión, le atribuye un valor específico a esta muerte. Lo cual no quiere decir que el mismo Jesús haya ilustrado explícitamente el significado de su muerte inminente en los términos que, después de él, serán usados por la soteriología neotestamentaria. Del mismo modo que Jesús "maneja una cristología implícita"¹¹, así también era su soteriología: ambas estaban destinadas al paso de lo implícito a lo explícito a la luz de la fe pascual. Es cierto que en los pasajes evangélicos en los que Jesús predice su muerte dejando claro el sentido redentor de ésta, se deja ver la huella de la fe pospascual del evento, por ello se requiere un discernimiento exegético para alcanzar el fundamento que desde la comprensión de Jesús de su propia muerte justifique el desarrollo sucesivo de la soteriología neotestamentaria.

Hablando de manera general, se puede decir que la postura fundamental de autodonación ha conducido a Jesús de la conciencia del establecimiento de la salvación final de Dios -mediante la predicación, acción y presencia personal- a la aceptación consecuente de su "rol" como víctima. El Jesús que ha iniciado por proclamar el reino escatológico de Dios a terminado en ser, gracias a su aceptación obediente, la víctima cuya muerte y reivindicación aportarían la salvación.

Hay que evitar dos polos extremos: 1) soteriología explícita: que peca de exceso atribuyendo a Jesús un conocimiento detallado de todos los aspectos y del sentido de su muerte, y que la hubiese meditado y predicado con términos explícitos propios de la soteriología del N.T. (cfr. Hb. 10, 5; Sal 40, 7-9, LXX). 2) La otra posición (ausencia de soteriología) peca por defecto y es la que afirma que Jesús habría sufrido su muerte de modo pasivo, sin haberla previsto ni presentado en manera alguna. Como siempre "el justo medio" es la posición correcta y consiste en reconocer una soteriología implícita en Jesús: ha visto en su muerte el punto culminante de su misión y ha explicado el sentido salvífico de ésta a los discípulos en la última cena.

¹⁰ O'Collins aclara que este es su punto de vista sobre la opinión de J. Jeremías.

¹¹ Dupuis, J.; "Introducción a la Cristología".

¿Cómo podemos demostrar lo anterior? El texto de Mc 10, 45 con dificultad puede ser considerado *ipsissima verba Jesu*. Jesús se pudo haber identificado con el "siervo sufriente" (Is 52-53) que ofrece su vida por la salvación de otros, pero el concepto teológico de rescate pertenece a la sucesiva soteriología neotestamentaria y difícilmente puede partir del mismo Jesús. Sobre las mismas palabras de las cuatro versiones de la última cena se mantiene el velo del lenguaje litúrgico pospascual. De cualquier manera se nos escapan las "verdaderas palabras" de Jesús, resulta más certero referirnos a la verdadera intención de Jesús (*ipsissima intentio*). Ahora bien ¿cuál era la intención de Jesús de frente a su muerte inminente?

A lo largo de su ministerio, la postura de Jesús ha sido la del servicio y del amor, la de la "pro-existencia". La muerte violenta prevista con claridad, la aceptaría no como una simple e inevitable consecuencia de su misión profética, sino como la última expresión de su servicio de amor, como el culmen y ápice de su pro-existencia: aun en el último momento permanecería "hombre-para-los-otros".

Además, porque se ha identificado -al menos implícitamente- con el "siervo sufriente", habría llevado ahora a cumplimiento el rol de siervo en el sufrimiento y en la muerte. Por tanto, en el momento de la última cena, Jesús sabía que su muerte inminente remitiría los pecados, aun cuando no la concebía como un "rescate", y que debía formar unidad con el establecimiento del reino de Dios, como parece transparentar la narración de Mc. 14, 25. En resumen, el advenimiento del reino de Dios y la propia muerte redentora, de manera unitaria, constituyen la verdadera intención de Jesús y su soteriología implícita, es decir, la fuente de la soteriología explícita de la Iglesia apostólica.

A todo lo anterior podemos sumar lo que la tradición evangélica nos dice sobre su "agonía", en la que se nos muestra a Jesús angustiado frente a la perspectiva de una muerte violenta ineludible. Pero no se puede olvidar que también nos muestra a un Jesús que se somete, con obediencia ciega, a la voluntad de su Padre (Mc 14, 36). La misma angustia y abandono en las manos del Padre se expresa en el último grito de Jesús sobre la cruz: "Dios mío, Dios mío ¿por qué me has abandonado?" (Mc 15, 34). Sin duda es un grito de angustia, pero, al mismo tiempo en conformidad con el último versículo del Sal. 22, expresa fe y esperanza en el Dios en cuyas manos se ha abandonado depositando el espíritu. La "línea fuerza" de la vida de Jesús fue la fidelidad a su misión y la confianza absoluta en su Padre: esta postura alcanza su expresión suprema frente a la muerte.

Por otro lado, y sin dejar de admitir lo que arriba se ha dicho sobre las palabras de la última cena, hay que reconocer que la tradición evangélica de la última cena ha conservado acciones y palabras decisivas del Maestro que, más tarde, aparecerán cargadas de significado y llegarán a ser el centro de la Eucaristía de la Iglesia. Esta revela, mejor que cualquier otro dato, la postura de Jesús de frente a su muerte. Después de haber pronunciado la bendición (*berakah*) sobre el pan y el vino, de la manera que se habituaba realizar, inesperadamente Jesús agrega: "Tomen y coman, esto es mi cuerpo" y "Esta es mi sangre, sangre de la Alianza, derramada por muchos" (Mc 14, 22-24). Con estas palabras, nunca antes escuchadas, la partición del pan y el vino han adquirido un nuevo significado. De hecho, refiriéndose a la muerte inminente de Jesús, significaba y efectivamente implicaba la oferta que Jesús estaba haciendo de su vida. El rito eucarístico de la Cena es la parábola viviente de lo que Jesús llevará a término sobre la cruz, o sea, el don de la propia vida como cumplimiento de su misión y como sello de la Alianza definitiva de Dios con su pueblo. El rito eucarístico expresa el significado que Jesús le da a su muerte: no se somete a ella

pasivamente y menos aceptándola con la confianza absoluta en Dios que es capaz de vengar a su Siervo, sino al contrario, Jesús se entrega a la muerte en plena conformidad con el plano de amor de Dios por los hombres, del cual su muerte forma parte. La última palabra pertenece a Dios mismo¹².

B) PARTE HISTORICA

Hay una verdadera lógica en la enseñanza cristológica de los primeros cuatro concilios: Nicea I, Jesús es verdaderamente Dios; Constantinopla I, él es plenamente hombre; Efeso, las dos naturalezas no están separadas; Calcedonia, las dos naturalezas no se confunden. En Constantinopla III se definen las dos voluntades: humana y divina.

Ningún concilio ha enseñado sobre las dos conciencias de Jesús, pero esto también hay que tenerlo en cuenta, porque siendo Dios compartía la conciencia divina y siendo hombre tenía una mente humana. Esto es una consecuencia necesaria de Calcedonia.

Se puede decir que Calcedonia está al centro con la enseñanza de "una persona", "hipóstasis", "prosopon" en dos "physis"-naturalezas.

Como es bien sabido, ni aun Calcedonia ha definido los términos. Los concilios de la Iglesia no lo hacen, usan el lenguaje sin detenerse a definir los términos, los cuales ya tenían una historia propia antes de Calcedonia y la tendrán siempre después, especialmente "persona", "prosopon" o "hipóstasis". Al menos en este sentido, Calcedonia es un punto de llegada, pero también es un punto de partida.

En este apartado hay que partir de que:

- a) entre la cristología neotestamentaria y el dogma cristológico, existe una continuidad de contenidos a pesar de la discontinuidad lingüística.
- b) el dogma cristológico se ha desarrollado en el contexto del encuentro del misterio cristiano y la filosofía del ambiente helénico. Esto era 1) una oportunidad de "inculturación" expresando el misterio de Jesucristo en los términos de la cultura prevalente del momento, sin embargo, aun cuando la reflexión cristológica y trinitaria hizo uso de términos existentes y emanados de la filosofía helena, les impuso un "sobreañadido", sin el cual hubiesen permanecido incapaces de expresar el mensaje cristiano; pero al mismo tiempo representaba 2) el peligro de dar espacio a todo tipo de reduccionismo que redimensionase el misterio de Jesucristo insertándolo arbitrariamente en el edificio de la especulación elenista ya existente, de hecho, se verá que cada uno de los concilios cristológicos reaccionará en contra de un diferente tipo de reduccionismo¹³. De tal manera que el dogma cristológico es una "des-helenización" de contenidos en una "helenización" de terminología.

1) El Concilio de Nicea (20/Mayo-25/Julio del 325)

a) La problemática

¹² Toda la reflexión hecha sobre estos puntos está tomada de: Dupuis, Jaques; "Introducción a la Cristología", p.p. 84-89.

¹³ Para profundizar sobre estos reduccionismos se puede ver Dupuis, Jaques; "Introducción a la Cristología", p. 128 s.

Arrio (+336), sacerdote alejandrino, negaba la igualdad de la divinidad entre el Hijo y el Padre. La afirmación de la filiación divina del hombre Jesús y la preexistencia del Verbo (filiación divina del Hijo pre-existente) parecía contradecir el monoteísmo bíblico y el concepto filosófico de la absoluta unicidad de Dios. Es sobre esto que basa Arrio su argumentación, apoyándose en algunos textos del A.T., especialmente en Pr. 8, 22, y en la "monarquía" divina, el neo-platonismo y la filosofía estoica del logos creador. Decía que el Hijo de Dios había sido "generado" (*gennètos*), en el sentido -según afirmaba- de haber sido "producido" (*genètos*), pero en realidad entendía en el sentido de "hecho", "creado". Por tanto, el Hijo era inferior al Padre, porque había sido creado por El en el tiempo y después había llegado a ser instrumento del cual Dios se sirvió para crear el mundo; así, él era un instrumento entre Dios y el mundo y no el mediador entre Dios y la humanidad que une a ambos en su persona. Ni verdadero Dios, ni verdadero hombre. Para Arrio el Hijo ni siquiera era verdadero hombre, porque la carne (*sarx*) que el Verbo (*logos*) ha unido a sí no constituía -ni podía hacerlo- una humanidad verdadera y completa.

La perspectiva *logos-sarx* ha conducido a Arrio a una cristología reduccionista que no daba razón del misterio revelado en Jesucristo.

b) El significado de Nicea

En respuesta a Arrio, el concilio afirma que la filiación divina, atribuida por el N.T. a Jesús, debe ser entendida en sentido estricto.

