

CRISTOLOGIA DOGMATICA A 1988

Prof. S. Zañartu, s.j.

I. ALGUNAS NOTAS SOBRE LA CRISTOLOGIA DE PUEBLA

I.1 El conjunto del Documento de Puebla.

Me referiré específicamente a la parte del Documento que se titula: "La verdad sobre Jesucristo el Salvador que anunciamos" (núm.170-219). No entraré en el análisis de cómo se llegó a este Documento. Al respecto puede consultarse: M. Arias, La cristología del Documento de Puebla, Teología y Vida 21 (1980) 129-148; J.Sobrino, Reflexiones sobre la cristología del Documento de Puebla, Fe y Solidaridad (Santiago de Chile), serie Iglesia Latinoamericana, 3, Junio 1979, 9pp.

Sobre el conjunto del Documento de Puebla, más allá de la sección cristológica, M. Arias (Jesús el Cristo. Curso Fundamental de Cristología, Santiago de Chile 1980) afirma: "Si en el Documento de Puebla hay alguna constante es ésta: mirar hacia Jesucristo cuando se pregunta por el camino que ha de seguir la evangelización integral y liberadora." (p.350) (114l; cf. :31;166; 221; 242; 246; 257; 259; 329; 330; 333; 526; 661; 923; 1183; 1185). Cf. 305; 316; 682ss; 797s; 1194; 1301. Es una referencia a Jesucristo tal como se nos presenta en el Evangelio; a las actitudes concretas de Jesucristo (las enumera en pp.352-354); a la misma persona de Jesús que va más allá de una imitación "externa"; a Jesucristo que se interioriza; actualiza, renueva y completa por el Espíritu Santo; referencia que va inseparablemente unida a la pertenencia a la Iglesia; referencia a Jesucristo que se nos hace visible en la Virgen María.

Según J. BORMIDA (Apuntes sobre la Cristología en Puebla, Libro anual 1978-1979, Uruguay, 134-151, p.145s.), refiriéndose a todo el Documento de Puebla, "el texto original está muy lejos de ofrecer una cristología unitaria. Más aún: al interior de cada capítulo podemos encontrar coexistentes diversas cristologías explícitas o subyacentes". El autor enumera una serie de capítulos en que la cristología es pobre o deficiente (p.146s.) "Terminaremos señalando algunos hermosos ejemplos de reflexión cristológica: la contenida en Dignidad humana y en Opción preferencial por los pobres". En otro sitio afirma (p.139s.): "El recurso al Señorío de Cristo con abundante elenco de citas neotestamentarias a su disposición, parece más fácil, más claro, más inmediato e indiscutible en la deducción de imperativos para la vida cristiana personal o social. Mucho más discutible, incierto, ambiguo cualquier recurso a la vida terrena del Señor de la tierra y de la historia." (Cf.516s. respecto a lo primero; 276-279, y 316 respecto a lo segundo). Así fueron suprimidas algunas alusiones a la historia terrestre de Jesús en el texto definitivo (p.140s.).

1.2 El discurso inaugural del Papa.

El Papa destaca que los obispos son maestros transmisores de la verdad auténtica. La evangelización, dice, está centrada en Cristo (el nombre, la vida, las promesas, el reino, el misterio de Jesús de Nazaret, Hijo de Dios), y la Iglesia vive por esta buena noticia y para ella. Debemos confesar a Cristo como Pedro: "Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios vivo".

Afirmar la fe de la Iglesia: "Jesucristo, Verbo e Hijo de Dios, se hace hombre para acercarse al hombre y brindarle, por la fuerza de su misterio, la salvación, gran don de Dios". El Papa advierte contra relecturas que escamotean la verdad sobre Jesucristo, p.e. Cristo sería solamente un "profeta", un anunciador del Reino y del amor de Dios; se concibe a Jesús como político, el subversivo de Nazaret; se aduce como causa de su muerte el desenlace de un conflicto político y se calla la voluntad de entrega del Señor y aún la conciencia de su misión redentora (misión de servidor de Yahvé). Añade el Papa: Jesús rechaza inequívocamente el recurso a la violencia. Su mensaje de conversión es para todos. La salvación es integral por un amor transformante, pacificador, de perdón y reconciliación (muy exigente para los que quieren servir a los hermanos más pequeños, a los pobres, a los necesitados, a los marginados). Desde esta fe en Cristo, desde el seno de su Iglesia, somos capaces de transformar los corazones, humanizar los sistemas y estructuras. Abramos las puertas a Cristo.

Quizás se pudieran resumir los énfasis del Papa en: integridad del misterio de Cristo, y desde ahí la transformación del hombre y de la sociedad (universalidad y integralidad de la salvación por amor reconciliador y exigente al servicio de los más pequeños). M.Arias (La cristología, p.142) al tratar de la influencia del discurso del Papa en el Documento de Puebla concluye respecto a los nuevos matices que introduce Puebla: "...el texto de Puebla añade una acentuación sobre el seguimiento, sobre los peligros de una reducción intimista. Además que añade una doctrina sobre el Espíritu Santo y la Consumación Trinitaria". Según J.Sobrino (p.2) el Documento de Puebla "ha recogido por lo tanto el interés y la exigencia doctrinales del Discurso del Papa, pero no ha presentado gráficamente lo que existe de compromiso urgente para hoy en los rasgos del Jesús histórico, aunque haya expuesto algunos de estos, que son importantes".

I.3. Los párrafos cristológicos. Introducción.

Pasemos a lo que dice Puebla en la parte dedicada explícitamente a la cristología. Después de una introducción (170-181), trata de los prolegómenos de la encarnación (creación en Cristo, pecado y promesa: 182-187); la misión del Verbo encarnado (188-197); la misión del Espíritu Santo (198-208): la consumación del designio de Dios que es comunión y participación (209-219). Véase al respecto R. Ferrara, Puebla 79. La verdad sobre Cristo y el hombre, Sedoi 39, Documentación. Este autor va siguiendo el desarrollo de cada párrafo. Véase igualmente el artículo más crítico de J.C. Ayesterán, La cristología de Puebla, Iglesia Pascual 5 (1979) 116-131.

Los obispos en Puebla siguen en el capítulo sobre el contenido de la evangelización el mismo esquema del discurso del Papa: la verdad sobre Jesucristo (Salvador), sobre la Iglesia (pueblo de Dios, signo y servicio de comunión), sobre el hombre (dignidad humana). Según M. Arias (p.135s) destaca la primacía de la verdad sobre Jesucristo (cf.180s.; 351). Cf. Discurso inaugural I,2. Los obispos están centrados en la misión evangelizadora de la Iglesia. Según V. Zea (Puebla; cristología y liberación, Theologica Xaveriana 29 (1979) 105-116,p.109), "Hay pues un esquema claro: los obispos parten de una opción de fe, de cara a un continente que espera su liberación, movido por el Espíritu de Cristo; creen que de ese Cristo brota la fuerza, para el compromiso con la construcción de una historia distinta" (327). "El Documento de Puebla se sitúa conscientemente en un contexto histórico latinoamericano: un continente herido por profundas diferencias entre pobres y ricos, por una "situación permanente de violación de la dignidad de la persona humana", donde la pobreza que "no es una etapa casual" sino una situación de extrema pobreza generalizada, adquiere en la vida real rostros concretos en los que debemos

reconocer los rasgos sufrientes de Cristo, el Señor, que nos cuestiona e interpela".(30; 31)(p.105). Según J. Bormida, uno de los expertos de la comisión redactora, cada párrafo quiere ser una respuistológicos hacen referencias explícitas a la realidad latinoamericana (186; 189; 197; 200; 201; 216)(p.142s.). "Pero fuera de referencias explícitas a la realidad latinoamericana, la situación y problemática del continente está como trasfondo de cada una de las frases del capítulo cristológico" (cf.184; 187). La idea de comunión y participación (182-185; 188; 192; 197; 204; 211- 219) es otra de la claves interpretativas del capítulo (cf.p.142); se la considera respuesta a la realidad latinoamericana desgarrada y aparticipativa (p.144s.). " Sólo se anuncia la buena noticia de Cristo a partir de la situación real del pueblo, teniendo como punto de partida la fe concreta de este pueblo".(p.143). Según este autor, el Documento parece pecar de excesivo optimismo respecto a la fe cristológica del pueblo latinoamericano. La introducción a lo cristológico, pretende situar el kerigma dentro del contexto y como respuesta a lo latinoamericano (p.142). Contexto tanto de fe, como de teología, como social. "Afirmábamos que el género literario puede situarse dentro del de un "catecismo mayor". Pero de un catecismo de nuevo cuño, con catequesis que pretende ser respuesta a una realidad, produciendo una actitud de vida nueva en el oyente de la palabra".(p.143) El destinatario previsto era el agente pastoral medio.(p.141).

I.4. Los párrafos cristológicos.Síntesis personal del contenido.

¿Qué es lo principal que afirman los obispos sobre Cristo en los párrafos que vamos a considerar? En el núm. 216 se refieren a la fe trinitaria de nuestros pueblos en Cristo como Dios Salvador. El pueblo latinoamericano, en su gran mayoría, cree en Jesucristo verdadero Dios y verdadero hombre (171). "De ello son expresión, entre otras, los múltiples atributos de poder, salud o consuelo que le reconoce; títulos de juez y de rey que le da; las advocaciones que lo vinculan a los lugares y regiones; la devoción al Cristo paciente, a su nacimiento en el pesebre y a su muerte en la Cruz; la devoción al Cristo resucitado; más aún, las devociones al Sagrado Corazón de Jesús y a su presencia real en la Eucaristía, manifestadas en las primeras comuniones, la adoración nocturna, la procesión del Corpus Christi y los Congresos Eucarísticos".(172) En numerosos sectores del Pueblo de Dios, principalmente después de Medellín, se han producido un acercamiento al Evangelio y una búsqueda del rostro siempre nuevo de Cristo que llena su legítima aspiración a una liberación integral (173). Pero hay tensiones entre los esfuerzos por presentar a Cristo como Señor de nuestra historia e inspirador de un verdadero cambio social y los intentos por limitarlo al campo de la conciencia individual (174).

¿Qué dicen los propios obispos sobre Cristo? Intentaré un resumen de lo que me parece más importante. Quieren presentar a Cristo en su integralidad: tanto su divinidad, como la realidad y la fuerza de su dimensión humana e histórica (175; cf. 176-179) Jesucristo nos trae la liberación, liberación que es integral (180s.; 187-189; 194; 201; 204; 213; 215; 219), que es comunión y participación (211ss.), Jesús resucitado implanta el reino de Dios en la historia humana. "Con Jesucristo, el nuevo Adán, se inicia la historia nueva y ésta recibe el impulso indefectible que llevará a todos los hombres, hechos hijos de Dios por la eficacia del Espíritu (cf.180) a un dominio del mundo cada día más perfecto; a una comunión entre los hermanos cada vez más lograda y a la plenitud de comunión y participación que constituyen la vida misma de Dios".(197) Cristo, por su solidaridad con nosotros, nos hace capaces de transformar nuestra historia (213). Pero la presencia del Reino nunca se identifica ni se agota con las realizaciones históricas (193); culminará al final. El hombre ha sido asumido y enaltecido por el Hijo de Dios (188). Es el hombre nuevo el que aparece en Cristo (191; 197). La resurrección de Cristo es signo de la nuestra

y de la transformación final del universo (I95). Cristo es el Señor (de la historia) y Salvador (I80), que actúa en la historia (cf. 201) y en la Iglesia (I77; I96; I99s), a través de su Espíritu. Principalmente con su actividad pascual nos lleva hoy al misterio de Dios (213; cf. 266). El está presente en la Eucaristía, en la proclamación de su Palabra, en las reuniones en su nombre, en los pastores, en los más débiles y pobres (I96).

Cristo es presentado en un contexto trinitario (I89; 211). El es el enviado del Padre (I88) y su revelador (211). El es el camino al Padre (214). Cumple filialmente la voluntad del Padre hasta la cruz (I92; I94; 210). El es el que nos da el Espíritu. El es el único mediador para que la humanidad participe de la vida trinitaria, que es culminación de la Historia de Salvación, plenitud de la humanidad (I82; 209-213).

La venida de Cristo está inserta en una historia de salvación; es una restauración. Dios planeó y creó el mundo en Jesucristo, quien es su propia imagen increada (I82; cf. I84). Pero el hombre pecó rechazando el amor de Dios (I85s.). Así como el Padre creó el mundo por Cristo, lo recrea por El (I95), nuevo Adán (I97). Venida la plenitud de los tiempos, el Hijo de Dios se hace carne para llevar la historia a su plenitud (I88). Es verdadero Dios, nacido del Padre antes de todos los siglos, y verdadero Hombre, nacido de María la virgen por obra del Espíritu Santo (I88) Jesús fue pobre y vino a liberar (I90). Fue el siervo de Yahvé, obediente al Padre (I92). Nos dejó un camino de amor que abraza a todos (205), y privilegia a los pequeños, los pobres (I92). No se lo puede parcializar convirtiéndolo en un político o reduciéndolo al campo de lo meramente privado (178). En El se hizo presente el Reino (I77; I9I). Fue víctima por nosotros, Sumo Sacerdote; asumió nuestro dolor y encarnó nuestro clamor de liberación (I94). Fundó la Iglesia (I77; I92; 209), que es su cuerpo (I95; 214), su esposa (210), su pueblo (214). Envía el Espíritu (I98; 212). Cristo asumió lo humano y lo creado; restableció la unión entre su Padre (cf. I82) y los hombres (I88).

Quizás podríamos decir que estos párrafos cristológicos sobre todo están centrados en la actualidad de Cristo como Señor de la historia (178) y de la Iglesia, mediante su Espíritu, en el caminar hacia el Padre, hacia la vivencia de la perfecta comunidad trinitaria, que es salvación liberadora y plenitud humana. Esta actualidad de Cristo está enmarcada en la Historia de Salvación, que se hace presente. Este rostro de Cristo se ofrece como base para la evangelización actual de América Latina y tiene sus diferencias con la descripción que hace Puebla de lo que los pueblos latinoamericanos creen sobre Cristo. Es una teología de la liberación, pero que engloba una plenitud de verdad católica mucho más amplia, respecto a Cristo y respecto a la liberación. No profundiza una soteriología (liberación) en base a la doble consubstancialidad del único Cristo.

I.5 Los párrafos cristológicos. Apreciaciones personales y de otros autores.

Me parecería ver confirmado en la cristología de Puebla lo que puse respecto a una cristología latinoamericana en el último párrafo de p.16 de mis notas sobre L. Boff, Jesucristo Liberador. Igualmente aparecen superados los diversos aspectos de mis interrogantes respecto a Boff (cf, Id., p.13s), salvo quizás lo referente a cierto optimismo en relación a la liberación. Mi inquietud principal se refiere al fondo de la apreciación desde la fe, del momento actual de nuestros pueblos y de su futuro, y del consiguiente rol de la Iglesia y de su cristología. Me gustaría que se profundizara el pensamiento respecto al futuro histórico de la humanidad, a la relación de Latinoamérica con la evolución del primer mundo, al proceso de secularización que refluye sobre nosotros, al problema del puente entre la religiosidad popular y la nueva teología que se propone. Por otro lado, ¿constituye el enfoque de Puebla líneas de evangelización a fondo de la cultura latinoamericana o se

centra demasiado exclusivamente en las luchas actuales (por más importantes que éstas sean) de los pueblos (cf. lb., p.15s.)? Otro aspecto que me parece muy necesario profundizar, es la relación entre los pueblos latinoamericanos y el Pueblo de Dios (Iglesia), entre Cristo como Señor de la Historia y como cabeza de la Iglesia. ¿No convendría una mayor insistencia en los misterios de la vida de Cristo (con cierta consideración del Jesús terreno) para encontrar camino?

R. Ferrara (p.5s.), como algunos rasgos característicos, señala que es una cristología integral y destaca también el aspecto de comunión y participación. Comunión y participación designan el espíritu que animó toda la línea teológico-pastoral de Puebla, desde las más tempranas etapas de su preparación. "El hombre eternamente ideado y eternamente elegido en Jesucristo, debía realizarse como imagen creada de Dios, reflejando el misterio divino de comunión en sí mismo y en la convivencia con sus hermanos, a través de una acción transformadora sobre el mundo".(184). "Al hacer el mundo, Dios creó a los hombres para que participáramos en esa comunidad divina de amor: el Padre con el Hijo unigénito en el Espíritu Santo (Ef.1,3-6)" (182). Respecto al verdadero rostro de Cristo, Ferrara (p.10) afirma que es ante todo el que evoca Isaías, especialmente en el Siervo de Yahveh.

V.Zea, que no limita su análisis sólo a los párrafos cristológicos enfocados aquí, concluye diciendo que la cristología de Puebla es esencialmente trinitaria y liberadora, que es una cristología de seguimiento (pp.114-116).

J.Sobrino, comparando el Documento de Trabajo con el de Puebla, dice lo siguiente (p.1) : "Desaparece la noción de "Reino de Dios" como concepto bíblico más abarcador para una teología de la historia (DT 281) en favor del concepto de "comunión divina" (182s). Y desaparece también el concepto sistemático de "Jesús evangelizador" (DT 291) para considerar a Jesús primordialmente como contenido y verdad central de la evangelización (cf. Introducción al Cap.I: Contenido de la Evangelización)". En *Evangelii Nuntiandi* era más central el reino de Dios y la predilección de Jesús por los pobres (p.2). No se habla de Jesús Liberador (aunque se usa frecuentemente "liberación" y "liberador"), salvo en el Mensaje a los Pueblos de A.L.,9 (p.4). Respecto a las deficiencias del Documento de Puebla, cf. p.6s. Entre ellas anota Sobrino que hace falta hablar más del Jesús de Nazaret y de su conflictividad. Cree que habría sido mejor comenzar por la carne de Jesús y no por la idea sobre Cristo (p.8). Hay que profundizar en la conflictividad en que se movió Jesús por fidelidad a la voluntad del Padre, en la presencia actual de Cristo en los pobres, en la exigencia que nos plantea su presencia entre los hombres, y fijarse más en el Cristo evangelizador (p.8s).

Del resumen que hace M. Arias (p.142s.) de la cristología de Puebla, extracto lo siguiente:

1) Los obispos ponen de manifiesto la vigencia de la "Recta Verdad sobre Jesucristo". Jesucristo es el punto de referencia constante, desde donde se ilumina la situación de la sociedad y la verdadera doctrina sobre la Iglesia y sobre el hombre.

2) Puebla pone las bases de una reflexión cristológica "espiritual" y "trinitaria". Igualmente Puebla quiere que se comprenda a Jesucristo unido a la predicación de la Iglesia. La búsqueda de un Jesús de la historia más allá de la fe eclesial, expresada en el Nuevo Testamento y recibida en la Iglesia, será un profundo sinsentido.

4) Las líneas cristológicas que se destacan en el Documento de Puebla son:

- va siempre unida a una confesión de fe eclesial.
- se relaciona con la fe del pueblo latinoamericano.
- tiene en cuenta las formas culturales del pueblo.
- tiene una fuerte dimensión histórica, espiritual y trinitaria.

- mantiene una dimensión liberadora, transformadora de la persona y de la sociedad.
- tiene muy presente la presencia del Señor en los pobres.

5) En el Documento de Puebla se proponen las líneas para una cristología de unión y no de separación; de copulativos ("y") y no de disyuntivos ("o").

Entre las seis limitaciones que M. Arias (p.144) enumera respecto al Documento de Puebla, destaco: 2) Se habla demasiado poco de la "libertad" de Jesús, de su "autoridad", de su "conciencia mesiánica" y su "conciencia filial" (Hijo=Abba).; 3) Quizás hubiera sido necesario proponer un camino en que la dimensión histórica y teológica de la muerte de Jesús se encontraran sin silenciar ninguna de ellas.

Y antes, entre las tareas que Puebla nos deja, M. Arias había dicho: Manifestar la unidad de Jesús como Evangelizador y como Evangelio.

2.- CRISTOLOGIA DEL CONCILIO DE CALCEDONIA (año 451).

De todo lo visto anteriormente, ahora proseguimos, en especial, con Jesucristo verdadero Dios y verdadero hombre. Esto se desarrolla en la época patrística bajo un fuerte interés por la salvación. Cf. J. I. González Faus, La Humanidad Nueva. Ensayo de Cristología. (Actualidad teológica española); t.II, 3a ed., Madrid 1974; W. Löser, Die Heils - und Offenbarungsgegenwart des dreieinen Gottes in Jesus Christus. Frankfurt/M, 1983, manuscrito; Ortiz de Urbina, Nicée et Constantinople (Histoire des conciles oecumeniques,1), Paris 1963; P. Th. Camelot, Ephèse et Chalcedoine. (Histoire des conciles oecumeniques,2), Paris 1962; F.X. Murphy y P.Sherwood, Constantinople II et III (Histoire des conciles oecumeniques,3), Paris 1973.

2.1. Introducción a la problemática de la encarnación.

La gran verdad del Concilio de Calcedonia es aclarar la expresión del misterio de la Encarnación en su aspecto, por así decirlo, constitutivo: un solo Cristo (una sola persona, la del Hijo de Dios) en dos naturalezas perfectas, la divina y la humana. Después de Calcedonia, para terminar de redondear esto, se necesitaron otros dos concilios (Constantinopolitano II y III) y mucha especulación teológica. Una verdadera encarnación era algo increíble para el pensamiento judío (trascendencia y unicidad de Dios), platónico o gnóstico (trascendencia y/o desprecio de la materia), y para el monismo estoico.

González Faus (p.507) se expresa así:"...Jesús es el hombre- para-los demás,sólo porque es el hombre-de-Dios y, por ello vive para Dios. Con ello su existencia humana es la revelación de que Dios es para los hombres y de que el hombre, en lo más profundo de su ser , es un ser para Dios". "Lo divino sólo se nos da en lo no divino, pero no además o al margen o por encima de ello"(Ib.,p.506). Dicho de otra forma, en Cristo se nos revela el rostro de Dios y la naturaleza profunda del hombre (restaurado, divinizado). Ya Ireneo en el s.II había expresado (Adv.Haer. IV,20,7): "Pues la gloria de Dios es el hombre vivo, y la vida del hombre es la visión de Dios".

La encarnación será una idea profundamente revolucionaria para la cultura mediterránea y de muy profundas consecuencias. Según E. Mounier (El Personalismo, ed. 62, Barcelona 1964, p.139; cf. J.I. González Faus, p.375), "Dos siglos de disputas teológicas por asegurar la encarnación de Cristo en su plenitud, hicieron de las civilizaciones cristianas las únicas

civilizaciones activistas e industriales". La encarnación valoró en forma insospechada al hombre y su quehacer en el mundo secularizado. A Dios se lo encuentra en el hermano, se lo alcanza a través del trabajo en esta tierra. En la encarnación se da una superación verdadera de la aporía entre trascendencia e inmanencia. Quizás podríamos decir: a mayor trascendencia mejor inmanencia, y viceversa. El teocentrismo (judío) y el antropocentrismo (griego) no se oponen ni excluyen sino, al revés, mutuamente se refuerzan. Más unión con Dios, más centrarse en El, es mayor plenitud y autenticidad del hombre, a semejanza de la naturaleza humana del Hijo de Dios como se manifestó en Jesús de Nazaret. El actual antropocentrismo secularista parece haber olvidado esta lección de la encarnación, y, por eso, tiende a la destrucción del hombre.

El Hijo de Dios tomó nuestra naturaleza humana para divinizarla. Cristo no es un nuevo tipo de ser, ni Dios ni hombre, que hace como un especie de intermedio e intermediario entre Dios y el hombre, sino que es la unión, en la misma persona, de Dios y el hombre, y justamente por eso nos salva, nos diviniza. El caminar hasta Calcedonia se realizó en un contexto de fuerte interés soteriológico. La salvación era la inquietud más profunda, aunque no aparezca reflejada como tal en la definición misma de Calcedonia.