No obstante la estructura trinitaria de la confesión de fe nicena, el segundo artículo, correspondiente a la persona de Jesucristo, adopta una perspectiva ascendente (del bajo). Se habla directamente de Jesucristo, de quien se afirma la filiación divina. A la categoría bíblica de "unigénito" (*monogenès*) del Padre se agrega, a manera de explicación, la de ser "de la substancia" (*ousia*) del Padre, la de ser generado-engendrado (*gennètos*), no hecho (*poiètheis*) y -el término decisivo- la de ser "de la misma sustancia" (*homoousios*) del Padre. El término *homoousios* debe ser interpretado en el contexto en el que fue usado: respondiendo a la negación Arriana de la igualdad en la divinidad del Hijo y el Padre, el concilio afirma directamente la identidad genérica de la naturaleza y aun no -como sucederá más tarde- la identidad numérica de la naturaleza. Lo que es proclamado es que el Hijo de Dios es tan divino cuanto lo es el Padre e igual a El en la divinidad.

En cuanto a la condición humana de Jesús, el símbolo de Nicea, para contrastar el reduccionismo de Arrio, afirma que en Jesucristo el Hijo de Dios no sólo "se ha hecho carne" (*sarkòtheis*), sino que agrega, a modo de explicación, "se ha hecho hombre" (*enanthròpèsas*).

Como bien entendió San Atanasio (el protagonista de Nicea), la salvación de los hombres en Jesús estaba en juego: si Jesucristo no fuese ni verdadero hombre ni verdadero Dios, como afirmaba la cristología *logos-sarx* de Arrio, no sería capaz de dar la salvación ni la humanidad podría salvarse en él.

Nicea ha demostrado la estrecha relación que existe entre cristología y soteriología, entre lo que Jesús es en sí mismo y lo que Jesucristo es para nosotros.

2) El Concilio de Constantinopla I (Mayo-Julio del 381)¹⁴.

a) La problemática

Hacia la mitad de Siglo IV, Apolinar (315-392), obispo de Laodicea en Siria, enseña que en Cristo el Logos divino toma el puesto del alma, por tanto la naturaleza de Jesús estaría privada de su alma humana. Esto provocó inconformidad en los círculos antioquenos, que no podían aceptar una humanidad incompleta en Jesucristo.

Apolinar afirma que el Logos asume una naturaleza humana privada de su alma racional, así Cristo resulta de la composición del Logos Divino y de un cuerpo humano. En cuanto al *logos énsarkos* (Verbo encarnado) u "Hombre celeste", Cristo se sirve de la humanidad, reducida a un simple cuerpo, como de un instrumento inerte y constituye así un único principio de voluntad y de acción. Toda la acción vital de Cristo depende del Logos, que domina completamente la naturaleza humana, haciéndola intrínsecamente incapaz de pecar.

En conclusión, ciertamente Apolinar ha afirmado la unidad y la santidad de Cristo. Pero ha negado la integridad de su naturaleza humana al privarla del alma racional, fuente autónoma de decisión y de acción. Haciendo esto "desvirtúa" la obra de Cristo. Precisamente en este punto se concentró la reacción antiapolinarista de Epifanio, Diodoro, Gregorio de Nisa y Gregorio Nazianceno, partiendo del principio patristico de que "lo que no se asume no se redime". Estos autores sostuvieron la convicción de la Iglesia, según la cual Cristo, para redimir al hombre, compuesto de alma y cuerpo, ha asumido no sólo el cuerpo, sino también el alma.

No se debe olvidar que otra herejía que motivó la realización de Constantinopla I fue la negación de la divinidad del Espíritu Santo por parte de los macedonianos.

b) El significado de Constantinopla I

Mediante el símbolo "niceno-constantinopolitano" la Iglesia se opone ya a la herejía apolinarista, ya a la macedoniana.

Constantinopla no pretendía "hacer" un nuevo símbolo, sino confirmar la definición dogmática de Nicea con las oportunas precisiones antiheréticas.

La primera adición cristológica de Constantinopla es: "(se ha encarnado) del Espíritu Santo y de María virgen"; tradicionalmente estas palabras han sido interpretadas con precisa intención antiapolinarista. Con esto también se ha explicitado el "se ha hecho carne"¹⁵ de Nicea. La novedad teológica aquí es que el evento Cristo no es considerado sólo en relación al Padre, sino también al Espíritu Santo y a María virgen.

3) El Concilio de Efeso (22/Junio-17/Julio del 431)

a) La problemática

En pocas palabras se puede decir que el asunto tratado en este concilio se encuentra en la pregunta: ¿En qué manera y en qué sentido el Hijo de Dios se ha hecho hombre en Jesús?

¹⁴ En su "Introducción a la Cristología", el p. Dupuis no trata el Concilio de Constantinopla I, por tanto, la información se ha tomado de otra fuente (Amato, Angelo: "Gesú il Signore", Corso de Teologia Sistemática IV, Edizioni Dehoniane Bologna, p.p. 177-199), pero procurando mantener un esquema de exposición similar al del p. Dupuis.

¹⁵ Extraña esta precisión de Angelo Amato, ya que el p. Dupuis (cfr. p. 14) explica cómo Nicea cambia el término "carne" por "hombre", para ser más claro, además de que en el texto del "Denzinger" (54) aparece "se hizo hombre".

Nestorio, un sacerdote de Antioquía que había llegado a ser patriarca de Constantinopla, planteó la cuestión de la verdadera unidad divino-humana en Jesucristo desde una perspectiva ascendente, es decir, del bajo. Partiendo del hombre Jesús, se ha preguntado en qué modo estuviese al Hijo de Dios. Su cristología era del *homo assumptus*. Su antagonista, Cirilo de Alejandría, mantenía la perspectiva opuesta, descendente (del alto). Partiendo del Verbo de Dios, se preguntaba en qué modo éste habría asumido en sí una verdadera humanidad en Jesucristo. Su cristología era del *logos-sarx*.

En esta disputa existe ambigüedad en cuanto a la terminología. Cuando Cirilo habla de "una sola naturaleza (*phusis*) en Jesucristo", entendía la unidad de la persona (*hupostasis*); en cambio, cuando Nestorio habla de dos "naturalezas" (*phuseis*), parece realmente entender dos personas (*prosòpon*).

El momento decisivo del debate fue el rechazo por parte de Nestorio de atribuirle en manera personal al Verbo de Dios los eventos de la vida humana de Jesús. En particular, el haber sido engendrado del hombre Jesús no podía referirse al Hijo de Dios y, consecuentemente, María podría ser llamada "Madre de Cristo" (*kristotokos*), no sería "Madre de Dios" (*theotokos*). Esto significaba presentar dos sujetos diferentes: el Verbo de Dios, de un lado, y Jesucristo del otro. Nestorio veía su unidad en términos de conjunción (*sunapheia*), suponiendo de esta manera dos sujetos existentes concretos.

De hecho, Nestorio, rechaza la realidad de la encarnación: la humanidad de Jesús es real, pero sólo pertenece al Verbo; o si se quiere, el Verbo aparece en el sujeto humano del *homo assumptus*, como en cualquier otro hombre. El Verbo estaría presente y operante en el hombre Jesús como en un templo.

Las consecuencias de esto son gravísimas: la muerte de Jesús sobre la cruz no sería la muerte del Hijo de Dios.

b) El significado de Efeso

Este concilio no ha producido definición dogmática alguna, simplemente aprobó la Segunda Carta de Cirilo a Nestorio¹⁶.

La frase clave para explicar el verdadero significado de la encarnación del Hijo de Dios (Jn 1, 14) en esta carta, consiste en afirmar que el Verbo de Dios ha unido a sí la humanidad de Jesús "según la hipóstasis" (*henòsis kath'hupostasin*). Lo cual significa que, en contraste con la unión por conjunción (*sunapheia*) de Nestorio, la relación entre el Verbo y Jesús es de identidad. No en el sentido de que la naturaleza del Verbo haya sido cambiada en la carne del hombre Jesús, sino en el sentido de que el Verbo ha asumido personalmente la carne humana.

Es importante notar que en este contexto, la noción de "unión hipostática" aun no es la que se desarrollará más tarde (Calcedonia-451). Lo que se afirma es que la "misteriosa e inefable unión" que se realiza entre el Verbo y la humanidad de Jesús da lugar a una verdadera unidad (*pros henòtèta sundromè*): el Verbo de Dios se ha hecho hombre de manera personal en Jesús. Hay un único sujeto concreto y subsistente; no en el sentido de que sea el resultado de la unión de ambos, sino de que en Jesucristo el Verbo Eterno ha unido a sí en el tiempo una humanidad que no hubiese existido -ni hubiese podido existir- independientemente ni precedentemente a esta unión.

(cfr. Dupuis, J.; Introducción a la Cristología, p.p. 147 s.)¹⁶ ATENCION: No se aprobaron los "Doce Anatemias" de Cirilo a Nestorio, sino su Segunda Carta

El Verbo encarnado puede salvar a la humanidad porque es al mismo tiempo Dios y hombre, el Dios-hombre. El "maravilloso intercambio" del cual han hablado los Padres implicaba precisamente esto: era necesario que compartiera lo que es nuestro para que pudiésemos compartir lo que es suyo. Por tanto, la "unión personal" de la humanidad y de la divinidad en Jesucristo da cuenta de su verdadera y única mediación entre Dios y la humanidad: Su humanidad era verdadera presencia de Dios entre los hombres y su acción era acción de Dios en favor de ellos.

4) El concilio de Calcedonia (8/Octubre-1/Noviembre del 451)

a) La problemática

Efeso ha hecho explícito el significado de la encarnación en términos de "unión en la hipóstasis". Subrayando la unidad olvidó la distinción entre divinidad y humanidad. Es en este punto en el que Calcedonia completa a Efeso. Además, Calcedonia representa un progreso en la terminología por la que se expresa el misterio de Jesucristo. En Efeso permaneció la ambigüedad entre *hypostasis* y *physis*.

El esquema de Efeso corría el riesgo de no haber considerado adecuadamente la verdadera consistencia y autenticidad de la humanidad de Jesús. Calcedonia deberá detener tal peligro.

El problema central de Calcedonia es que se está poniendo en duda la humanidad de Jesús: si el Verbo de Dios ha asumido en sí la naturaleza humana ¿qué le sucede a esta naturaleza en el proceso de unión? ¿Se mantiene en su realidad humana o es absorbida por la divinidad del Hijo? La "Fórmula de Unión"¹⁷ entre Juan de Antioquía y Cirilo de Alejandría afirmaba que el Hijo de Dios es "consustancial (*homousios*) con nosotros según la humanidad", ¿Cuál era el significado de esto?

Eutiques, monje de Constantinopla, aun admitiendo que Cristo venía *de (ek)* dos naturalezas, se negaba a afirmar que las dos naturalezas permanecen en Cristo después del proceso de unión. Concebía la unión como una mezcla (*krasis*) en la cual lo humano es absorbido por lo divino con el resultado de que Cristo no es "consustancial" a nosotros en la humanidad. De nuevo se pone en peligro la realidad de la única mediación de Jesucristo entre Dios y la humanidad: porque la humanidad era absorbida en la divinidad del Verbo, Jesús después de la unión no permanece verdaderamente hombre. Estas eran las implicaciones del monofisismo.