La cristología integral a la que aspira Puebla está en el mismo surco de Calcedonia, pero Puebla tiene una doctrina explícita sobre la liberación integral que Cristo nos trae. Además Puebla desenvuelve su pensamiento en un esquema de historia de salvación desde la creación a la consumación sin olvidar a Jesús de Nazaret.

La estructura, por así decirlo, de la encarnación, es la base de la estructura de la eclesiología (realidad humano-divina) y de la antropología cristiana (naturaleza y gracia). Caudales problemas actuales, como el servicio de la fe y la promoción de la justicia, podrían ser iluminados por los adverbios de Calcedonia respecto a la naturaleza divina y humana de Cristo: unidas pero no mezcladas (sin confusión, sin división). Así escribe González Faus (p.508s): "El cristiano que ha oído hablar de una "historia de salvación" escatológica y que vive su propia historia como una historia de liberación humana, se ha de preguntar inevitablemente por la relación entre ambas. Y aunque ahora no podamos dar respuesta plena a esta cuestión (quizás ni siquiera es ello posible), sí que cabe decir desde la Cristología lo siguiente: No hay más que "una sola historia" numérica, como no hay sino un solo Cristo. Esa única historia es, a la vez, historia de liberación humana y de salvación escatológica. Pero esto no porque sea una historia con dos pisos paralelos, ni porque la liberación humana sea capaz de apresar la salvación escatológica, sino porque la salvación escatológica, inserta en la historia, está fundando una liberación humana y es así como se nos da. Esta relación nos obliga a decir que no hay acceso a la salvación escatológica más que a través del esfuerzo por la liberación humana (no además o al margen de ella); que en ésta alcanzo verdaderamente a aquélla. Pero que ambas, aunque indivisas e inseparables, quedan inconfuse e inmutabiliter (sin confusión e inmutables) distantes. La liberación humana puede morir por el pecado de la historia; pero no la salvación escatológica: ésta sólo podría "morir" en el rechazo del individuo a ella."

La encarnación de Cristo se prolonga en su cuerpo, en su Iglesia. Pero si en Cristo no hubo pecado, sí lo hay en los miembros de la Iglesia en esta tierra y en el aspecto humano de su institucionalidad. El catolicismo, en contraposición al protestantismo, insiste en los aspectos de encarnación y mediación: santos intercesores, jerarquía, sacramentos, "integración" de fe y razón, presencia encarnada del cristianismo en el mundo.

2.2. Introducción histórico-doctrinal.

2.2.1. El problema del monoteísmo.

Una de las líneas de problemas que plantea el misterio de Jesucristo es que El sea verdadero Dios. ¿Cómo podríamos ser salvados y divinizados, si Cristo nuestro salvador no es verdadero Dios? Esto llevará al desarrollo del dogma trinitario que será inmediatamente continuado por las grandes luchas cristológicas. La encarnación está engarzada en la trinidad. ¿Cómo seríamos hijos de Dios si no hay un unigénito Hijo de Dios?

El problema del monoteísmo era : ¿cómo conciliar la divinidad de Jesús con el monoteísmo bíblico? El judaísmo centraba su visión de Dios en el único Dios y combatía fuertemente la idolatría de los paganos. Esto era un aspecto central de la misión judaica (bastante conocida sobre todo en el Oriente del Imperio Romano) entre los pueblos. El judaísmo ortodoxo sólo podía llegar a vislumbrar a Jesús como un profeta, en el sentido más amplio de la palabra, quizás un profeta mesiánico. Así lo vieron los ebionitas, secta herética cristiana del siglo I. Igualmente, como profeta lo reivindicaron algunos escritores judíos actuales. Esto no contradice a que el judaísmo de los tiempos de Jesús haya elucubrado sobre mediadores celestes. Esto mismo nos explica cierto lento desarrollo que tiene en el N.T. la explicitación de la divinidad de Jesús. La respuesta cristiana es que Jesús es el Hijo unigénito de Dios, en todo sometido al Padre, a quien todo está dirigido. Es decir, la divinidad de Jesús, si no contradice la unidad de Dios porque el Hijo es uno con el Padre y le está subordinado, tenderá a revolucionar el concepto de persona divina. También hay confrontación con el monoteísmo de los mejores de los paganos, especialmente de ambiente platónico. Muchos de ellos concebían un "Dios" superior y único, muy distante del mundo. Para unir a Dios con el mundo había una cadena de intermediarios, p.e. el Logos, una especie de Dios de segunda categoría. Obviamente el cosmos estaba bajo la influencia de un Logos, racionalidad unificante. Esto último también era aceptado por el monismo estoico.

Juan llama Logos a Cristo, Logos que interviene en la creación. Como ya vimos, Juan toma este tema principalmente de la sabiduría del A.T. y del judaísmo. Pero al llamar Logos a Cristo establecía un gran puente hacia el paganismo, puente que sería utilizado por los apologistas del s.II. Ahora, en esta concepción apareció rápidamente el peligro del subordinacionismo. Es decir, el Logos era un Dios de segunda categoría muy conectado con el cosmos; no era igual al Padre, quien en cierto sentido seguía siendo el único Dios. Esta tendencia subordinacionista se traslució en varios pensadores cristianos.

A la tendencia subordinacionista se le opuso la tendencia contraria, que, manteniendo la plena divinidad de Cristo, no lo distinguía suficientemente del Padre. Padre, Hijo y Espíritu eran tres simples modos del único Dios en su manifestación hacia afuera. Por eso se los llamó modalistas o patripassianos (en cuanto que, en el fondo, el Padre era el que había padecido en la cruz). También se los llamó sabelianos (monarquianos). Al mismo tiempo que estas tendencias se combatían mutuamente, eminentes escritores cristianos, como el latino Tertuliano, mantenían la tensión del misterio y se acercaban a las fórmulas dogmáticas posteriores.

Recién llegado Constantino al mando de todo el Imperio (324), se encuentra con el racionalismo de Arrio, presbítero de Alejandría, quien, para salvaguardar al único Dios, presenta al Logos como creado de la nada (aunque eminentísimo); así hubo un tiempo en que el Logos no existía. El Concilio de Nicea (325) , primer concilio ecuménico, responde con la condenación de Arrio y de su subordinacionismo. Su Credo expresa: "Creemos...en un solo Señor Jesucristo, el Hijo de Dios, unigénito nacido del Padre, es decir, de la substancia del Padre; Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios

verdadero, engendrado, no creado; de la misma naturaleza (consustancial=homoousios) que el Padre; por quien todo fue hecho: tanto lo que hay en el cielo como en la tierra" (Dz 54). Estas fórmulas son casi las mismas del Credo largo de la misa, llamado símbolo niceno-constantinopolitano. Ante esto, el arrianismo toma la posición semiarriana de que el Hijo es "semejante" al Padre, pero se niega a afirmar el consustancial. Temían el modalismo en la fórmula nicena. Esto se resuelve con la fórmula trinitaria "una sola divinidad, substancia ,etc., en tres personas perfectas" en torno al concilio Constantinopolitano I (381), segundo ecuménico.

Ha quedado plenamente confirmado, en formulación trinitaria un poco más especulativa, lo que el cristianismo siempre había vivido y practicado: la plena divinidad del Hijo. Se ha mostrado que no hay contradicción entre Trinidad y el monoteísmo bíblico, sino que lo primero es la plenitud del segundo. Por otro lado, se ha rechazado la tendencia del helenismo a los dioses de segunda categoría, a los mediadores divinos. Pero ahora se va a plantear, con mayor acuidad, el problema de la encarnación

2.2.2. El problema de la encarnación hasta el 381.

El problema de la encarnación también viene desde antiguo. La desviación judaica que veía a Cristo como simple profeta, podía hablar de una adopción del hombre, Jesús de Nazaret, por parte de Dios. No les cabía ninguna duda de que fuera verdaderamente hombre, pero no aceptaban que fuera verdaderamente Dios. Esta herejía se llamó adopcionismo.

Por otro lado, el platonismo tenía un fuerte desprecio por la materia (cárcel del alma) y una "alta" concepción del Dios inmutable. Para ellos era, pues, un escándalo la encarnación. Más exacerbada aún era la posición gnóstica, donde se llegaba a un dualismo más radical entre Dios y el mundo. Describían un proceso emanativo de caída desde la divinidad (Platón también sostenía una caída de las almas) o simplemente explicaban el dualismo diciendo que desde siempre hubo un principio del bien y otro del mal (maniqueísmo). La religiosidad pagana de la época anhelaba, cada vez más, una redención. Ella era a menudo concebida por los medios gnósticos como un descenso y ascenso (en algunos aspectos con categorías parecidas a las de la apocalíptica judía) de un redentor que nos revelaba la gnosis (quiénes éramos y nuestro destino) y nos abría el camino del retorno. Para algunos gnósticos no habría problema respecto a la divinidad de Cristo, quien era una emanación divina. Pues, la divinidad estaba compuesta por un pleroma (plenitud) y el proceso de redención era reconstituir la unidad de Dios, pero no el único principio divino del que había ya emanado el pleroma. Pero el problema se planteaba respecto a la encarnación en un cuerpo y alma, que eran opuestos a lo divino. La encarnación podía adquirir la forma de un revestimiento como externo (no diferente del de los otros espirituales que serían salvados); podían decir algunos que Cristo (o Jesús) descendió en el Jesús humano en el bautismo y se fue antes de la pasión. Así evitaban el escándalo máximo de la cruz..

Estas posiciones de desprecio de la materia tendían a ser docetas, es decir, el cuerpo de Cristo era sólo apariencia, pero no hombre verdadero. Los arrianos aplicaban el esquema alejandrino Logos-carne (el Logos se hizo carne), en el sentido de que la encarnación es la asunción por el Logos de un cuerpo sin alma, en el que el mismo Logos hace las veces de alma. Así se atribuían al Logos los sufrimientos y debilidades humanas de Jesús, lo que los reafirmaba en que el Logos no podía verdaderamente ser Dios. Apolinar de Laodicea (condenado por el Concilio Constantinopolitano I en su doctrina), por otro lado antiarriano convencido, reafirmando la unidad de Cristo salvador y la completa

responsabilidad del Logos respecto a lo humano en Cristo (quien no podía pecar) dice que el Logos reemplaza al alma racional en Cristo (no así la sensitiva). Había llegado el momento de tratar más detenidamente del alma de Cristo, que había sido tan destacada por Orígenes, y de revalorizar el esquema Logos-hombre, lo que hará en Oriente la escuela de Antioquía.

2.2.3. La problemática inmediata antes del Concilio de Calcedonia.

Ya no se discute que Cristo sea verdadero Dios. El problema es que sea íntegramente hombre: consubstancial a nosotros en la humanidad; en todo igual menos en el pecado; con cuerpo y alma completos. Se trata nada menos que de nuestra salvación. Porque la parte de la naturaleza humana que no es asumida no es redimida. Pero, por otro lado, para que El nos dé lo suyo, para que nos redima, se necesita que El mismo sea Dios, porque sólo por la unión con Dios hay salvación. No hay, por lo tanto, dos Cristos, uno divino y un Jesús humano, unidos por cierta inhabitación, conjunción, etc. (fórmulas que, con todo, van más allá de un simple adopcionismo). En este sentido, el Concilio de Efeso (431) condena a Nestorio, quien niega que María sea Madre de Dios. Según Nestorio, María sería sólo madre de Cristo hombre. Lo que Nestorio no vió es que el ser madre de Cristo en cuanto hombre es ser madre de Dios, porque Cristo es una sola persona, Dios y hombre a la vez. Dicho de otra forma, es madre de Dios en cuanto a su humanidad. Cirilo de Alejandría va a ser el campeón de la ortodoxia en este aspecto, pero va a tener expresiones exageradas como "la única naturaleza del Verbo de Dios encarnada". La herejía condenada en Efeso se llama nestorianismo y subsiste hasta nuestros días.