El Papa León el Grande escribió una carta dogmática a Flaviano, patriarca de Constantinopla, conocida como el "Tomus", que concuerda con la doctrina de la Segunda Carta de Cirilo a Nestorio y con la "Fórmula de Unión", pero faltará unificar el lenguaje de las dos escuelas: la antioquena, representada por el "Tomus" y la alejandrina, representada por Cirilo.

b) El significado de Calcedonia

La definición de Calcedonia se compone de dos partes: 1) la primera retoma la enseñanza precedente sobre Jesucristo siguiendo mayormente las huellas de la "Fórmula de Unión"; 2) la segunda agrega aclaraciones posteriores haciendo uso de conceptos helenistas.

La primera parte del discurso asume como punto de partida la unión en Jesucristo de la humanidad y de la divinidad. Sin disolver esta unidad se afirma la distinción de las dos naturalezas: el mismo es "consustancial" al Padre según la divinidad y a nosotros según la humanidad. En el contexto del reduccionismo monofisita era necesario acentuar la

¹⁷ Cfr. J. Dupuis; Introducción..., p.p. 147 y 149.

consustancialidad con nosotros en la humanidad. Se respondía a Eutiques de este modo: no obstante la excepción del pecado (Hb. 4, 15), la naturaleza humana mantiene su integridad y autenticidad después de la unión. Hay que notar que la "consustancialidad", aplicada a ambas naturalezas, no establece el mismo significado: mientras que en cuanto se refiere a la divinidad se afirma la consustancialidad numérica del Hijo con el Padre -lo cual no se había hecho en Nicea¹⁸-, en referencia a la humanidad se afirma, como es natural, la consustancialidad específica de Jesús con nosotros. Partiendo del momento en el que los dos componentes del mismo Cristo son analizados en clave "antioquena", el final de la primera parte de la definición mira hacia su doble origen: la generación del Padre en la divinidad antes de todos los siglos y aquella de María en los últimos tiempos en cuanto a la humanidad. Con esto, Calcedonia se acercaba al esquema de Efeso y así hace referencia a la historia y al motivo soteriológico del hacerse hombre del Hijo de Dios: "en los últimos días", "por nosotros y por nuestra salvación". La doble solidaridad con lo divino y lo humano, implicada en el motivo soteriológico, es exaltada con el título de María "Madre de Dios" (*theotokos*). Por tanto, Calcedonia se enlaza estrechamente con Efeso.

La segunda parte de la definición contiene expresiones filosóficas aclaratorias que pretende mostrar cómo en el misterio de Jesucristo coexisten la unidad y la distinción: los conceptos de persona (*hupostasis, prosòpon*) y naturaleza (*phusis*) son claramente distinguidos. El mismo Señor y Cristo, el Hijo unigénito, es uno en dos naturalezas "sin confusión, sin cambio" (contra Eutiques), "sin división, sin separación" (contra Nestorio). La expresión "en" dos naturalezas afirma que las dos naturalezas perduran después de la unión: Cristo no es tan sólo "de" (*ek*) dos naturalezas, como decía Eutiques, sino también "en" dos naturalezas. Esto significa que la unión hipostática del Verbo con la humanidad mantiene la diversidad de la humanidad dentro de la misma persona; la humanidad no es absorbida por la divinidad, como afirmaba Eutiques.

"Sin confusión, sin cambio" remarca el hecho de que la distinción de las naturalezas permanece y que se mantienen las propiedades de ambas; "sin división, sin separación" indica que las dos naturalezas no están una al lado de la otra, como si se tratase de dos sujetos subsistentes diferentes. Lo propio de cada una de las naturalezas es salvaguardado en una única persona (*prosòpon*) e hipóstasis (*hupostasis*). El mismo Jesucristo actúa ya como Dios, ya como hombre; es al mismo tiempo Dios y hombre. Calcedonia expuso en clave antioquena la unión hipostática que Efeso había presentado en esquema alejandrino.

5) Concilio de Constantinopla III (7/Nov/680 al 16/Sep/681)

a) La problemática

En este concilio el problema de la unidad-en-la-diversidad pasa del nivel de las naturalezas -divina y humana- al de las dos acciones y voluntades que proceden de las primeras ¿Cómo es que surge este nuevo error?

Tiene que ver con la existencia humana de Jesús y marca un retorno a la existencia histórica de la que dan testimonio los evangelios. Jesús ha distinguido la voluntad del Padre, que él ha venido a cumplir, de la propia (Jn 6, 38; cfr. Mc 15, 36). ¿Como se debe entender esto? Las clarificaciones aportadas por Constantinopla II¹⁹ no bastaron para prevenir una interpretación monofisita de la voluntad y de las acciones humanas de Jesús. De hecho, Sergio, patriarca de

¹⁸ Cfr p. 14.

¹⁹ Cfr. Dupuis, Jaques; "Introducción...", p.p. 162 s.

Alejandría, hablaba de "una sola operación teándrica" en Jesucristo. La fórmula estaba "indefensa" frente a una comprensión monofisita, como si a un único sujeto agente le correspondiese una sola modalidad de acción, de manera tal que el actuar humano quedase absorbido del principio divino de actividad. Un "mono-energismo" de este género (*mia-energeia*) extendería el monofisismo del nivel de la naturaleza al de la acción.

Lo mismo sucede en cuanto a la voluntad o las voluntades. Era necesario afirmar dos voluntades en Jesucristo, la divina y la humana, correspondiendo a las dos naturalezas, de las cuales desgranar dos modos diversos de actuar ¿sin separación? Para salvar la apariencia de conflicto, Sergio de Constantinopla no habla de dos voluntades: en Jesús había "una sola voluntad". En adelante esta teoría se llamará "monotelismo".

De nuevo estaba en peligro la autenticidad de la humanidad de Jesús y de la realidad de la salvación de la humanidad en él. Estando privado de una voluntad y de un actuar auténticamente humanos, Jesucristo no sería verdadero hombre como nosotros; privado de una voluntad humana libre, simplemente hubiese cumplido pasivamente una serie de acciones que la voluntad divina le hubiese predeterminado. La salvación de la humanidad no hubiese procedido del actuar humano libre de Jesús que se auto-ofrece en la cruz, ni tampoco hubiese podido asumir con un acto humano voluntario y libre su pasión y muerte en fidelidad a su misión mesiánica y en obediencia y sumisión voluntaria a la voluntad del Padre.

Con la esperanza de dar fuerza al monofisismo y de poner fin a la crisis, Sergio se dirigió al Papa Honorio, sugiriendo que, para mantener la paz entre las iglesias, era necesario evitar la frase "dos acciones" que favorecía la división. El Papa, en una carta a Sergio (634), se mostró de acuerdo acerca del uso de la expresión "una sola voluntad" y sugirió que se proscribiesen todas las expresiones contrarias. Con esto, Sergio se sintió fortalecido para exponer la doctrina monotelista, lo cual provocó un nuevo florecimiento del monofisismo.

b) El significado de Constantinopla III

El Papa Martín I convocó el Laterano I (1123), concilio para condenar el monotelismo. Sus principales afirmaciones fueron tomadas de Máximo el Confesor, protagonista de la doctrina de las "dos voluntades" en Jesucristo²⁰.

Constantinopla III enseña la misma doctrina del Laterano. Retoma la afirmación de Calcedonia de las dos naturalezas, agregando una sobre las dos voluntades y las dos acciones naturales. Son usadas las mismas precisiones que en Calcedonia: las dos voluntades y los dos modos de actuar están unidos en una sola y misma persona, Jesucristo, "sin separación sin cambio, sin división, sin confusión"²¹. En respuesta a la presunta contradicción entre las dos voluntades, el concilio explica que entre ellas no hay ninguna oposición, porque la voluntad humana está en plena conformidad con la divina, porque es "menester que la voluntad de la carne se moviera (*kinèthènai*), pero tenía que estar sujeta a la voluntad divina"²². Del mismo modo había ya dicho San León en el "Tomus": "Cada naturaleza actúa en comunión con la otra lo que le es propio, el Verbo actúa cuanto le corresponde al Verbo, y la carne hace cuanto es de la carne". Del mismo

²⁰ Cfr. Dupuis, J., "Introducción...", p.p. 164 s; Dz. 262-263.

²¹ Dz. 291.

²² Idem.

modo "[las] dos voluntades y operaciones naturales... concurren la una con la otra para la salvación de género humano".

CONCILIO	CONTRA	SE DEFINIO	TERMINOS
NICEA I 20/May-25/Jul(?) del 325	Arrio Dz. 54	Igualdad esencial del Padre y del Hijo. Jesús es verdadero Dios.	<i>ousia gennètos homoousios enanthròpèsas</i>
CONSTANTINOPLA I Mayo-Julio del 381	Apolinar Macedinianos Dz. 86	Símbolo nicenoconstantinopolitano. Jesús es verdadero Dios. El Espíritu Santo es Dios.	
EFESO 22/Jun-17/Jul del 431	Nestorio Dz. 113-124	Las dos naturalezas no están separadas. Maternidad divina de María.	<i>henòs kath' hupostasin</i>
CALCEDONIA 8/Oct-1/Nov del 451	Eutiques (Monofisismo) Nestorio Dz. 148	En Cristo hay dos naturalezas en una persona. Las dos naturalezas no se confunden.	<i>hupostasis prosòpon phusis</i>
Constantinopla III (7/Nov/680 al 16/Sep/681)	Monotelismo Dz. 289-293	Voluntades humana y divina de Jesús.	sin separación, sin cambio, sin división, sin confusión ²³

C) PARTE SISTEMÁTICA I

1) LA UNIÓN HIPOSTÁTICA²⁴

La unión hipostática es una unión personal, una persona divina que asume una naturaleza humana. El problema en el siglo IV era el de profundizar la unión en términos de naturaleza, lo cual fue un intento frustrado, porque esta unión se entiende en términos de persona.

La encarnación no es un advenimiento único para Fierbach y Hegel. Es una posibilidad universal.

Jesús no enseña la encarnación. Pero sus palabras y acciones tienen implicancias, tienen una pretensión explícita (su divinidad). Pablo reconoce el estatuto divino de Cristo es el "Kyrios", (desarrolla una cristología alta), un hombre que es exaltado hasta Dios. 1Cor 8,6: el sentido de la humanidad de Jesús es claro en Pablo. El pasaje de Fil 2 es parte de la poesía del NT, es metafórico. Al cristianismo de lo ha acusado de helenización (Conc. De Nicea), pero en realidad se puede comprender este proceso como una defensa necesaria en orden a salvaguardar el contenido esencial de la fe. La preeminencia es del lenguaje revelado por sobre el lenguaje magisterial.

²³ Estos términos fueron utilizados ya en Calcedonia al hablar de las dos naturalezas de Jesús.

²⁴ Este punto está tomado en su totalidad de O'Collins, G.; "Para interpretar a Jesús", Ed. Paulinas, 1986, p.p. 225-227.