Eutiques, monje y archimandrita en Constantinopla, ciegamente fiel a las fórmulas cirilianas, no deja de repetir que después de la unión hay una sola naturaleza (monofisismo). Según él, la carne de Cristo no es consubstancial a la nuestra. El concilio de Calcedonia (451), cuarto concilio ecuménico, con gran influjo de la posición occidental (papa León), que era clara casi desde Tertuliano, afirma que en Cristo hay dos naturalezas completas y una sola persona, la divina. Es decir, en Cristo hay una persona en dos naturalezas. Dice P.Th.Camelot (p.148s.): "Esquematizando mucho se podría decir que la teología alejandrina, poniendo una sola hypóstasis concluía con una sola naturaleza (physis), y que la teología nestoriana, afirmando dos naturalezas concluía también con dos personas (prosôpa). Superando estas dos teologías y sacando de todo equívoco el vocabulario que ellas utilizaban, el dogma de Calcedonia afirma una persona o hypóstasis en dos naturalezas: el mismo Hijo de Dios es Hijo de María; el Verbo encarnado es a la vez Dios y hombre." Lo condenado en el concilio de Calcedonia se llama monofisismo, que se temperó en el futuro y subsiste hasta nuestros días.

El papa León y Occidente estaban muy centrados en Cristo como mediador para nuestra salvación. Tenían un fuerte interés soteriológico. P.Th.Camelot, contrastando la teología de Cirilo con la de León expresa (p.103s.): "Mientras la teología de S.Cirilo parte de la consideración de la única persona de Cristo, la teología de S.León, y generalmente la teología latina, mirarán primeramente más bien a las dos naturalezas. De esta forma se acercará a la teología de Antioquía; se distingue de ella, sin embargo, en que la persona latina tiene más consistencia que el prosôpon de los griegos: la unión de las dos naturalezas no es una unión de gracia o de voluntad, sino una unión en la persona misma." Camelot (p.144) esquematiza así las tres teologías que concurrían al concilio de Calcedonia: "El Dios Verbo, llegado a ser "físicamente" uno con la humanidad (Alejandría); el Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre, dotado de una humanidad concreta y actuante (Antioquía); una persona en dos naturalezas que no hacen sino uno (León)."

En las luchas cristológicas en Oriente se enfrentaron, pues, dos escuelas: la de Alejandría (cuya exageración fue el monofisismo) y la de Antioquía, (cuya exageración fue el nestorianismo). Alejandría contempla en Cristo al Logos que se hace carne y lo adora piadosamente; en esa unidad consiste nuestra salvación. Antioquía, más cercana al Jesús histórico por la lengua y por la interpretación literal de las escrituras, ve ante todo al hombre y defiende la inmutabilidad divina. Camelot (p.16) ve en ellas dos sentidos opuestos, ambos legítimos, en que se aborda el mismo misterio. "Se puede contemplar primero la unidad del Verbo hecho carne y mirar después la carne que El ha asumido. Se puede también, en Cristo, considerar separadamente al hijo de María y al Hijo de Dios, y preguntarse después cómo ambos se han hecho un solo Cristo. Cristología unitaria, cristología dualista; una parte de arriba, como el prólogo de S. Juan, del Verbo que estaba en Dios y que se hizo carne; la otra, si se puede decir, parte de abajo, del realismo humano del Evangelio." "Se podría muy esquemáticamente expresar esta oposición diciendo que Alejandría considera en primer lugar al Verbo hecho carne. y Antioquía al hombre-Dios."(p.22) Las herejías fueron las exageraciones de ambas escuelas, pero toda la historia futura de la cristología oscilará entre estas dos escuelas.

J.I. González Faus (p.418-420) sintetiza así estas oscilaciones desde el comienzo: "Desde el punto de vista del movimiento ideológico, sería mejor considerar toda la historia de la dogmática como la historia de las oscilaciones entre la antinomia Dios-hombre, las cuales van repitiéndose, entre márgenes de oscilación que son cada vez más reducidos, pero que nunca llegan a suprimirse. 1.- La primera oscilación ya la conocemos. Se extiende desde la negación doceta de la carne de Jesús hasta la negación judaizante de su divinidad. Y podemos verla superada en la fórmula de Ireneo: verdadero Dios y verdadero hombre. 2.- La segunda antinomia oscila entre la negación "parcial" que hace Arrio de la divinidad de Jesús y la negación parcial que hace Apolinar de su humanidad plena. Y queda superada por las fórmulas: perfecto Dios, perfecto hombre. O : consubstancial al Padre y consubstancial a nosotros. 3.- El tercer margen de oscilación se dará entre lo que podemos llamar "negación implícita" de la divinidad de Jesús (Nestorio) y la negación implícita de su humanidad (Eutiques). Y ha de quedar trascendido por la fórmula: una subsistencia (persona) en dos naturalezas" ... "Fuera de lo que podemos llamar estrictamente heterodoxo, por tanto dentro del espacio abierto por las declaraciones conciliares, existe también una serie de oscilaciones entre las diversas escuelas teológicas, como Alejandría y Antioquía, o diversas corrientes como la teología (más oriental) del Logos-sarx (carne) y la (más occidental) del Assumptus homo. Los mismos concilios se decantan más hacia uno u otro lado, según el error que combaten. Y esto a pesar de que son ellos los que marcan la línea central: pero ya dijimos que, aún en esta línea central, es imposible eliminar la oscilación. Por eso la línea de oscilaciones perdurará dentro de la teología, aún luego de conquistada definitivamente la dogmática. Y no será difícil reconocerla en siglos sucesivos, entre tomistas y escotistas, entre luteranos y calvinistas, hasta que rebrote en otro contexto totalmente diverso, con el problema del Cristo del kerygma y el Jesús histórico. Es la gran cruz que marca al pensamiento humano en todos sus niveles: la simultaneidad y coincidencia de lo Absoluto, y lo no absoluto."

Quizás el Cristo de la piedad popular latinoamericana tienda más hacia el monofisismo. La teología católica en los últimos decenios ha estado bajo el influjo de una tendencia más nestoriana (Jesús terreno) . Contra el extremo de esto advertía el Papa en su discurso inaugural en Puebla. Además de los problemas de la salvación o liberación y de los diversos enfoques de la piedad cristológica, hay un problema teórico para acercarse al misterio: si Dios es inmutable ¿cómo se une con el hombre sin que algo se modifique

(obviamente en la naturaleza humana) para que no sea una simple yuxtaposición ? La Iglesia responde que la unión es en la persona eterna del Hijo. K.Rahner dirá que la naturaleza humana de Jesús, justamente por ser gratuitamente asumida por el Hijo de Dios, alcanza una plenitud del hombre existencial, que es insospechada y absolutamente única. Jesucristo, en expresión de varios teólogos, es el ser para otros, sin sombra de "autorepliegue", es el hombre pleno.

2.3. El concilio de Calcedonia (451).

La definición dogmática del concilio de Calcedonia, después de repetir el símbolo de Nicea y el de Constantinopla, después de recibir algunas cartas de Cirilo y el tomo del papa León a Flaviano, después de oponerse o anatematizar las diferentes herejías cristológicas, pasa a la siguiente profesión de fe: *"Siguiendo, pues, a los Santos Padres, enseñamos únicamente que hay que confesar a un solo y mismo Hijo, nuestro Señor Jesucristo: perfecto en la divinidad y perfecto en la humanidad; verdaderamente Dios y verdaderamente hombre con alma racional y cuerpo; consubstancial con el Padre en cuanto a la divinidad, y consubstancial con nosotros en cuanto a la humanidad, "en todo semejante a nosotros, excepto en el pecado" (Hb.4,15); nacido del Padre antes de todos los siglos según la divinidad; y el mismo, por nosotros y por nuestra salvación, nacido en los últimos tiempos de María la Virgen, la Madre de Dios, según la humanidad; que se ha de reconocer a uno solo y mismo Cristo Hijo Señor unigénito en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación; la diferencia de naturalezas en ningún modo queda suprimida por la unión, sino que quedan a salvo las propiedades de cada una de las naturalezas y confluyen en una sola persona (prósopon) y en una sola hipóstasis. No partido o dividido en dos personas, sino que uno solo y el mismo es el Hijo unigénito Dios Verbo (lógos), Señor Jesucristo, como ya de antiguo lo enseñaron de él los profetas, como nos lo ha enseñado el mismo Jesucristo y como nos lo ha transmitido el símbolo de los Padres."* (Dz.148).

2.4. Concilios ecuménicos complementarios. El quinto concilio ecuménico es el Constantinopolitano II (553), que fue llevado adelante por el emperador Justiniano dentro de su política de atraer a los monofisitas a una fe común, política que fracasó. Los monofisitas rechazaban el concilio de Calcedonia. Para esto primó en el nuevo concilio, tal como ha sido aprobado por el papado, un espíritu neocalcedonense que toma más elementos de la teología ciriliana y condena escritos antioqueños (los de Teodoro de Mopsuesta, algunos de Teodoreto de Ciro y, al parecer, la carta de Ibas de Edesa) por expresiones nestorianas. Estas condenaciones se llamaron "los tres capítulos". Entre las expresiones usa la siguiente: Uno de la trinidad ha sido crucificado en la carne. Este concilio es como un complemento o exégesis del concilio de Calcedonia y cierra el paso a todo nestorianismo.

Pero ni en la definición dogmática de Calcedonia ni en el Constantinopolitano II se trató de las operaciones de ambas naturalezas. No fue integrado ahí lo que ya había dicho el papa León en su tomo a Flaviano: "Una y otra forma, en efecto, obra lo que le es propio, con comunión de la otra, es decir, que el Verbo obra lo que es propio del Verbo, la carne cumple lo que es propio de la carne. Uno de ellos resplandece por los milagros, el otro sucumbe por las injurias."(Dz. 144). Estas frases de León presentaron problemas para algunos obispos en Calcedonia, porque, si no se las entiende en el contexto general del escrito de León, que subraya la única persona en Cristo, al ser la naturaleza humana

sujeto gramatical de la frase, alguien podría creer que ella es sujeto-persona y no aquello mediante lo cual la persona obra, es decir: la naturaleza.

El dogma ya había claramente afirmado el alma racional de Cristo. El problema se centrará ahora en la operación de la voluntad humana de Cristo, en su libertad. ¿La operación de voluntad es de la naturaleza o directamente de la persona? Ciertamente es el Verbo (único sujeto, persona) el que opera a través de la naturaleza humana. El concilio anterior (Const. II) había justamente insistido en la unidad de la persona divina del Verbo encarnado. De ahí, algunos tendieron después a suprimir la operación (libre) de la voluntad humana de Cristo. Según ellos, en Cristo había una sola operación (monoergetismo) de voluntad, la divina. En ese sentido las acciones de Jesús de Nazaret eran teándricas (humano-divinas). Algunos llegaron más a fondo diciendo que en Cristo no había sólo una operación sino también una única voluntad, la divina (monotelismo). Así Cristo era, por supuesto, impecable. En este asunto, además de las ambigüedades teológicas, influyó también el interés político de buscar la unidad con los monofisitas, lo que volvió de nuevo a fracasar.