En el lenguaje bíblico se dice que él revelaba-manifestaba. Él funcionaba así, porque él era así, ha dicho la iglesia más adelante.

Una lectura atenta de la definición de Calcedonia demuestra que no describía a Cristo como "persona divina". Hablaba de una *hypostasis* que unía las dos naturalezas, pero en ninguna de sus muchas palabras declaraba que ésta fuera la persona divina preexistente del Logos. (Quedó para el segundo Concilio de Constantinopla mantener e interpretar la unidad de sujeto en Cristo identificando el principio de unión como el Logos preexistente.) No obstante, Calcedonia estuvo a punto de identificar la única *Hypostasis* cuando pasó de afirmar la unidad de la persona a hablar del "único y mismo Hijo, el Verbo Dios unigénito, Señor Jesucristo".

Tal es, pues, la doctrina de la "unión hipostática". Una existencia plenamente humana fue "*enhypostasiada*" en el Verbo. Cristo no fue una persona humana, sino divina, que asumió una naturaleza humana completa sin asumir la persona humana. La persona divina del Logos se identificó con una humanidad completa hasta el punto de "personalizar" ese ejemplo particular de naturaleza humana. Para usar la expresión de Tomás de Aquino: la persona del Hijo de Dios se hizo persona de la naturaleza humana²⁵.

Jesucristo fue (y es), pues, hombre, un ser humano y un ser humano individual, *pero no* una persona humana. ¿Puede privarle esto de algo que pertenece a la plena humanidad? ¿Hace justicia a su individualidad humana? ¿Puede ser "perfecto o completo" en su humanidad y "verdadero hombre" sin ser una persona humana? Se corre el peligro aquí de ir más allá de la reflexión legítima y hacer intentos descabellados para describir y explicar claramente lo que es un misterio divino. Sin embargo, algo podemos decir. La unión hipostática significa que la realidad humana de Jesús pertenece al Hijo de Dios de un modo personal y absoluto, pero no que esta humanidad quede en ningún sentido disminuido por la ausencia de la persona humana. La humanidad plena no está necesariamente identificada con la persona humana²⁶ o depende de su presencia. Las características y "perfecciones" humanas aparecen a nivel de naturaleza y cualidades de un individuo dado como ser humano. A ese nivel, la persona como tal no contribuye nada.

¿Cuál es, pues, el papel de la persona? La respuesta aparece si se entiende la persona como un ser, y un ser que se manifiesta relacionamente. El Hijo de Dios tiene su ser personal en relación al Padre. Hemos de reflexionar sobre la autoconciencia primordial de Jesús como un "yo" en relación con un "tú" que es el Padre. Los evangelios nunca dan una pista de diálogo entre los componentes divinos y humanos de Jesús; digamos, entre Jesús y el Verbo. En Getsemaní Jesús no exclama: "Debo ser fiel al Verbo". Mucho menos dice: "Debo ser fiel a mi propia divinidad". Simplemente ora: "Abba, Padre..., aparta de mí este cáliz-, pero no se haga mi voluntad, sino la tuya" (Mc 14, 36).

²⁵ "Anima vero et corpus trahuntur ad personalitatem divinae personae, ut sic persona filii Dei sit etiam persona filii hominis et hypostasis et suppositum... Sic igitur secundum similitudinem quandam persona, hypostasis et suppositum filii Dei est persona, hypostasis et suppositum humanae naturae in Christo" (Santo Tomás de Aquino, *Compendium Theologiae*, c. 211; Citado en O'Collins, G.; "Para Interpretar a Jesús", p. 226).

²⁶ Será útil ver la noción de persona en "Para interpretar a Jesús", p.p. 223-225.

En conclusión: Jesucristo fue (y es) *a*)²⁷ un ser distinto e individual, que *b*) existió y actuó en relación con otros y *c*) experimentó su identidad personal en esa existencia racional; sobre todos en y por su relación única con aquel a quien llamaba "Abba". Como persona divina, no tuvo centro independiente de conciencia y libertad, sino que participó con el Padre y el Espíritu en un mismo entendimiento y voluntad. Pero por su humanidad *b*) Jesucristo gozó de su racionalidad y libertad propias. Por fin, su existencia como Hijo de Dios *e*) dio a su persona una dignidad absolutamente soberana.

Constantinopla II (553) anatematizó a todo aquel que "no confiese que nuestro Señor Jesucristo, que fue crucificado en la carne, es verdadero Dios..., el Señor de la gloria y uno de la Santísima Trinidad". En una palabra, la fe cristiana ortodoxa sostiene que el Hijo de Dios murió.

Nos encontramos aquí frente a la doctrina de la *communicatio idiomatum* o "intercambio de propiedades", consecuencia lógica de mantener la unión de las naturalezas divina y humana en la única persona de Jesucristo. Los atributos de una naturaleza se pueden predicar de la persona aun cuando ésta se designe con referencia a la otra naturaleza; por ejemplo, "el Hijo de Dios murió" o "el hijo de María creó el mundo". A pesar de la dualidad de naturalezas, hay sólo un sujeto de atribución: la persona divina del Hijo de Dios, que puede actuar a través de su naturaleza divina, así como por su naturaleza humana. Esto permitió decir a León I en su "Tomus" que "Dios nació".

2) LA PREEXISTENCIA PERSONAL DEL VERBO²⁸

Hay que subrayar que es una preexistencia personal, no tan sólo intencional, a la manera que todos nosotros tenemos una preexistencia intencional en la mente divina desde toda la eternidad.

En cuanto a este tema nos vemos en la necesidad de decir alguna palabra sobre el tiempo y la eternidad. Pre-existir, en qué sentido se existe antes del tiempo. A este nivel la filosofía nos ayudará mucho.

Por preexistencia de Jesucristo se entiende su existencia como el Hijo eterno esencialmente igual al Padre eterno antes de su humanización por causa de nuestra salvación y antes también de la creación del mundo. Con ello se expresa y afirma que la salvación de los hombres está indisolublemente unida con la historia y el destino de Jesucristo, el Hijo de Dios hecho hombre, más no puede derivarse de la historia de los hombres y del mundo sino que se funda en Dios mismo.

1) En la fórmula prepaulina "un Dios, un *Kyrios*" (1 Cor 8, 6) se expresa la mediación de Jesucristo en la creación y en la redención, implicando en la primera su preexistencia. Cuando Pablo se refiere al "envío del Hijo" (Gal 4, 4s; Rm 8, 3ss; etc.), da por supuesto que el Hijo

²⁷ Cada letra corresponde a los elementos que de acuerdo con el p. O'Collins debería incluir una definición de persona:

- a) Las personas son seres distintos e individuales;
- b) que gozan de racionalidad y libertad;
- c) existen y actúan en relación con otras personas;
- d) experimentan su autoidentidad en esa misma relación existencial;
- e) y tienen una dignidad inalienable.

²⁸ Ulrich, L.; Preexistencia de Jesucristo, en "Diccionario de Teología Dogmática", Herder, 1990, p.p. 550-553.

existía ya antes de hacerse hombre; enlazando con las concepciones sapienciales del AT interpreta Pablo la "roca que da la vida" (1 Cor 10, 4) del Cristo preexistente (cfr. 1 Cor 1, 30; 2, 7s); finalmente, al ampliar la cristología de la exaltación en Fil 2, 6-11ss habla también de la preexistencia. Así, la cristología de los dos estadios (humillación y exaltación) se convierte definitivamente en la cristología de los tres estadios, la cual muestra el camino histórico-salvífico del Hijo suprahistórico y preexistente al que se le hace partícipe de la adoración divina a través de la exaltación como *Kyrios* (y cuya filiación divina se revela llena de poderío; cfr. Rm 1, 3s).

Jn habla directamente de la preexistencia del *Logos* en 1, 1-3 y en 17, 5.24, e indirectamente en el permanente esquematismo de bajada y subida del Hijo del hombre, o mediante los conceptos de venida, envío y retorno al Padre.

Según 1 Tim 3, 16, la soberanía universal de Cristo no se funda únicamente en su exaltación, sino que tiene ya su razón de ser en su preexistencia. Col 1, 15-20 canta y exalta la mediación creadora y redentora, estando la preexistencia y la mediación creativa al servicio de una soteriología que abarca el mundo entero. Heb 1, 1-3 ve en el Hijo la imagen esencial de Dios, que a través del Hijo ha creado el mundo y lo conserva: también aquí la mediación creadora va ligada a la promesa de salvación: el Hijo es la palabra escatológica de Dios que se dirige a nosotros (1, 2) y "ha operado la purificación de los pecados" (1, 3). Es evidente que tanto Col 1, 15-20 como Heb 1, 1-3 están en relación con la concepción de la sabiduría que aparece en el AT y en el mundo judeohelenístico (imagen de Dios, primogénito de toda la creación, comienzo, resplandor, reflejo de Dios).

2) Fil 2 es interpretado por los padres apostólicos²⁹ destacando la preexistencia sobre la exaltación, fundamentando la dignidad de Jesús como *Kyrios*. De manera parecida Col 1, 15-20 se convierte en un texto conductor para los padres de la Iglesia de cara a presentar la preexistencia, de manera especial para Orígenes, que califica al "primogénito" como el increado y que ve en la generación divina o en el título de Hijo el fundamento de tal designación.

3) En las decisiones conciliares de la Iglesia antigua se mantiene la preexistencia en la afirmación de que el *Logos* es el unigénito³⁰, el Hijo esencialmente igual al Padre (eterno) y el mediador de la creación; tal ocurre en Nicea: "Engendrado, no creado, de la misma naturaleza que el Padre, por quien todo fue hecho (Dz 54, Ds 125). Se rechaza cualquier hipótesis de un instante en el que el *Logos* no existiera (Dz 54, Ds 126). Esto es ampliado en Constantinopla I: nacido del Padre "antes de todo tiempo" (Dz 86, Ds 150). De este modo, mediante la fe en el Dios trino se establece la fe en la encarnación del Hijo eterno y preexistente.

4) Frente a la afirmación inequívoca de la preexistencia de Jesucristo, que hunde sus raíces en la fe trinitaria de la Iglesia antigua, se dan teologías protestantes que rechazan la preexistencia como una alienación helenista (A. von Harnack), o como mitología (Bultmann). Se perfila así el camino hacia una cristología que se cultiva únicamente como función en favor de la fe humana, como antropología (H. Braun), o en el marco de una teología no teística (D. Sölle). Se puede decir con cierto fundamento que lo que aquí se trata es de una soteriología sin cristología alguna.

5) La preexistencia de Jesucristo es un elemento irrenunciable de cualquier cristología desde arriba, por que con ella la redención del hombre se fundamenta en Dios mismo. Hay que

²⁹ Cfr. "Preexistencia", en "Diccionario de Teología Dogmática", de Beinert, W; p. 551.

³⁰ Cfr. Jn 1, 18.

advertir que en el plano sistemático y teológico, nunca se debe presentar aisladamente la preexistencia de Jesucristo, sino dentro de su contexto, como ocurre en el NT y en la Tradición; es así como alcanza su significación concreta, permitiendo a la vez una mayor precisión de su contenido. La historia concreta de Jesús y de su exaltación revelan claramente que era "desde el comienzo", "antes de todos los tiempos" y "antes de la creación del mundo": el Hijo, la sabiduría eterna, el mediador de la creación. Se expresa con ello la dimensión universal del acontecimiento cristológico: él es el redentor del mundo entero, a cuya creación y conservación ha contribuido y contribuye como Palabra eterna con el Espíritu y estando por completo a la diestra del Padre. Como *Verbum Incarnandum* existe desde toda la eternidad para aparecer en el tiempo como *Verbum Incarnatum* y, mediante su encarnación, traer noticia de las profundidades del amor que él solo conoce y por el que ha sido enviado. Cuando se piensa en la encarnación es también una enajenación o vaciamiento (*kenosis*), la historia concreta y la cruz adquieren la condición que les hace posibles en la preexistencia junto a Dios: las relaciones personales en Dios son las de entrega y enajenación (H. U. von Balthasar) y el Hijo preexistente es el cordero degollado desde la constitución del mundo (cfr. Ap 13, 8; 1 Pe 1, 19s). La preexistencia de Jesucristo apunta a la eternidad de Dios como dominio del tiempo y muestra cómo Dios, por medio de su Hijo, es desde la eternidad y en la libertad de su amor, un Dios de la historia y para los hombres: un Dios que es *él mismo* en la autoentrega amorosa.

El significado cristológico de la preexistencia³¹

Siguiendo el camino de las afirmaciones bíblicas se revela sobre todo la identidad de Cristo, la realidad del misterio teológico de su persona de Hijo unigénito sólo puede descubrirse haciendo referencia a su origen eterno. Las afirmaciones neotestamentarias que se desarrollan a partir de la gloria del resucitado no son de tipo deductivo-apriorístico. La plenitud de su gloria como Hijo a la diestra de Padre no es tan sólo el fruto de la adopción filial. La gloria del resucitado es irradiación de la gloria del preexistente.

Los testimonios bíblicos sobre la preexistencia, no subrayan sólo la existencia del Logos, olvidándose de su función salvífica. Muestran, en cambio, que el Cristo muerto y resucitado tiene su verdadero origen en el seno del Padre y, precisamente por esto "posee una supremacía cósmica, como mediador universal, cabeza de la Iglesia y de la creación entera, principio creador y animador del mundo". La comunidad cristiana primitiva lleva a la conciencia de la preexistencia de Cristo a partir de su "ser por nosotros" en el tiempo. De tal manera que se pueden afirmar dos "estado de existencia" de Cristo: el protológico y el histórico. El segundo es el camino de conocimiento del primero. En ambos está presente un intrínseco dinamismo de salvación. La existencia protológica y trinitaria de Cristo es en sí misma -y no sólo como punto de partida de su encarnación salvífica- una realidad redentora. La eternidad del Hijo, de hecho, no es un horizonte cerrado y estéril, sino sumamente abierto y pneumático, porque está enteramente inmerso en la caridad divina. Esta vida eterna del Logos preexistente en el Padre es la "razón de la posibilidad" de la autocomunicación de Dios en la historia.

En conclusión, el discurso protológico no es un vistazo a un pasado lejano. La preexistencia no es una categoría arqueológica, en cambio, es cristológica y trinitaria.

3) LA CONCEPCION VIRGINAL

³¹ Cfr. A. Amato, "Gesù il Signore", "Corso di teologia sistematica" (4), p.p. 355-357.

En los últimos años diversos autores (Schillebeekx, Moltmann, Küng) nos presentan en este tema una alternativa falsa³², porque la alternativa es presentada a manera de "out-out", es decir "o esto o lo otro, pero no los dos juntos". Para ellos la concepción virginal es "o" un hecho ginecológico "o" un tema pneumatológico (Moltmann); "o" un elemento de información "o" una verdad revelada (Schillebeekx); "o" un hecho biológico "o" un símbolo (Küng).

¿Por qué no se puede hablar de ambos elementos en cada caso, como el hecho de la muerte en la cruz, es un hecho histórico-biológico y al mismo tiempo es suceso profundamente simbólico?

Lo importante es la comunicación de la verdad salvífica que este enunciado posee

Sobre la base de las narraciones de la infancia de Mt y Lc, la tradición cristiana y la doctrina ordinaria de la Iglesia han mantenido siempre que Jesús no tuvo padre humano, sino que fue concebido por María mediante el poder del Espíritu Santo. Esta creencia en la concepción virginal está al menos implicada en el credo de los apóstoles: "Fue concebido por obra del Espíritu Santo y nació María Virgen".

Desde el siglo pasado la concepción virginal de Jesús ha sido impugnada desde varios campos:

a) Algunos la excluyen como parte de su cuestionamiento o rechazo a cualquier intervención milagrosa de parte de Dios.

b) Otros opinan que los cristianos primitivos, ante los ataques judíos a Jesús como hijo ilegítimo o influenciados por historias míticas de dioses paganos que fecundan a mujeres para producir niños extraordinarios, construyeron la leyenda de la concepción virginal.

Respondiendo a *a)* no hace falta recordar que los milagros, puesto que están ligados al revelarse y actuar de Dios en la historia, no pueden ser descartados sin más, privándolos de todo valor histórico³³. En cuanto a *b)*, el cargo de ilegitimidad, según Raymond Brawn, aparece entre los judíos en el s. II y no sabemos qué relación tenga con las narraciones de la infancia. Así que pudieron nacer como respuesta a la tradición neotestamentaria o incluso independientemente de ella. El mismo Brown muestra que no existe un verdadero paralelismo entre las leyendas paganas y la concepción virginal de Jesús: ""no son realmente semejantes a la concepción no-sexual, esto es, al núcleo de las narraciones de la infancia".

c) Hay quienes dicen que se mal interpretan las intenciones de Lc y Mt en sus respectivas "narraciones de la infancia", porque ellos no querían comunicar una verdad histórica sobre la manera milagrosa en la que Jesús fue concebido, sino que *simplemente* intentaban expresar su fe en su condición de Dios y Mesías. En esta postura se encuentran Moltmann, Küng y Schillebeekx, que han sido mencionados más arriba. A ellos podemos preguntar de nuevo ¿por qué no se puede hablar de ambos elementos en cada caso, como el hecho de la muerte en la cruz, es un hecho histórico-biológico y al mismo tiempo es suceso profundamente simbólico?

Delineamos ahora una postura informada sobre la concepción virginal a partir de los siguientes elementos:

³² De nuevo esta es una valoración personal de O'Collins en cuanto al punto de vista de estos autores.

³³ Cfr. O'Collins, "Para interpretar a Jesús", p.p. 74-80.

1) En la jerarquía de las verdades cristianas, la concepción virginal no está en "primera fila". Es más importante la identidad personal y la misión de Jesús como Hijo de Dios y salvador que cómo fue concebido y que el hecho de que no tuvo padre humano.

2) Tanto san Pablo como san Juan reconocen en sus escritos la condición divina de Cristo, profesan confiadamente su divinidad y su preexistencia y, sin embargo, no introducen nada sobre su concepción virginal por obra del Espíritu Santo.

Además el kerigma neotestamentario no incluía éste artículo, el cual se convirtió en formulación de fe sólo en los tiempos posneotestamentarios.

3) Desde la época medieval, la teología católica ha sido clara en este punto: la divinidad de Jesús no habría quedado afectada en el caso de que hubiera sido hijo de José. La generación divina y humana están a diferentes niveles y no se excluyen mutuamente.

4) Aun cuando podemos sospechar que la tradición de la concepción virginal se originó en virtud del testimonio de María, de José y quizá otros, no tenemos forma de descubrir el medio por el que esta tradición se mantuvo y llegó a los evangelistas.

5) El material que Mt y Lc tienen en cuanto a la infancia de Jesús es extrañamente diferente al que comparten con Mc (y Jn) sobre el bautismo del Señor. No se trata simplemente de un bache cronológico más amplio entre los hechos y su consignación escrita. Las narraciones de la infancia son historias cargadas de símbolos del origen humano de Jesús que dependen fuertemente del lenguaje y motivos del AT para expresar dramáticamente el misterio de su persona y su destino. Ciertamente Mt, Lc y sus fuentes informan y querían informar de algunos hechos concretos. Pero si insistimos en identificar como histórico todo lo que encontramos en estos relatos, podemos vernos interpretando erróneamente un material que los evangelistas querían que se tomara más bien en clave de interpretación teológica.

6) Raymond Brown afirma "que tanto Lc como Mt consideraban la concepción virginal como histórica", aun cuando "no poseyeran el rigor moderno sobre la historicidad".

7) El evento de la concepción virginal adquiere sentido en relación a dos puntos: la divinidad de Jesús y la función del Espíritu Santo. Por eso, quienes rechazan esta verdad arguyendo que la concepción virginal sería mermar la perfecta humanidad de Jesús por no haber sido concebido en forma normal, o porque reaccionan contra la idea (generalmente implícita) de que Jesús tuvo que ser concebido virginalmente porque la unión sexual es impura, se encuentran en una perspectiva errada.

8) Tradicionalmente, el valor más importante de la concepción virginal ha sido simbolizar y expresar el origen divino de Jesús. Como sabemos, la cristología neotestamentaria tuvo un desarrollo progresivo en sus diferentes campos, este no es la excepción.

Los cristianos empezaron por reconocer la identidad personal y la función salvadora de Jesús como Hijo de Dios a partir de la resurrección (Rm 1, 4). Mc incluye en su evangelio una "cristología del bautismo": al principio de su ministerio Jesús es declarado por Dios "su Hijo amado" (1, 11). Mt y Lc añaden una "cristología de la concepción": revelando que no había habido en la vida e historia de Jesús un momento en el que no haya sido Hijo de Dios. Otros autores se remontan aun más atrás para añadir una "cristología de la preexistencia" (Jn 1, 1ss; Hb 1, 1ss).

9) Nombrar la divinidad de Cristo es hablar de su relación con el Padre en el Espíritu. De aquí que pueda esperarse que el acontecimiento de la concepción virginal dé sentido no sólo a la filiación divina de Cristo, sino también a su relación con el Espíritu Santo.

Los cristianos tuvieron la experiencia del Espíritu a partir de la resurrección de Jesús, pero con esta luz pudieron descubrir cómo había estado presente en toda su vida, no sólo en su ministerio, sino desde su concepción. De tal modo que Jesús resucitado bendijo activamente a sus seguidores con el Espíritu; pero él mismo, durante su vida terrena, había sido bendecido por el Espíritu, ya desde su misma concepción, cuando vino a este mundo por el poder creador del Espíritu.

Así el acontecimiento de la concepción virginal nos ayuda a revelar y clarificar esa última verdad: desde el principio hasta el fin hay un aspecto trinitario en la historia de Jesucristo.