Las herejías monoergeta y monoteleta fueron condenadas por el concilio Constantinopolitano III (680/1), sexto concilio ecuménico. El campeón de la ortodoxia fue Máximo el Confesor. El concilio, después de citar la definición de Calcedonia, añade: "y proclamamos igualmente en El dos voluntades naturales o querer y dos operaciones naturales, sin división, sin alteración, sin separación, sin confusión, según la enseñanza de los Santos Padres. Y las dos voluntades no son contrarias -¡lejos de eso!-, como lo dijeron los impíos herejes, sino que su voluntad humana sigue a su voluntad divina y omnipotente, sin resistírsele ni combatirla, antes más bien está sometida a ella", etc. (Dz.291). Más adelante añade; "Porque a la manera que su carne se dice y es carne de Dios Verbo, así la voluntad natural de su carne se dice y es propia de Dios Verbo (lógos)..." Termina diciendo: "y según esta razón, proclamamos también dos voluntades y operaciones naturales que mutuamente concurren para la salvación del género humano." (Dz 292). Así quedó asegurada en la antigüedad "la perfección de la encarnación". Así quedó asumida y, por lo tanto, salvada, divinizada, la voluntad humana y su libertad

2.5. Valoración de la obra de Calcedonia.

Comencemos por algunas observaciones de González Faus. En la línea de la ortodoxia parece haber una apuesta por la totalidad de ambos (Dios y el hombre)... porque la plenitud humana se da cuando llega el hombre a una subsistencia divina y, a la vez, en el acto de darse hasta hypostasiar al hombre Jesús, Dios se manifiesta como más Dios que nunca (p.566s.). El misterio de Dios-hombre se formula preferentemente de manera negativa, excluyendo lo que cada uno de los dos extremos negaba. "Esta respuesta nunca es plena: es una tarea más que una respuesta, un camino más que una fórmula, un comienzo más que un fin". "El Nuevo Testamento estaba más interesado por la kénosis de Dios que por la inmutabilidad del Absoluto, porque su Dios no es, sin más, el de la idea abstracta de Dios, sino aquel Yahvé concreto del que sólo se conoce su misericordia fiel, comprometida sin reservas en la adquisición de su pueblo. A la vez, el Nuevo Testamento está más preocupado por el pecado de los hombres que por una idea esencialista, abstracta, de la humanidad, porque no era un hombre teórico el que Dios había buscado, sino el hombre de una historia concreta que es una historia de infidelidad, y de una comunidad humana concreta, que es una comunidad de dura cerviz. La reflexión dogmática ha abstraído de estos datos en su forma de plantear y esto sí podemos

considerarlo como una consecuencia de la encarnación del cristianismo en la cultura griega" "Esto marca los límites de esas respuestas y la necesidad de completarlas..."(p.473).

Más adelante añade González Faus: "...el quicio de la argumentación patristica es siempre el interés soteriológico"(p.475). "Una vez establecida la realidad de este interés soteriológico, y su justificación teológica precisamente en el problema de las relaciones Dios-hombre, debemos señalar un factor negativo: en la evolución que hemos estudiado se va produciendo una pérdida o, al menos, un palidecimiento progresivo de esta dimensión soteriológica. Conforme nos alejamos de la primera Patrística, la ontología va pasando al primer plano y va dejando en la sombra a la "economía" (a la realización del plan salvador de Dios). Es quizás una consecuencia de la dinámica misma del entendimiento humano; es sin duda una consecuencia de la asunción de la cultura griega y de su optimismo epistemológico, para la que el ser de las cosas para nosotros se funda en el desvelamiento (aletheia=verdad) de su ser en sí. Es un fruto del realismo y del rigor antioquenos frente a los peligros alejandrinos de un devaneo místico."(p.480).

Pasando a las críticas a la dogmática cristológica, dice este autor: "Calcedonia resuelve un problema particular, proveniente de la implantación del cristianismo en una cultura particular. Pero nuestro mundo, que no es, ni mucho menos, el griego, echa de menos en Calcedonia los siguientes elementos. a) En primer lugar está ausente de la dogmática cristológica el dato bíblico primordial: el de la evolución en Cristo y consiguientemente, de la Resurrección. Es difícil precisar si Calcedonia habla del Jesús prepascual o del Resucitado. Y si habla de ambos parece claro que en tal Jesús la resurrección no juega ningún papel decisivo ...Por lo mismo la cristología de Calcedonia tampoco es "pneumática" y así, la presencia de Dios entre nosotros como historia, como paso, como futuro, como conquista..., queda en la penumbra. b) Un segundo rasgo capital en el Nuevo Testamento y ausente de Calcedonia es el de la kénosis. Precisamente por la falta de acento en el movimiento paulino "anonadamiento-exaltación" y por la nivelación entre el Jesús prepascual y el Resucitado, Calcedonia, si se exclusiviza, cierra la puerta a una theologia crucis y lleva a una absolutización unilateral de la theologia gloriae.... c) Finalmente, se nota en la fórmula calcedónica una ausencia de la dimensión colectiva...: que la Encarnación no es algo que acontece entre Dios y un hombre aislado, sino entre Dios y la creación entera."(p.510s.)

Respecto al concilio de Calcedonia, P.Smolders (Desarrollo de la cristología en la historia de los dogmas y en el magisterio eclesiástico, en *Mysterium Salutis*...3, I, pp.415-503,p.495) señala los siguientes puntos débiles: "Las discusiones orientaron cada vez más su atención a la estructura formal del hombre-Dios: Dios y hombre. De la significación salvífica que había sido el punto de arranque de toda la discusión, sólo se habla en cuanto al texto se incorpora el símbolo niceno. No se subraya que el Hijo y la Palabra se ha hecho hombre, sino que Dios se ha hecho hombre; no se dice que El vivió una vida verdaderamente humana, sino que asumió una naturaleza humana íntegra. ¿Se puede hablar de una manera tan simple de la "naturaleza" de Dios, reduciéndola a la inmutabilidad e impassibilidad, como suponían los antioquenos y aceptaron los demás? ¿No habla la Escritura de un Dios "comprometido"? ¿No es también la naturaleza humana concebida en forma demasiado griega, como una composición estática de alma y cuerpo? ¿No es demasiado escasa la importancia concedida al desenvolvimiento histórico, libre y consciente? Si las "naturalezas" divina y humana se distinguen tan fácilmente como da a entender Calcedonia, ¿cómo puede la aparición y actuación humana de Jesús seguir siendo la autorevelación de Dios? ¿O se trata sólo de un encubrimiento? Los grandes

maestros alejandrinos desde Orígenes a Cirilo, habían todavía intuido que la vida humana podía ser palabra divina y, por lo tanto, revelación. Pero en las frases del concilio de Calcedonia no se encuentra huella de eso. La consideración, predominantemente estática, de la condición del Dios-hombre, tal como quedó expresada por el concilio de Calcedonia, implicaba el riesgo de que cayera en el olvido la autenticidad de su actuación humana. Los siglos siguientes ofrecerán un complemento importante en este punto, pero es significativo que concebirán la voluntad y actividad humanas de Jesús sobre todo como consecuencia de su auténtica naturaleza humana y no como real participación en nuestra vida y destino humanos."

Preguntémosnos, finalmente, si Calcedonia y lo que ella conlleva es una inculturación legítima en el helenismo o traiciona el contenido primitivo de la fe en Cristo. Respondemos siguiendo a W. Löser. Hay acuerdo en que esa época antigua fue una de las más fructuosas, y de más consecuencias, de la Historia de la Iglesia y su teología. Con todo, como ya hemos visto, según M. Hengel (Der Sohn Gottes, p.II), en menos de 20 años (entre la resurrección y el himno de Flp) sucedieron más acontecimientos cristológicos que en los siete siglos siguientes.

Desde la ruptura protestante, algunos ven con desconfianza la época antigua y la acusan de haber cambiado ilegítimamente al cristianismo, de haberlo "helenizado". Con el paso del tiempo esta sospecha se fue engrosando en los medios no católicos. A. v. Harnack designa a la gnosis como una "aguda", y al catolicismo como una "crónica" helenización del cristianismo. Según él, la historia del dogma es una historia del desplazamiento del Cristo histórico por el preexistente (del real por el pensado) en la Dogmática. Según Löser, el encuentro con el platonismo se realiza en la cristología del Logos. Pero justamente Nicea rechaza la total inculturación de Arrio en el esquema neoplatónico, según la cual el Padre equivaldría al Uno trascendente, y el Logos al "Nous". Según el mismo Löser, la tendencia apolinarista sería otro intento indebido de helenización, en el que el Logos tiene con la carne una unión de naturaleza como la del alma con el cuerpo. Esto fue rechazado y se termina imponiendo la cristología Logos-hombre (Calcedonia- Constantinopolitano III). Por lo tanto, la inculturación en el helenismo mantuvo la identidad de la fe en Cristo. Según H. Dörrie (Was ist "spätantiker Platonismus"? en Id., p.522, Platonica minora, pp.508-523), el platonismo, en su substancia, no fue recibido por la Iglesia. Los dogmas decisivos de la divinidad escalonada, del mundo sin comienzo, de la invariable revelación primitiva del Logos, fueron rechazados. La teología cristiana debe ser concebida como una antítesis a la teología platónica.

Quizás esta mala interpretación que ve al cristianismo ilegítimamente helenizado, provenga de creer que hay un paso de categorías funcionales a ontológicas. Pero esto no corresponde adecuadamente a la realidad. Lo que sí correspondería, según Löser, es que se ha debilitado la unidad y la integralidad de la cristología bíblica. La cristología especulativa se independizó y ya no estuvo más mezclada con la cristología concreta (teología de los misterios de la vida de Cristo) y con la trinitaria.

2.6. Algunos aspectos del período medieval y moderno.

Aunque lo principal del dogma cristológico se desarrolló en la época antigua, no está demás señalar brevemente algunos aspectos de la cristología del medioevo y del comienzo del protestantismo para tener una comprensión más exacta de la herencia recibida y del período teológico en que vivimos.

González Faus titula esta parte de su ensayo histórico: la ruptura de la síntesis (patrística). En la Alta Edad Media, la soteriología que había ido pasando a segundo plano

a medida que avanzaba la época patrística, aparece como tratado aparte. Esto, de rechazo, contribuye a que la cristología se oriente cada vez más hacia la especulación sobre las posibilidades y condiciones teóricas de una unión entre Dios y el hombre. En el l.100 Anselmo de Canterbury escribe su tratado "Cur Deus homo" (¿Por qué Dios se hizo hombre?), primer tratado de la soteriología y cuna de la teoría de la satisfacción. Esta teoría anselmiana ha tenido una fuerte repercusión hasta el día de hoy. Ella se oficializa en la Iglesia con Santo Tomás, quien le introduce correctivos, p.e. la redención, la satisfacción y la muerte de Jesús no son necesarias sino sólo convenientes. Otros dirán que siendo los actos de Cristo de valor infinito, por ser Dios, bastaba con cualquiera de ellos para redimirnos. Esbozaré a continuación la doctrina anselmiana, no siguiendo a González Faus sino a G. Greshake (Erlösung und Freiheit. Zur Neuinterpretation der Erlösungslehre Anselms von Canterbury, Theol. Quartalschrift 153 (1973) 322-345.

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

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

Examinemos algunos aspectos de la cristología especulativa de la Edad Media, que está como separada de la Trinidad, de la soteriología y de la cristología concreta (teología de los misterios de la vida de Cristo). Seguimos la síntesis de Ph.Kaiser (Die Gott-

menschliche Einigung in Christus als Problem der spekulativen Theologie seit der Scholastik (Münchener theologische Studien, II, 36), München 1968, pp.307-322).

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

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

Tanto de la concepción tomista como de la franciscana, se puede decir que no se mueven en un horizonte de Historia de Salvación. Su debilidad es que no son históricas.

Volvamos a Santo Tomás y a su Suma Teológica. Según González Faus, la separación entre cristología y soteriología tuvo como consecuencia que la cristología fuera tratada independientemente del interés soteriológico y muy centrada en la explicitación de la unión hipostática. Según esto, cree este autor que la finalidad latente en la Suma es la conciliación entre Encarnación y Trinidad (de la Trinidad ya había tratado en la parte I). Según Tomás, sólo una de las personas divinas asume la naturaleza humana de Jesús, porque, aunque la operación que efectúa la Encarnación es común a las tres personas

(todas las operaciones hacia afuera son comunes, dada la única naturaleza divina), su término es personal, es decir, compete a una persona (III,3,1; III,3,2 y 4). Pero la persona que se encarna también pudo ser el Padre o el Espíritu (III,3,5) o las tres (III,3,6). Con todo, matiza lo anterior al mostrar la conveniencia de que sea el Hijo el que se encarna (III,3,8). Por otro lado, como la naturaleza asumida (creada) no limita a la persona divina asumente, ésta última podría asumir varias naturalezas humanas a la vez (III,3,7).

Según González Faus, amenaza el peligro de deducir a Cristo a partir de Dios, en vez de conocer a Dios a partir de Cristo. La divinidad de Jesús no implicaría verdadero descubrimiento o manifestación de Dios. La atmósfera es un poco teísta. La Suma subrayará más el poder de Cristo que la filiación del hombre Jesús. Tomás aceptaría la kénosis para todo lo relativo al cuerpo de Jesús, pero no tanto para lo relativo a su alma, en la cual en la pasión perduraba la felicidad, que por expresa voluntad, no derivaba al cuerpo (III,14,1 ad 2). Sólo asume los defectos que bastaban para satisfacer por el pecado (II,14,4 ad 2).

Pero, por otra parte, gran aporte de Santo Tomás a la síntesis cristológica es su concepción de la naturaleza humana de Cristo como el instrumento "unido" ("coniunctum" es traducido por "intrínseco", por González F.), de la divinidad. No es un instrumento como otros, sino que es un instrumento intrínseco, libre, y movido por el Dios que es amor. Así el ser humano de Jesús puede producir lo que es propio de Dios (In III Sent., d. 19,1,1 ad I), Jesús perdonaba los pecados como hombre, aunque los perdona por ser Dios. La naturaleza humana de Jesús de tal manera era instrumento de la divinidad, que se movía por su propia voluntad (III, 18,1; cf. III,19,1).

Con la reforma (protestantismo) irrumpe una nueva comprensión de la fe. Seguiremos en este apartado a W. Löser. El nuevo punto de partida es la doctrina de la justificación, que caracteriza tanto al luteranismo como al calvinismo. La teología de la reforma desarrolla todas sus afirmaciones en el horizonte de la soteriología. En frase de Lutero: "Cristo no es llamado Cristo porque tenga dos naturalezas. ¿Qué me importa a mí eso? Más bien El lleva este nombre glorioso y consolador por el oficio y por la obra que El ha tomado sobre sí. Es eso lo que le da su nombre." (WA 16,217s.) Al final de la Edad Media había un gran anhelo de salvación. De ahí el afiebrado esfuerzo por las obras meritorias. En este terreno surge la doctrina de la justificación, que es como el resumen de la teología reformada. La salvación del hombre de ninguna manera depende de su ser y su obrar, sino solamente de la cruz de Cristo. El sentido de la cruz se agota en el significado salvador para cada uno (pro me). Se actualiza para cada uno en el anuncio del evangelio (la sola Palabra), y cada uno deja que se apodere de él en la fe. La doctrina de la salvación proviene de la angustia del individuo del fin de la Edad Media, quien busca ante todo certeza y seguridad de la salvación. Así como Descartes cambia la ontología por la teoría del conocimiento, así también aparece la justificación en vez de la reflexión sobre el ser de Dios, del mundo y del hombre. Así como en filosofía el individuo es el punto básico de la construcción de la realidad que se desarrolla con certidumbre, así también entra el yo angustiado por la certeza de su salvación en lugar de la Iglesia. Lutero se preguntaba después de todos sus estudios teológicos: ¿cómo encuentro yo un Dios agraciante? La respuesta fue: sólo a través de la fe en el evangelio del perdón de los pecados. Es al Cristo predicado al que se relaciona mi fe. Hay que reconocer a Cristo y junto a El buscar el perdón de los pecados. Las obras, según Melancton, serían excluidas del proceso de la justificación por la contingencia y la fragilidad que afecta a todas las realizaciones humanas. De esta forma, la justificación volvía a dar seguridad al individuo. Este centrarse en la soteriología

individual conlleva sus peligros. El "por mí" podría llegar a amenazar el en sí (cristología objetiva); uno podría llegar a encerrarse en el Cristo predicado tal como lo percibe en su fe.

Según Löser, los calvinistas destacan la integridad de lo divino y humano en Jesús; los luteranos insisten en la unidad de la persona. Lutero es de tendencia un poco modalista subvalorando la distinción trinitaria, y de tendencia un poco monofisita subvalorando la diferencia entre la divinidad y humanidad de Jesucristo, como si el mismo Dios padeciera y muriera en la cruz del Gólgota. Lutero exclama: "Jesucristo, el Señor Sebaot, y no hay ningún otro Dios". Lutero atribuye la ubicuidad divina a la naturaleza humana de Cristo y así explica la presencia real de Cristo en el sacramento de la Cena. La cristología de Lutero es una cristología de la cruz. En la cruz de Cristo sufre y muere Dios.

Calvino, en cambio, tenía una viva conciencia de la distancia insalvable entre Dios y el hombre: lo finito no es capaz de lo infinito. La soteriología de Calvino une la cristología con la doctrina de la predestinación. El hombre pecador no es justificado por sus obras sino por predestinación divina, es decir, el hombre es elegido por Dios en Cristo. El mismo Cristo es predestinado por el Padre a ser mediador entre Dios y el hombre. Y en Cristo, como en un espejo, nosotros vemos nuestra predestinación. Ahora, Cristo debe ser verdadero Dios y verdadero hombre para ser mediador. Calvino parece creer que, después del Juicio Final, el Hijo de Dios se despojaría de su naturaleza humana. "...Entonces cesará Dios de ser cabeza de Cristo, porque la divinidad de Cristo brillará por sí misma, mientras ahora está todavía cubierta con un velo" (Inst.II,14,3). Quiere distanciar, en cuanto es posible, la divinidad de lo finito. La naturaleza divina no se agota al unirse a la humanidad; en lo esencial permanece "fuera", y obra también sin ella. Nada de lo finito y creado puede ser portador, medio, símbolo real o sacramento de lo divino. Dios dispone con total soberanía del destino del hombre. El oficio de Cristo engloba la tarea de profeta, rey y sacerdote. Calvino destaca el oficio profético.

Para terminar quisiera añadir algunas reflexiones de González Faus respecto a Lutero. La vida de Lutero está caracterizada por una profunda vivencia religiosa que llegaba a veces hasta lo patológico y por una profunda vivencia de la culpa y del egoísmo humanos que le llevaba en ocasiones cerca de la desesperación. Lutero busca una teología para aprovechar en ese tiempo. Como pecador busca su justificación. Esto lo encuentra en la teología de la cruz: Dios sólo se nos hace accesible como Salvador en el perdón de los pecados. Contrapone esto a la teología de la gloria: pretensión de conocer el misterio de Dios en sí mismo, de acceder a El por El mismo y no en nuestro pecado y en la cruz donde Dios cargó con él. Incorpora la kénosis. La teología de la cruz es la polémica definitiva de Dios contra el orgullo humano y contra todos los intentos de autojustificación del hombre por sí mismo. El luteranismo correrá el peligro de un subjetivismo excesivo. La experiencia de pecado lleva a Lutero a la conclusión de que Dios lo hará todo, a pesar de nosotros. Lo fundamental ahora es que Cristo se aplica nuestro pecado, con lo que recibe nuestro castigo, y a nosotros nos aplica su justicia mediante la fe. Lutero recargará las tintas sobre todo lo que sea presencia de nuestro pecado en Cristo y del consiguiente castigo. "...asumió todos nuestros pecados como si de veras fueran suyos, y padeció por ellos lo que deberíamos padecer nosotros y lo que padecen ya los condenados..."(WA 5, 603). Según González Faus, Cristo, más que asumir nuestra naturaleza, asumió nuestro pecado, porque concibe la naturaleza humana como pecado. "Esta es la más gozosa y consoladora de todas las enseñanzas... Viendo el Padre que la Ley nos oprimía y nos maldecía y que no teníamos manera de escapar a esa maldición, envió a su Hijo al mundo cargándole con los pecados de todos, y le dijo: tú vas a ser aquel Pedro que me negó,

aquel Pablo violento y blasfemo que me persiguió...; en resumen: tú vas a ser como la persona de todos los hombres, que has cometido los pecados de todos. Viene entonces la Ley y dice: éste lleva todos los pecados, y fuera de El no hay pecado en ningún lado. Por tanto, que muera en la cruz. Y arremete contra El y le mata. Y al ocurrir esto todo el mundo queda limpio y purgado de todos los pecados...Y al quitar de en medio con este hombre al pecado y la muerte, Dios ya no ve en el mundo (sobre todo si cree) más que limpieza y justicia . (40.I.436). Con la imputación de la justicia de Cristo a nosotros, seguimos siendo a la vez justos y pecadores. Y así "no fue el hombre quien venció al pecado y a la muerte, sino que el anzuelo (la divinidad) que estaba escondido bajo el gusano (la humanidad) al que atacó el demonio, mató al diablo que iba a comerse el gusano. Por tanto, la humanidad sola, no habría hecho nada, sino que lo hizo la divinidad sola, unida a la humanidad. Y la humanidad por la divinidad."(40.I,417).

La naturaleza humana, con poca consistencia, viene siendo como un escenario donde lucha Dios y el pecado, o un velo que oculta a Dios bajo su contrario.

3. El Hijo de Dios se encarnó para la salvación de todos los hombres. Cristo Redentor es el fin de todo el universo.

Corresponde a tesis 67 del temario de Licenciatura. Cf. especialmente C. Chopin, El Verbo encarnado y redentor (el misterio cristiano), Barcelona 1969; véase E. Fabbri, De Verbo incarnato, manuscrito; R. Garrigou-Lagrange, De Christo Salvatore, Turín 1949; González Faus, pp.594-598. Se trata de la finalidad o motivo de la encarnación. No se trata de poner una causa final en el actuar de Dios, quien es el ser absoluto, sino de discernir la finalidad en la obra de Dios. Este problema no es explícito en el N.T. o en los Padres de la Iglesia, como lo será en la Edad Media.

3.1.El Hijo de Dios se encarnó por la salvación del género humano.

Calificación dogmática: de fe. Está en estrecha relación con el Credo niceno-constantinopolitano: "Quien por nosotros los hombres y por nuestra salvación descendió de los cielos" (Dz 86)

Algunos testimonios de la Escritura: I Tim I,15; Jn 3,17. Cf. Lc.19,10; Ga 4,54s I Jn 3,8; Hb 2,14.

Algunos testimonios patrísticos: Tertuliano, De carne Christi, 14 (PL 2,777) "¿Por qué Cristo asumió al hombre? La causa de ello fue la salvación del hombre: restituir lo que había perecido"... Gregorio de Nacianzo, Oratio 30, 2 (PG 36, 105) : "¿Cuál, pues, ha sido la causa de la encarnación en favor nuestro? Ciertamente el que seamos salvados".

Comentarios: 1) De aquí no se sigue que el Verbo encarnado esté subordinado a nuestra salvación. El mismo Cristo es la salvación y el reino. La salvación se realiza en una participación en la gracia de Cristo, en una inserción en su cuerpo místico. 2) No se puede separar esta finalidad (la salvación del hombre) de la glorificación divina. En efecto, Dios, bondad soberanamente expansiva, quiere nuestra salvación, salvación que no puede no glorificarlo. Cf. Jn 13,31; 17,1.4. Cf. Dz 1783; 1805. 3) La encarnación del Verbo es el signo más notable del amor de Dios por nosotros (I Jn 4,9s.; Jn 3,16s.; Rm 5,6-8). Al satisfacer Cristo por nosotros se muestra el respeto de Dios por sus creaturas (cf. In III Sent, d.20 1 ad 2).

3.2. Cristo redentor es el fin de todo el universo.

Aclaración: Se trata de una finalidad dependiente de la finalidad última del hombre y del universo, que es Dios.

Calificación dogmática: El primado de Cristo redentor en referencia, por así decirlo, al plan acabado de Dios, desde toda la eternidad, teológicamente cierto. En referencia al llamado "primer decreto", libremente disputado (cf. 3,3). Dz.2194. El primado de Cristo es de fe.

Testimonio de la Escritura: Flp 2,9-11; Ef.1,10; Col 1,16-20; Hb 1,2. Cf.Rm 11,32.

Testimonio de los Padres: Máximo el Confesor, Quaest. ad Thalassium, 60 (PG 90, 621) : "Para el misterio de Cristo existen todos los mundos y todo lo que ellos contienen; en Cristo ellos han recibido su principio y su fin. Esta síntesis ya estaba premeditada antes de todos los mundos...En la plenitud de los tiempos esta síntesis se hizo visible en el Cristo, llevando a su cumplimiento los proyectos de Dios". Pero los Padres insisten sobre todo en la unión que existe entre la Encarnación y nuestra salvación.