D) PARTE SISTEMÁTICA II

1) LOS DIFERENTES MODELOS DE SALVACION

Se recomienda para este tema a Bernard Sesboüe³⁴.

Se pueden reducir todas las aproximaciones al tema de la salvación bajo tres modelos: liberación, expiación y amor.

El esquema del autor mencionado arriba es: liberación y victoria (un éxodo victorioso), expiación y amor.

Hay muchos problemas en cuanto al modelo de expiación. Algunos quieren mantener todavía la idea de substitución punitiva: Cristo sobre la cruz que sufre las penas del infierno, Cristo la víctima de la cólera divina.

La idea del "chivo expiatorio" se ha separado mucho de la verdadera interpretación. De acuerdo con Lv. 16, el chivo expiatorio no muere, sino que es enviada al desierto portando los pecados del pueblo, para vivir con las otras cabras enviadas al desierto en los años precedentes.

La cuestión es que la visión de una substitución punitiva es un mal entendido apoyándose a Pablo (Gal. 3, 13).

I) La condición humana

Al hablar de la salvación y de sus modelos es necesario hacer una breve introducción sobre la condición humana que pide la salvación misma. Presentamos ahora una tipología de la condición humana.

Oprimidos. Una razón constante dada por los cristianos (y otros) para explicar por qué la redención es un beneficio puede calificarse de "opresión desde fuera". Así, el pecado, la muerte y las diversas fuerzas del mal han sido experimentadas y representadas como poderes exteriores que vienen a esclavizar y destruir a los seres humanos (cfr. G.S. 4ss; Puebla 87-92; Redemptor hominis, 39-49).

Contaminados. La sensación de que el pecado y el mal manchan tanto a individuos como a naciones enteras parece ser, en un sentido u otro, una convicción universal. El desorden moral es reconocido como una especie de "suciedad" que requiere purificación.

³⁴ A pesar de haber presentado el esquema de Sesboüe, el P. O'Collins propuso el suyo como más claro y sencillo. Es por eso que en esta presentación se hace uso del esquema de O'Collins.

Heridos interiormente. Una tercera y constante manera de expresar la condición humana se fija en las heridas interiores, la enfermedad y la perversión que está pidiendo el toque de curación del amor divino. Así Ezequiel asegura al pueblo que Dios no sólo le limpiará, sino que le pondrá un corazón nuevo y un espíritu nuevo (36, 25). La fría indiferencia hacia el sufrimiento de los demás, la rampante codicia y el miedo, la falta de perdón y el odio institucionalizado señalan algo que no está bien dentro de nosotros, cierta herida y un egoísmo básico en el corazón de los seres humanos.

II) Modelos de salvación

Apoyados en su pasado judío, los cristianos han experimentado y expresado la redención operada por Cristo de tres formas básicas: como liberación, como expiación y como amor transformante. Además, los modelos corresponden a la triple tipología que describe la condición humana.

1) La Liberación

La memoria del éxodo, el gran acto de liberación que creó al pueblo judío, hizo casi inevitable que desde el principio los cristianos adoptasen un lenguaje de liberación y de victoria para describir los beneficios traídos por la redención. La muerte y resurrección de Cristo significaban un triunfo sobre el pecado, la muerte y los poderes demoníacos que amenazan, esclavizan y aterran a los seres humanos. Desde la visión de Pablo que presenta a "Cristo reinante hasta poner a todos sus enemigos bajos sus pies" (1 Cor 15, 25), hasta la palabras de san Juan: "No tengáis miedo, yo he vencido al mundo" (16, 33; cfr. 12, 31), y desde el evangelio de Pablo de la liberación de la maldición de la ley (Gal) al conflicto y a la imágenes de victoria del Apocalipsis, vemos que el NT pone en circulación este lenguaje para expresar la naturaleza de la redención.

Los escritores del NT no se contentan con interpretar la crucifixión como un simple extravío de la justicia o una tragedia humana. Para ellos, la crucifixión y la resurrección significaban "que la muerte ha sido absorbida por la victoria (1 Cor 15, 54-56s).

Parece absurdo, pero es cierto, que la potente liberación entró en el mundo por la aplastante vulnerabilidad de la cruz (2 Cor 13, 4). La victoria de Jesús significa cambiar el sufrimiento y la muerte en instrumentos de redención, no suprimirlos (cfr. Jn 12, 24).

Es importante señalar cierta especie de equilibrio entre la plenitud de la redención que obviamente *no está todavía* aquí y la liberación *ya* realizada. El NT es sabiamente realista. Por un lado habla en pasado de la victoria decisiva de Cristo sobre las fuerzas del mal (Col 2, 15; Ef 1, 20ss; 1 Pe 3, 22; Jn 16, 33; 1 Jn 3, 8). Y por otro, reconoce que las fuerzas del mal siguen operando aquí y ahora contra los seguidores de Cristo (2 Tes 2, 3-10; 1 Col 5, 5; 2 Cor 2, 11; Gal 4, 9; 1 Pe 5, 8s). La realización plena de la redención de Cristo está todavía por llegar (1 Cor 15, 22ss). Hay victorias de la gracia ya presentes (Gal 3, 28; Col 3, 11). Pero también es cierto decir que seguimos esperando la redención y que estamos salvados en esperanza.

No se puede olvidar que los liberados por Cristo no son meros espectadores pasivos, los beneficiarios de la liberación redentora de Cristo son llamados a tomar sus armas espirituales y a proseguir la lucha contra los poderes del mal (1 Tes 5, 8; 2 Cor 6, 7; 10, 4; Rm 13, 12; Ef 6, 10ss).

2) La Redención como Expiación

Esencialmente este modelo se reduce a esto: por su muerte y resurrección Cristo actuó como víctima para ofrecer un sacrificio (Jn 1, 29.36; Hch. 4, 14-10, 39) que expió los pecados (Rm 3, 24s) y trajo una nueva relación de alianza entre Dios y los seres humanos (Mc 14, 24 par; 1 Cor 11, 25 par). Jesús hizo todo esto representativamente, o, como transmiten las cartas paulinas haciéndose eco de la primitiva tradición cristiana, lo hizo "por nosotros" (Rm 5, 6; 8, 13ss; 1 Cor 8, 11; Gal 4, 1; Ef 5, 2; 1 Tes 5, 1; etc.).

En este estudio no podemos olvidar que los sacrificios veterotestamentarios no pretendían manipular a Dios. Podían, sí, expiar los pecados, realizar la comunión con Dios o simplemente servir en el culto como alabanza o acción de gracias por las bendiciones recibidas. Fundamentalmente eran entendidos como instituciones divinamente autorizadas, por medio de las cuales podía recibirse la gracia salvadora. La dirección primaria del auténtico sacrificio parece clara: de Dios a los seres humanos más que de los hombres a Dios.

Los primeros cristianos vieron las implicaciones de la pascua de cara a la crucifixión y resurrección: "Cristo, nuestro cordero pascual, ha sido sacrificado" (1 Cor 5, 7). Conectaron también su muerte con el Yom Kippur, el gran día judío de la expiación de los pecados. Dios nombró a Jesús (Hb 5, 1-10) "pontífice misericordioso y fiel de las cosas que tocan a Dios para expiar los pecados del pueblo" (Hb 2, 17s), para "ofrecer un sacrificio por los pecados" (Hb 10, 12) y para ser "mediador de la nueva alianza" (Hb 9, 15).

La ley moral autónoma no puede perdonar a los hombres pecadores. Pero un agente personal (Dios) sí que puede hacerlo. Cuando los pecadores alcanzan el genuino arrepentimiento, ya no necesitamos pedirles más. La misericordia de Dios estará allí para renovar su vida de gracia.

Sin embargo, el arrepentimiento humano por sí mismo no basta para renovar el orden moral roto. Pero por su sufrimiento expiatorio Jesús intervino para reparar y limpiar la contaminación de la culpa objetiva. En ese sentido expió el pecado humano y renovó el orden moral roto. Hizo expiación de una manera representativa, pero él no fue castigado representativamente.

Hoy día hay quienes se revelan en contra de este modelo, alegando que la doctrina de la expiación parece poner límites a la misericordia divina. Pero negar la expiación es concebir a Dios como quien concede un perdón barato que apenas se diferenciaría de la simple condenación del mal. En tal caso parecería que Dios falta a la fidelidad hacia el universo creado y a su orden moral que el pecado contamina. Por un lado, la cruz y la resurrección revelan la divina misericordia en "su plenitud" (cfr. Dives in misericordia 35-39). Por otro, este "misterio de la misericordia supremamente revelado en Jesucristo" entraña también "reparación del mal".

Otros no están de acuerdo con la teoría de la satisfacción de san Anselmo de Canterbury, que se proponía describir y explicar cómo la muerte de Cristo restauró el "honor" divino que el pecado ofende.

En el otro extremo están los que quisieran alterar este segundo modelo de redención y presentarlo de una manera "más punzante". Dios trató a su Hijo como pecador, juzgándole y castigándole en nuestro lugar como sustituto de la humanidad culpable.

En primer lugar hay que aclarar que san Anselmo rechazó esta interpretación.

Juan Calvino (seguido después por el Obispo Bossuet, Barth, Moltmann e incluso von Balthasar) abanderó este extremo, según el cual, Jesús se convirtió en el objeto personal de la reprobación divina. Por su pasión sufrió un abandono por parte de Dios que correspondía con el

de los condenados al infierno. Este sufrimiento como sustitución penal desarmó la ira de Dios y alcanzó el divino favor para la raza humana.

En su aspecto positivo es claro que semejante interpretación toma seriamente la culpabilidad humana. El pecado podía hacer que Dios castigara a su propio hijo, sustituto de sus hermanos y hermanas pecadores. Sólo el calvario podía aplacar la ira divina por el pecado humano.

Sin embargo, esta interpretación de la redención falla en dos puntos: a) su idea monstruosa de Dios y b) su falsa interpretación del NT. a) Parece atroz describir a Dios Padre actuando con extrema crueldad para con su Hijo y tratándolo como un pecador, a pesar de ser totalmente inocente. Esta imagen no tiene nada en común con la parábola del hijo pródigo. En esa historia, el padre no necesita cambiar de la ira al amor generoso. No espera ser aplacado, sino que está aguardando el retorno de su hijo. Cuando esto sucede, corre a estrechar entre sus brazos al muchacho y a besarlo³⁵.

b) En el NT, la pasión y la crucifixión no pueden haber sido³⁶ presentados como castigo venido de Dios. Cuando la hostilidad surgió de los diversos grupos, Jesús nunca la interpretó como índice de desagrado divino o del deseo de castigarle, más bien se asoció con el destino de los profetas perseguidos³⁷. En el caso de los profetas y en el suyo, el sufrimiento y la muerte de ninguna manera implicaban la condenación por Dios. Tal persecución era debida a la dureza de corazón de aquellos a quienes eran enviados.

En el NT la cólera divina expresa de modo característico dos cosas: la incompatibilidad entre Dios y el pecado que habrá de revelar el futuro juicio de Dios y los sentimientos de Jesús enfrentados a las fuerzas del mal que mantienen a los hombres en esclavitud. En otras palabras, a veces la cólera de Dios va asociada con la inauguración de la obra redentora de Jesús durante su ministerio, y especialmente con el juicio futuro (cfr. Lc 3, 7 par; Jn 3, 36). Pero *nadie en el NT vincula la ira divina con el sufrimiento y la muerte de Jesús*. Debemos resaltar este punto: Pablo, los evangelistas y los otros escritores del NT mantienen el tema de la cólera divina y proclaman la crucifixión de Jesús, pero ninguno de ellos emplea nunca la idea de ira divina para explicar el Calvario.

En resumen, podemos decir que "Dios envió a su propio Hijo a habérselas con el pecado aceptando el signo y la consecuencia del pecado, la muerte. El Hijo murió inocente de pecado, pero en una forma semejante a la de nuestra naturaleza pecadora. Por esa muerte Dios condenó y triunfó sobre el pecado, convirtiendo el medio del pecado (la carne) en medio de victoria".

La forma de solidaridad de Cristo con todos los hombres deriva de que *tiene un carácter representativo más que sustitutivo*. La sustitución no requiere un acuerdo consciente, libre y mutuo entre las partes concertantes. Puede sólo estar implicada la mera "localización". La representación, en cambio, sólo se puede realizar por medio de una aceptación consciente de agentes morales libres por ambas partes. Por mutuo consenso, el representante asume la responsabilidad durante un período limitado de tiempo y para unos objetivos limitados.

³⁵ Puede ser muy ilustrativo el leer directamente la interpretación de la parábola del "hijo pródigo" que el P. O'Collins hace en "Para interpretar a Jesús", p.p. 185-186.

³⁶ En la versión en Español del libro "Interpreting Jesus", de G. O'Collins hay un error de traducción, constatado por el mismo P. O'Collins. El sentido de la oración es el que se encuentra en estos apuntes y no como dice el libro en la pag. 190.

³⁷ Cfr. "Para interpretar a Jesús", p.p. 103ss.

En el caso de nuestra redención, "siendo pecadores, Cristo murió por nosotros" (Rm 5, 8). Actuó en beneficio nuestro, y para nuestra ventaja expió nuestros pecados antes de que nosotros conviniéramos en ellos. Sin embargo, los individuos deben oír esta historia de la redención y libremente, si bien con posterioridad, aceptar lo que representativamente se hizo por todos.

Una vez más, la redención supone la participación. La expiación no es una mera transacción entre el Padre y el Hijo, que siguen siendo extrínsecos a nosotros. Somos llamados a realizar lo que recibimos. El sacrificio de Cristo (caso supremo) no hace nuestros sacrificios (caso inferior) innecesarios. Los hace posibles. Es un acontecimiento dentro del cual debemos vernos nosotros envueltos.

La solidaridad con la pasión de Cristo significa, entre otras cosas, cierta participación en su función expiatoria: "Ahora me alegro de mis padecimientos por vosotros y suplo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo por su cuerpo, que es la Iglesia" (Col 1, 24; cfr. Ef 3, 13). Los apóstoles y los cristianos en general pueden sufrir por otros. Cuando aceptan los sufrimientos como una extensión de la pasión de Cristo pueden creer con seguridad que ellos ayuda a renovar y a purificar a un mundo contaminado.

3) Amor transformante

El tercer modelo de redención se centra en el poder del amor de Cristo para curar y transformar los corazones humanos. Su muerte y resurrección operan por el amor que revelan.

En el primer modelo, Cristo es el cordero victorioso del Apocalipsis. El segundo lo ve como el cordero del sacrificio "que quita el pecado del mundo". Para el tercer modelo de redención ya no es un cordero, sino "el buen pastor" que "da su vida por las ovejas" (Jn 10, 11). Muere para poder "congregar a los hijos de Dios que estaban dispersos" (Jn 11, 52). Su amor llega "hasta el fin" (Jn 13, 1). En su discurso final, el Jesús joánico expresa este tema de una manera clásica: "Nadie tiene mayor amor que este de dar uno la vida por sus amigos" (15, 13).

Este tercer modelo es el que identifica al verdadero redentor. Corresponde a él darse y ofrecerse totalmente aceptando la muerte por amor. El destino de Jesús revela el más generoso autosacrificio del mejor, no la supervivencia del más apto.

El amor divino se reveló progresivamente y estuvo en acción en diferentes grados de intensidad y compromiso a lo largo de la historia humana. El punto álgido único y absoluto apareció con Jesús: "Tanto amó Dios al mundo, que le entregó a su Hijo único" (Jn. 3, 16). Esta iniciativa suprema de Dios pretendía realizar una alianza nueva y definitiva: un cambio de corazones y una relación permanente de amor tanto vertical (con Dios) como horizontal (de uno con otro).

Lo que hace específicamente diferente el amor paciente de Jesús es su inocencia y su identidad divina. Contrariamente a otros mártires, murió totalmente sin culpa y totalmente sin pecado. Diversamente de cualquier otro mártir, su identidad "verdaderamente era la del Hijo de Dios" (Mc 15, 39).

Además, no se puede olvidar algo de capital importancia: el poder del amor de Jesús actúa universal y retroactivamente, incluso para aquellos que siguen ignorando que murió (o moriría) por ellos.

Desde cualquier estimación, la idea de la redención como amor transformante es muy próxima a la de la reconciliación. Las cartas de Pablo contienen dos pasajes clave sobre la

reconciliación (Rm 5, 10ss; 2 Cor 5, 18-20). En ambos casos la actividad reconciliadora de Dios se manifiesta en íntima asociación con el amor divino (Rm 5, 5.8; 2 Cor 5, 14). Fue el amor lo que impelió a Dios a buscar la reconciliación con nosotros, los pecadores.

Los que se saben a sí mismos transformados por el amor del redentor son llamados a actuar en consecuencia (1 Cor 13). Los tres modelos de redención incluyen este tema: los beneficiarios deben ser participantes. En términos del tercer modelo, los que reciben el amor de Dios deben transmitirlo. "Si de esta manera nos amó Dios, también nosotros debemos amarnos los unos a los otros" (1 Jn 4, 11).

Recordemos que los tres modelos se complementan mutuamente. Sin embargo, se puede admitir una cierta prioridad del tercer modelo, porque el amor libera, purifica y transforma. El amor es el sentido final y más hondo de toda la redención y, de hecho, de toda la realidad.

2) LA UNIVERSALIDAD DE LA MEDIACION SALVIFICA DE CRISTO

Hoy somos mucho más conscientes de la existencia y valor de las religiones mundiales. ¿Cómo se puede decir hoy que una vida histórica, particular al inicio del siglo I haya tenido un impacto universal? ¿Cómo llevar adelante la idea de que Cristo es el salvador universal (de todos y en todos los tiempos)?

O'Collins que es complejo usar el término absoluto. Es más conveniente acentuar el sentido escatológico. Jesucristo es el salvador de todos. Pablo dice que en el futuro Jesucristo se revelará como el salvador eficaz. Todo el NT acentúa la dimensión futura-escatológica de la salvación.

1. Jesucristo al centro de la fe³⁸

El puesto central y único que en la fe cristiana ocupa Jesucristo no es atribuido por ninguna otra tradición religiosa a su fundador. Para el Islam, Mahoma es el profeta de Alá; para el budismo, Gautama es el iluminado; para el cristianismo, al centro de la fe están el misterio de Jesucristo y su mensaje; el mensaje y el mensajero se funden en uno solo. El cristianismo, pues, no es una religión "del libro", como el Islam, en cambio, es una religión de una persona: Cristo.

El mensaje omnipresente en el NT es que la persona de Jesucristo esta al centro de la fe cristiana. Esta es la fe profunda sin la cual ninguno de los libros que le componen -Evangelios, cartas, historia, tratados- hubiese sido escrito ni podría ser interpretado. Basta consultar los siguientes textos para confirmar esta evidente verdad: Hb 3, 5-7; Col 1, 26-17; 2, 2; 1 Tim 3, 4-6; Hch 4, 12; Jn 3, 17; etc.

En cuanto a la postura de los Padres de la Iglesia a propósito de la unicidad de Jesucristo, un punto es claro: es el fundamento de todo el edificio de la fe cristiana, siempre implicado en la elaboración de su doctrina... Para los padres la razón de la unicidad de Jesucristo estaba en la misma naturaleza y en las exigencias de la "economía encarnada de la salvación" manifestada en él. Si, como creían, el Verbo se había hecho hombre en Jesucristo, este evento evidentemente

³⁸ J. Dupuis, "Jesucristo al encuentro de la religiones", p.p. 128-131; e "Introducción a la Cristología", p.p. 235-240.

debía ser único; lo cual necesariamente tenía implicaciones universales y repercusiones cósmicas³⁹.

A pesar de lo que puede pensarse, la reciente tradición eclesial no ha perdido (más bien ha recuperado) el cristocentrismo de la tradición antigua. Pablo VI con insistencia hizo ver que la Iglesia del Vaticano II, en la búsqueda de profundidad sobre el misterio de sí misma, se encontró dirigida al misterio de Cristo que es la fuente y la razón de su ser. "La Iglesia es, en Cristo, como un sacramento, es decir, signo e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano" (LG 1). Así como Cristo es el sacramento primordial de nuestro encuentro con Dios, la Iglesia es sacramento de Jesucristo. Él es sacramento absoluto, ella lo es relativo.

2. El sentido de Cristo en el plan divino⁴⁰

Reconociendo que la redención es gracia y que toda gracia es autodonación de Dios libre y gratuita, tenemos que preguntarnos el porqué de la encarnación, ya que si la encarnación es necesaria para la salvación, entonces no es libre ni gratuita.

Partamos, pues, de una verdad irrenunciable: Dios es absolutamente libre y lo único necesario es el "ritmo trinitario", es decir, la misma vida divina, que es siempre autodonación.

De aquí nace la pregunta que nos ocupará: ¿Por qué ha querido Dios que el perdón venga por Cristo? ¿Jesucristo, por qué?

Según san Anselmo, la encarnación es necesaria, debido a que es indispensable una reparación infinita a la ofensa infinita que el hombre ha hecho a Dios. Así desarrolla Anselmo la teoría de la "satisfacción sustitutiva" o "satisfacción adecuada".

Esta idea de justicia divina es antropomórfica, es una justicia distributiva, que no está de acuerdo con el concepto de justicia del NT, en el que se distinguen tres características: "EMET" (fidelidad); "SEDEQ" (acciones salvíficas: justicia); "HESET" (amor-misericordia).

Sto. Tomás sabe que la encarnación no es necesaria, pero dice que resultó conveniente a Dios para que los hombres ofreciesen a Dios una "satisfacción adecuada". Por tanto, si no hubiese habido pecado, no hubiese habido encarnación. Lo cual equivale a decir que el mundo es accidentalmente cristiano y Jesús es esencialmente redentor, lo cual no está de acuerdo con la teología de Pablo y presupone dos tiempos en el pensamiento de Dios.