Reflexión: Toda la creación está, de alguna manera, resumida en el hombre: ser espiritual y corporal. Cuando la naturaleza humana se une a Dios, es toda la creación la que es exaltada en la persona del hombre-Dios. Con todo, no ejerce la plenitud de su Señorío desde el primer instante de la encarnación, sino desde la exaltación. Además la encarnación es obra excelente entre todas (la humanidad de Cristo ha sido especialmente amada por el Padre; cf. Mc 1,1par.; Mt 17,5; Jn 17,24). Por lo tanto, todas las otras obras de Dios son queridas en vista de ella. Finalmente, aunque haya etapas en la historia de salvación, sin embargo, el designio de salvación es uno solo y su centro es Cristo.

3.3. Controversia sobre la finalidad de la Encarnación.

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

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

Santo Tomás, en cambio, (III, 1, 3) dice que, según las Escrituras, el pecado del primer hombre es la razón de la Encarnación. Por lo tanto, es más conveniente decir que la obra de la Encarnación está ordenada por Dios para remedio de nuestros pecados, de tal forma que sin el pecado no hubiera habido Encarnación. Con todo, no hay límites para el poder de Dios, porque hubiera podido encarnarse, aunque no hubiera existido el pecado.

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

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

Según González Faus, "Es legítimo, pues, decir que la Palabra de Dios se hizo hombre sólo para salvarnos con tal que no se entienda la salvación de manera puramente negativa (incluye la constitución de la humanidad nueva). Pero con sólo hacer esto nos encontramos con que la excelencia de Cristo, Omega de la creación, entra ya en esa finalidad: el motivo escotista dentro del motivo tomista. A su vez, la postura escotista queda superada con sólo que entendamos bíblicamente el término "gloria". La gloria de Dios no es en la Biblia la alabanza que le tributa el hombre, sino más bien el brillo del amor de Dios al darse ... Si Cristo es la suprema alabanza a Dios, es porque antes ha sido la suprema manifestación de esa doxa (gloria) que consiste en el amor de Dios que se entrega. Una vez hecha esta corrección, Cristo recobra su vinculación a nosotros, y deja de ser un punto aislado. De esta manera se recupera también lo que olvidaban las soluciones intermedias: no sólo lo que Jesús hizo, sino lo que El es. Y Jesús significa Yahvé salva. La salvación que trae es El mismo, porque El es el encuentro de Dios y el hombre en una única realidad." En la Edad Media veían la Encarnación como la constitución de un sujeto especialísimo que después reparara o diera gloria a Dios. Habían perdido la concepción patrística de la Encarnación como divinización de la creatura, como cumbre de la historia. Según Ireneo, continúa González Faus, "la Palabra se hizo carne para que el hombre acatando a Dios y recibiendo la filiación, se hiciera hijo de Dios. Dios vino no sólo para borrar el pecado de Adán, sino para consumir y cumplir toda la espera de Dios que es la historia del mundo. Esta formulación a) es totalmente "por nosotros" y con ello incorpora la intuición tomista; y b) incorpora la afirmación de Escoto de que, aunque no hubiese habido pecado habría habido Encarnación, desde el momento que Dios opta por esa gloria que no es simplemente el ser amado infinitamente desde fuera de El, sino amar infinitamente al afuera de Dios."

4. La naturaleza divina y la naturaleza humana están unidas hipostáticamente, es decir, en y según la única persona del Verbo sin confusión ni cambio, sin división ni separación.

Corresponde a la tesis 68 del temario de Licenciatura. Cf. especialmente C. Chopin. Cf. E. Fabbri; B. Lonergan, De Verbo incarnato, Roma 1964.

La unión hipostática es el centro de la economía de la gracia. Dios se dió al hombre en la Encarnación y toda la economía de la gracia no es sino el fruto y desarrollo de ese don primero y fundamental.

4.1. Aclaraciones: Cristo es verdadero y perfecto Dios, consubstancial al Padre según la divinidad; y verdadero y perfecto hombre, consubstancial a nosotros según la humanidad (por lo tanto, la naturaleza humana es perfecta). Esto está expresado al decir que la

naturaleza divina y la naturaleza humana se unen sin confusión ni cambio (contra Eutiques). Concluiríamos, entonces, que la unión no es en la naturaleza. Contra Nestorio se dice que la unión es sin división y sin separación; y que la unión es en y según la única persona (hypóstasis) del Verbo, es decir, que no hay persona humana. Algunos escolásticos insisten en la expresión conciliar (Const. II, Dz p.e. 216) "según la persona", para distinguir esa unión de la más extrínseca, etc., que tienen los accidentes, los cuales también están en la substancia, "en la persona".

Herejías: 1) Contra la divinidad de Cristo : a) Adopcionismo. Es un hombre adoptado por Dios. b) Arrianismo (en la línea subordinacionista). Condenado en Nicea (Dz 54). El Verbo es creatura; hubo un tiempo en que no existía. El concilio responde que el Hijo, que se hizo hombre, no sólo no es creatura sino que es consubstancial al Padre (único Dios). Los semiarrianos seguirán diciendo que solamente es semejante.

2) Contra la humanidad de Cristo : a) Docetas (desde fines del s.I). Niegan la realidad del cuerpo humano de Cristo y reducen los hechos de su vida a una simple apariencia. b) Arrianos: el Verbo tomó las funciones del alma de Cristo. Apolinar de Laodicea (antiarriano en cuanto a la divinidad del Verbo): el Verbo sustituyó el alma racional de Cristo. Esto último fue condenado en Const. I (Dz 85;cf. 65). c) Monofisitas (Eutiques, exagerando la escuela de Alejandría). Después de la unión hay una sola naturaleza; el Salvador no es consubstancial a nosotros. Esto fue condenado en Calcedonia (Dz 148; cf. 143s.).

3) Contra la unidad de Cristo, contra la única persona (que es la del Verbo). Sería como una línea adopcionista en que Jesús de Nazaret no es verdaderamente Dios. Nestorio, quien exagera la escuela de Antioquía. No salvaguarda la identidad fundamental entre el Hijo de Dios y el hijo de María, por lo que María no es la madre de Dios. Negaba la comunicación de propiedades al hablar de Cristo. Tendía a ver dos personas en Cristo. Es condenado en el concilio de Efeso, que aprueba la segunda carta de Cirilo a Nestorio (Dz IIIa; cf. 142b)

Calificación dogmática: de fe definida (en Calcedonia: Dz 148).

Testimonios de la Escritura : 1) Respecto a verdadero Dios, podemos citar, entre otras cosas. Algunos usos del título *Hijo de Dios* (Mt 26,16; Jn 19,7). La conciencia de Jesús de Nazaret sobre su filiación (Lc 10,22par; Mc 12,1-12par; 13,32par). Los poderes divinos que se atribuía, p.e. el perdón de los pecados (Mc 2,5-11par), autoridad en general. La divinidad de Jesús según S. Pablo: Rm 10,13; Ga 4,4s; Flp 2,6s; Col 2,9. Cf. Rm 9,5; Tt 2,13; 2P 1,1; 2Co 13,13. Subordinación de Cristo al Padre (1Co 11,3; 15,28). Lo divino de Jesús según Hb 1,1ss. Lo divino de Jesús según Juan: 1,1ss; 1,18; 20,28; 1Jn 5,20. cf. Jn 17,5; 8,58. La unidad y relación con el Padre (5, 17-26; 10,30; 16,28). Para glorificación del Padre (17,4), quien es más grande que Jesús (14,28).

En resumen, hay una creciente explicitación de la divinidad de Jesús, sobre todo a través del concepto de Hijo de Dios y del desarrollo de la preexistencia y función creadora.

2) Respecto a verdadero hombre, el crucificado es aquél que los judíos mataron (Hch 2,22-24). Nació de una mujer (Ga 4,4), del linaje de David (Rm 1,3). Realismo de Mc. Siervo sufriente (Hch 8,32-35; 1P 2,22-24). Murió (Flp 2,7s). Es el hombre contrapuesto a Adán (Rm 5,12-21). La humanidad de Jesús según Hb 2,14; 4,15; 5,7-9. Insistencia de Juan en la carne de Cristo (1,14; 1Jn 1,1-3; 4,2s).

3) Por otro lado, en el N.T. está todo referido a un mismo Cristo, ya se trate de atributos divinos o humanos, p.e. :Flp 2,6-II; Col 1,15-18; Jn 1,14.

Razonamiento patrístico: 1) Lo que no ha sido asumido por el Verbo no puede ser salvado; 2) para ser deificados, la naturaleza humana en Cristo debe estar bien unida a Dios.

4.2. Reflexiones y precisiones.

Estamos tratando de un misterio en el sentido propio de la palabra: no puede ser descubierto y demostrado por la razón. Pero se puede llegar a una cierta inteligencia (ilustración) de él (cf. Vat. I,3,4: Dz 1796).

Según Leoncio de Bizancio (entre Calcedonia y Const.II) la naturaleza indica simplemente la idea de ser, y la hypóstasis (persona), la idea de ser aparte. La naturaleza humana de Cristo, que no subsiste en sí misma, está enhypostasiada en el Verbo.

El concilio de Letrán del 649 usará la expresión "unión substancial" de las dos naturalezas en Cristo, las cuales conservan la diferencia substancial sin confusión ni división (Dz 259s.). Por lo tanto podemos definir la unión hipostática como la unión substancial de la naturaleza divina y de la naturaleza humana en una sola persona, la persona preexistente del Verbo.

Cristo, aún como hombre, es hijo natural de Dios y no adoptivo, porque la filiación no es una propiedad de la naturaleza sino de la persona (III,23,4).

Corolarios: 1) La naturaleza humana de Cristo, en cuanto unida hipostáticamente al Verbo, debe ser adorada con un mismo culto de latría que el Verbo. Esta tesis es de fe, p.e. Cirilo, Ep.2 a Nestorio (PG 77,48) (aprobada en Efeso): "no como coadorando al hombre con el Verbo de Dios; para que con la palabra "con" no se nos introduzca el pensamiento de una separación; sino que adoramos un solo y mismo en ambos, porque el cuerpo no es extraño al Verbo con el que está sentado a la diestra de Padre" Cf.Dz 221 (Const. II,9). Cf. Ap 5,12-14; Flp 2,10 (Is 45,23); Jn 20,28. La razón es que la adoración se dirige a la persona y en Cristo hay una sola persona divina en dos naturalezas. La humanidad asumida no puede ser excluida de este culto, porque está unida hipostáticamente a la persona del verbo (III, 25, 1 y 2). Por eso también es adorable una parte de esa humanidad, como el corazón.

2) La unión hipostática es inseparable. Esta tesis es de fe. Cf. DZ 86 (Const. I: y su reino no tendrá fin); 283 (Toledano XI en el año 675). Cf. Hb 7,24.

Teología de la unión hipostática. Persona, según Boecio, es la substancia individual de naturaleza racional. Santo Tomás agrega: un subsistente distinto en naturaleza intelectual. Por lo tanto, la noción analógica de persona implica: substancialidad, intelectualidad e incomunicabilidad. Subsistencia en la época patristica y medieval equivale a persona (hypóstasis). La naturaleza designa la esencia que especifica a un ser y que la definición expresa (III,2,2). Más precisamente designa la esencia vista como principio de actividad. En otros términos, la persona se distingue de la naturaleza como el principio que obra (principium quod) del principio en virtud del cual la persona existe y obra (principium quo). Unión en y según la persona significa que la misma persona del Verbo tiene como suyas las dos naturalezas.

Siguiendo a los Concilios, la unión del Verbo encarnado no se hizo en la naturaleza, porque no hay mezcla de divinidad y humanidad; además la naturaleza divina es inmutable. En la encarnación tampoco hay composición de forma y materia porque la naturaleza divina no podría ser forma. Tampoco se la puede considerar una unión accidental de dos naturalezas distintas. Por lo tanto, la unión se hizo en la persona (III,2,1 y 6). La naturaleza humana es, pues, llevada a la unidad (asumida) en la persona divina (in III Sent. d.5,1,1,3). Cristo es su naturaleza divina y tiene su naturaleza humana.