Una tercera postura es la de Duns Scoto, que en el plan de Dios siempre estuvo la encarnación como culminación de la creación, pero, por el pecado, la encarnación es redentora, lo cual equivale a decir que el mundo es esencialmente cristiano y que Jesús es accidentalmente redentor. Pero esta visión también presenta dos pasos en el pensamiento divino.

Debemos de superar la problemática de estos dos ámbitos opuestos: La intención formal de Dios en Jesucristo es insertar el don que hace de sí mismo a la humanidad, la que llama a compartir su vida; en otras palabras, a hacer su autodonación todo lo inmanente que sea posible.

Se le puede llamar el principio de "autodonación inmanente", es decir, si Jesucristo es la cabeza de la humanidad creada, llamada y reparada por Dios en él, significa que, insertándose personalmente como Hijo de Dios en nuestra condición humana y en nuestra historia, ha puesto a Dios mismo a nuestro alcance y ha colocado a nuestro nivel el don que nos hace de su propia vida. Esto está enraizado en la tradición bíblica, cuando Juan habla del paroxismo del amor del

³⁹ Cfr. J. Dupuis, The Uniqueness of Jesus Christ in the Early Christian Tradition, en "Religious Pluralism"; citado por el mismo P. Dupuis en "Introducción a la Cristología", p.p. 239.

⁴⁰ J. Dupuis, "Jesucristo al encuentro de la religiones", p.p. 136-143; e "Introducción a la Cristología", p.p. 240-250.

Padre a la humanidad (Jn 3, 16; 1 Jn 1, 1). Y, sobre todo, en el paralelismo entre Adán y Cristo que san Pablo expresa repetidas veces, estableciendo claramente la causalidad humana en el don gratuito de Dios en Jesucristo (Rm 5, 12-20).

Schillebeeckx lo expresa claramente cuando observa que en el AT Dios ya es descrito como el Dios-de-los-hombres, pero Jesucristo es el Dios de-los-hombres-en-modo-humano; de hecho "Cristo es Dios en modo humano y hombre en modo divino".

En esta misma línea escribe G. Martelet: "El presupuesto inmediato de la encarnación no es el pecado sino la adopción, en la adopción misma lo esencial no es la redención sino la divinización... La adopción corresponde en nosotros a lo que en Cristo es la encarnación...".

3. El evento Jesucristo, centro de la historia de la salvación⁴¹

Apenas hemos dicho que la razón formal de la encarnación es la decisión libre y gratuita de Dios de insertar el don de Sí que ha hecho a la humanidad y el perdón que le prodiga en el corazón mismo de la realidad humana.

Se ha de distinguir, sin embargo, el plan divino de salvación y su realización histórica; en este caso, estando Jesucristo en el centro del plan querido por Dios, el acontecimiento Jesucristo se encuentra igualmente en el centro de la historia de la salvación que le da forma concreta.

En el cristianismo la historia tiene una dirección, un objetivo que le es asignado por Dios: el cumplimiento definitivo del Reino. Es un concepto positivo, a veces llamado lineal: aun a pesar de las vicisitudes del tiempo y el juego de las libertades, se tiene la certeza de que al final se cumplirá el plan divino en plenitud.

A esta concepción se oponen directamente la idea circular de la historia propia de la cultura griega y el llamado "espiral" de la filosofía hindú.

Es cierto que el mensaje cristiano está abierto a todas las culturas y a expresarse en cada una de ellas, pero esto no significa que tenga que acomodarse "a priori" a sus concepciones. Estas pueden contener elementos inadmisibles para el mensaje cristiano. Este es el caso de una historia "circular" o "en espiral".

La historia de la salvación no se identifica con la historia profana (o universal), va más allá de ella; pero la historia de la salvación es historia universal en cuanto diálogo de salvación entre Dios y los hombres.

La historia de la salvación se extiende desde la creación hasta al fin del mundo, y el acontecimiento Jesucristo está al centro. No en sentido cronológico sino teológico. El evento Jesucristo es el evento decisivo de la historia de la salvación; el punto en torno al cual gira toda la historia del diálogo entre Dios y la humanidad, el principio de inteligibilidad del plan divino, así como se concretiza en la historia del mundo (GS 10).

4. La centralidad de Jesucristo en la teología ecuménica y en la teología de las religiones⁴².

El concilio expresaba en UR 11, la consideración sobre la jerarquía de las verdades de la doctrina católica y el principio sobre el cual se establece tal jerarquía: "relación diferente con el fundamento de la fe", es decir, al misterio de Jesucristo.

⁴¹ J. Dupuis, "Jesucristo al encuentro de la religiones", p.p. 159-161; e "Introducción a la Cristología", p.p. 250-256.

⁴² J. Dupuis, "Jesucristo al encuentro de la religiones", p.p. 131-136; e "Introducción a la Cristología", p.p. 256-261.

En el contexto del ecumenismo católico tradicional se hacía referencia a una relación de tipo horizontal, es decir, de la Iglesia católica romana con el resto de las "otras iglesias" y comunidades religiosas. Se consideraba el ecumenismo como la vuelta a la verdadera Iglesia de Cristo.

Con la nueva perspectiva planteada en el concilio se trata ahora más bien de una relación vertical respectiva de las distintas iglesias y comunidades religiosas con el misterio de Jesucristo; es un ecumenismo de reencuentro. El concilio afirma que el misterio de Cristo "subsiste" en la Iglesia católica (LG 8 y UR 4), pero esto no impide que el misterio esté también presente en otras comunidades cristianas, aun cuando sea de manera imperfecta y "sin la plenitud de los medios de la salvación" (UR 3). Al menos se pueden encontrar ciertos elementos de gran valor en estas comunidades, considerados como "medios de salvación" de los que el Espíritu de Cristo se sirve.

Esto se aplica también al terreno más amplio de la teología de las religiones: la perspectiva correcta consiste en preguntarse, no por la relación horizontal de las otras tradiciones religiosas con la Iglesia, sino por su relación vertical con el misterio de Cristo.

La sentencia "extra ecclesiam nulla salus", de Fulgencio de Ruspe, es aplicada en su obra no sólo a los paganos, sino a los judíos y a los mismos cristianos separados por cisma o herejía; significando que separarse culpablemente de la Iglesia supone separarse de Cristo. Cuando esta sentencia se cita en el Lateranense IV y por Bonifacio VIII, parece que se quiere hablar de los separados de la Iglesia culpable y voluntariamente. Así, se matizan los alcances de tal afirmación.

La cuestión estaba mal planteada: las condiciones para acceder a la salvación se consideraban de una manera negativa y en virtud de una perspectiva eclesiocéntrica. En cambio, si al problema se da una respuesta afirmativa y cristocéntrica, la sentencia se leería: "toda salvación viene por Cristo".

5. ¿Salvación sin Evangelio?⁴³

Se han de distinguir dos modalidades distintas en la presencia sacramental del misterio crístico. Esta realidad misteriosa de la presencia de Dios para el hombre, pasa por la mediación del cristianismo y de las otras religiones, pero bajo modalidades diversas. La gracia de Dios, aun siendo única, conoce diversos modos de mediación visible, entre los cuales la diferencia no sólo es de grado, sino de naturaleza.

Esto significa que las prácticas religiosas y los ritos "sacramentales" de las otras religiones no pueden ponerse en pie de igualdad con los sacramentos instituidos por Cristo, pero esto significa también que es necesario reconocerles una cierta mediación de la gracia. Así el misterio de la salvación permanece uno: el misterio de Cristo. Pero este 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.

No debe confundirse la novedad cristiana con un simple desvelamiento de lo que las otras tradiciones religiosas aun no han descubierto; no es sólo cuestión de conocimiento. La novedad del cristianismo en el orden de la gracia divina supone una revelación nueva, pero

⁴³ J. Dupuis, "Jesucristo al encuentro de la religiones", p.p. 204-210.

además una revelación plena del misterio de Cristo y la forma más alta de su mediación visible y de su presencia en el mundo: conlleva la plena realización sacramental de la presencia de Dios entre los hombres.

En este sentido, habría que matizar la famosa expresión de "cristianismo anónimo", en cuanto que podría parecer un proceso de gnosis. Quizá "cristianismo latente" sería más adecuado, en cuanto que sugiere no sólo una realidad escondida y velada, sino que debe además desarrollarse plenamente y hacerse manifiesta. Expresiones como "cristianismo implícito" o "cristianismo subjetivamente implícito", tampoco parecen aceptables.

Fuera de la terminología, se debe mantener la diferencia esencial que existe entre las otras tradiciones religiosas y el cristianismo: la manera como se mediatiza el misterio de Cristo. Esto en todos los niveles: distinguir entre la palabra decisiva de Dios en Jesucristo y la palabra que Dios dirige a los sabios de otras tradiciones religiosas; distinguir las escrituras sagradas, los símbolos y prácticas rituales y las Escrituras Canónicas, las acciones simbólicas establecidas por Jesucristo y confiadas a la Iglesia.

En la teoría de la "presencia del misterio crístico"⁴⁴ se mantienen al mismo tiempo los dos axiomas fundamentales y aparentemente contradictorios de la fe católica: la voluntad universal de salvación por parte de Dios, por un lado, y la centralidad del misterio de Cristo en la realización concreta del plan divino de salvación, por otro.

*Si bien no se encuentra en la guía para prepara el examen de síntesis, O'Collins habló del tema de la **Resurrección** en estos términos:*

-para Marxen (historia de la redacción), la resurrección significa que la causa de Jesús continúa. La fe en Jesús finalmente emerge. Pero esto no es lo que sugiere el NT. Según la visión del NT se afirma claramente el hecho de la resurrección y la llamada que se realiza en virtud de la misma en orden a nuestra justificación (por nuestra justificación dice Pablo en Rm 4).

-Algunos identifican la resurrección con el Espíritu Santo. La pneumatología puede absorber la cristología. Pero el Espíritu Santo fue derramado en nuestro corazón, Pablo uso (apostolo) para hablar del Hijo. La misión del Hijo y del Espíritu Santo son analógicas.

BIBLIOGRAFIA

AMATO, Angelo;

"Gesù il Signore", Corso de Teologia Sistemática (4); Edizioni Dehoniane, Bologna.

BEINERT, Wolfgang (Coord).

"Diccionario de teología dogmática", Herder, Barcelona 1990.

DUPUIS, Jaques;

"Jesucristo al encuentro de las religiones"; Ediciones Paulinas, Madrid 1991.

Idem

"Introducción a la Cristología"; Verbo Divino, España, 1994.

⁴⁴ J. Dupuis, "Jesucristo al encuentro de las religiones", p.p. 178s.

KASPER, Walter;

"Jesús, el Cristo"; Ed. Sígueme, Salamanca 1992.

O'COLLINS, Gerald;

"Para interpretar a Jesús"; Eds. Paulinas, Madrid 1986.