El problema del constitutivo formal de la persona es responder por qué la naturaleza humana individual del Salvador no puede ser una persona (Cf. lo dicho en apuntes 2.6). Según la teoría escotista no es por estar privada de existencia humana, sino porque existe

en una persona divina que la asume. Es decir, por estar unida y no ser independiente. En cierta forma es un elemento negativo el que constituye la personalidad. Según la teoría tomista porque no tiene existencia propia sino que la persona divina del Verbo le comunica su acto propio de existencia.

5. Hay en Cristo dos operaciones y dos voluntades, totalmente distintas, pero siempre de acuerdo.

Corresponde a la tesis 69 del programa de Licenciatura. Cf. Especialmente Chopin. Cf. Fabbri; Garrigou-Lagrange; Lonergan; Galtier, De incarnatione ac redemptione, Paris 1947; H. Bouëssé, Le Sauveur du Monde, II, Chambéry-Leysse 1953.

5.1. Algunos en la atribución a Cristo de dos voluntades veían un peligro contra su impecabilidad, es decir, que la voluntad humana de Cristo se pudiera oponer a la voluntad divina, p.e. en la pasión.

Calificación dogmática: De fe definida en el Const. III (Dz 291s.) Los términos "thélesis" y "thélema" utilizados en el concilio designan más bien el acto de la voluntad, la volición, que la potencia o facultad, y "energeia" expresa más bien la operación que la energía en el sentido de potencia activa, según Chopin. Por lo tanto, la dualidad de las facultades queda más bien implicada en la de las operaciones. El concilio aplica los adverbios de Calcedonia referentes a las naturalezas y así expresa la dualidad de voluntades y operaciones y la unidad del sujeto. Además el querer humano está sometido al querer divino.

Adversarios: monoteletas y monoergetas. A fortiori los monofisitas en sentido estricto.

Testimonio de la Escritura: Jesús declara que somete su voluntad a la del Padre (Jn 4,34; 5,30; Mc 14,36par.). Cristo nos salva en la obediencia: Rm 5,19; Flp 2,8; Jn 10,17s. subraya la libertad con la que Jesús acepta su muerte. Nota: En los textos del N.T. se trata de la voluntad humana de Cristo que se somete a la voluntad del Padre. Pero esta voluntad del Padre es la voluntad divina de Cristo, porque la voluntad de Dios es una.

Testimonio patristico: Atanasio (295-373), De incarnatione, 21: "Al decir Cristo: Padre, si es posible.... muestra ahí dos voluntades: una humana, que es de carne, y otra divina, que es de Dios". Ambrosio (+397), Expos. super Lc.10,60: "Al decir "no se haga mi voluntad sino la tuya", refirió la suya al hombre, y la del Padre a la divinidad. Pues la voluntad del hombre es temporal; la voluntad divina es eterna.

Reflexión: El operar es de la persona, pero según la naturaleza (III,19,1 ad 3 y 4). Si Cristo es verdaderamente consubstancial a nosotros menos en el pecado, tiene que tener voluntad humana. Este dogma está muy ligado a nuestra redención. Si Cristo hubiera estado privado de voluntad humana, no habría podido salvarnos en la obediencia, merecer nuestra salvación. Igualmente, al no estar asumidas nuestra voluntad y libertad, no habrían sido redimidas. Para la salvación es también muy importante la unidad de la persona.

Nociones: La voluntad es el apetito intelectual. Apetito es la tendencia del ser a la perfección. Intelectivo es el que sigue al conocimiento intelectual. En esto se diferencia del apetito sensitivo (que sigue la aprehensión sensitiva).

5.2. Escolio. Operación teándrica. La fórmula viene del pseudo-Dionisio Aereopagita (PG 3, 1072C). La hicieron suya los monoergetas. Nosotros podemos decir que, en sentido amplio, teándricas son todas las acciones humanas de Cristo (p.e. orar, dolerse,

raciocinar, hablar), porque, aunque sean puestas inmediatamente por las solas facultades activas creadas, mediatamente y en último término provienen de la misma persona divina del Verbo. En sentido estricto, teándricas son las acciones mixtas (unidas) de Cristo, es decir, las que son simultáneamente puestas, en forma inmediata, por las dos "facultades activas", la humana y la divina. Estas acciones no son simples y se constituyen por la unión de la acción humana con la acción divina para producir el mismo efecto. Así se dice que la humanidad de Cristo es instrumento del Verbo, porque produce un efecto por sus propias fuerzas naturales "movidas" por la virtud divina, p.e. en un milagro. No se puede llamar teándrico lo correspondiente a la sola divinidad, como la conservación del universo.

6. En el misterio de la Encarnación, los idiomas divinos y humanos, propiedades que corresponden a la única persona del Verbo encarnado según una u otra naturaleza, siempre han de ser atribuidos a dicha persona, cualquiera que sea la denominación concreta con que se la designe.

Tesis 70 de Licenciatura.

Introducción Cf. Chopin y los otros de la tesis anterior. Comunicación de idiomas (propiedades) es decir lo divino del hombre y lo humano de Dios, p.e. Este hombre, Jesús, es Dios (por lo tanto la madre de Jesús es madre de Dios; cf. concilio de Efeso, Dz 113); uno de la Trinidad es Jesús que fue crucificado en carne (cf. p.e. Dz 222). Es de notar que la comunicación de idiomas sólo es legítima si no se utilizan los términos abstractos (humanidad, divinidad), sino los términos concretos (hombre, Dios). Afirmar los términos concretos, el uno del otro, es profesar la unidad de la persona en Jesucristo. Por el contrario, afirmar los términos abstractos, el uno del otro, es sostener la unidad de naturaleza y combatir a Calcedonia.

Herejías: la nestoriana es la negación de la comunicación de los concretos; la monofisita tiende a la comunicación de los abstractos

Testimonio bíblico: Ejemplos de comunicación de idiomas: Jn 8,58; Ga 4,4; Rm 8,32

Calificación dogmática. La forma de expresar esta tesis es teológicamente cierta. La práctica de la comunicación de idiomas es de fe, p.e.: el Hijo de Dios nació de la Virgen María, sufrió...resucitó (Credos). Cf. Dz II6; 215.

Testimonios patrísticos: Ignacio de Antioquía (+ antes del II7), Ef.I,1: "reanimados en la sangre de Dios". Ef.I8,2: "Puesto que nuestro Dios, Jesús el Cristo, fue llevado en el seno de María..." Rm 6,3:"permitidme ser imitador de la pasión de mi Dios". Cirilo de Alejandría (+444), sin usar la expresión, insiste en que hay que atribuir a la persona del Verbo encarnado tanto las acciones y propiedades de la divinidad y de la humanidad como las pasiones de la humanidad. Leoncio de Bizancio (antes de Const. II) es el primero que formula las reglas correspondientes.

Reglas de la comunicación de idiomas. Dado que las atribuciones recíprocas deben hacerse en relación a la persona, hay que decir: "El Hijo de Dios sufrió" y no "la naturaleza divina sufrió"; "el Cristo está presente en todas partes" y no "la humanidad de Cristo está presente en todas partes". Es decir se pueden predicar concretos de concretos, p.e. Dios es hombre (y viceversa).

Nota: Término concreto es el que significa la forma en cuanto existente en el sujeto, p.e. hombre. Se contrapone a término abstracto que significa la forma separada de todo sujeto, p.e. humanidad. La expresión "el Cristo es una creatura" puede favorecer la herejía. Añadir "según la naturaleza humana" (III,16,8).

7. Toda la Trinidad realizó la Encarnación del Hijo de Dios. Únicamente la persona del Verbo asumió una naturaleza humana.

Corresponde a tesis 71 de Licenciatura. Cf. especialmente Chopin. Cf. Fabbri; Lonergan; Garrigou-Lagrange, Galtier; Bouëssé.

Calificación dogmática. Esta tesis es de fe. Cf. Dz 284 (Toledano XI en año 675); 429 (Lateranense IV en 1215). Todos los credos relacionan la Encarnación y pasión únicamente al Hijo de Dios.

Testimonio de la Escritura: Se atribuye solamente al Hijo el encarnarse (Jn 1,14; Flp 2,7). El Padre es el que lo envía: Jn 3,16s.; Ga 4,4. La Encarnación es atribuida al poder del Espíritu Santo (Mt 1,20; Lc 1,35).

Razonamiento: Toda la trinidad es la causa eficiente de la Encarnación, porque ésta es una obra "ad extra" (hacia el exterior), y toda obra así tiene por principio la actividad divina común a las tres personas. Si bien el acto de la asunción proviene del poder divino común a las tres personas, su término es la persona del Hijo: las tres personas hicieron que la naturaleza humana se uniera a la persona del Hijo (III,3,4). Porque la unión se hizo en la persona y no en la naturaleza, como ya está dicho; porque asumir es tomar "sobre" sí (como propio) y eso sólo lo puede hacer la persona (ser simultáneamente principio y término de la acción). En Dios las personas se distinguen realmente, por lo tanto la unión con una de ellas no tiene como consecuencia la unión con las otras.

Otras reflexiones. Según Santo Tomás, cualquiera de las tres personas divinas se podría haber encarnado. Aún pueden encarnarse varias personas en la misma naturaleza humana numéricamente una, o una persona podría asumir dos naturalezas humanas. Con todo fue convenientísimo que fuera la persona del Hijo la que se encarnara; porque la creación fue hecha a imagen del Verbo y así convenía que por El fuera reparada; porque la sabiduría es la perfección del hombre (en cuanto racional) y el Verbo es el concepto de la eterna sabiduría, de la que deriva toda la sabiduría de los hombres; porque el Verbo es el Hijo natural y los hombres (predestinados) participan de la semejanza de esa filiación por la adopción; porque Adán había pecado por apetito desordenado de ciencia y el Verbo es la verdadera sabiduría (III,3,8).

Complemento: En la obra realizada por la Trinidad se puede distinguir: una generación sobrenatural, una creación del alma y una asunción (la asunción de una naturaleza humana por la persona del Hijo). Bien entendido, estos efectos fueron realizados sin sucesión temporal. La unión hipostática comenzó desde el primer instante de la concepción del Verbo encarnado en el seno de la Virgen María. (Esta doctrina sería de fe y está muy relacionada al "madre de Dios" del concilio de Efeso; Cf. la condenación del Origenismo en el 543 (Dz 204s.).

8. Gracias a la asunción hipostática por el Verbo y mediante la operación del Espíritu Santo, la humanidad de Cristo es santa con santidad substancial (I); también tiene santidad habitual por su plenitud de gracia santificante, virtudes y dones (II).

Corresponde a la tesis 72 del programa de Licenciatura. Cf. especialmente Chopin. Cf. Lonergan; Garrigou-Lagrange; Galtier; Bouëssé; J. Solano, De Verbo incarnato, en *Sacrae Theologiae Summa III*, Madrid 1961, 5 ed., BAC.

Introducción. Vista la unión hipostática, vamos a considerar, en relación a ésta, las perfecciones de la naturaleza humana del Verbo encarnado. Por un lado, la humanidad del Salvador, tuvo prerrogativas por ser la de una persona divina. Entre ellas, la función de

ser cabeza de la humanidad en virtud de la unión hipostática. Por otra parte, como consecuencia de su misión redentora, asumió libremente en su humanidad un estado de kénosis. Se hizo servidor, haciéndose solidario de nuestras debilidades en todo menos en el pecado. Este estado de kénosis se distingue del estado de gloria en que se encuentra Cristo después de su exaltación pascual.

8.1. Nociones.

(Respecto a la primera parte de la tesis). La santidad es un atributo de Dios que evoca su trascendencia. Puede haber una cierta comunicación de esta santidad en la obra creada. Así una criatura es santa en el orden del ser cuando está consagrada a Dios; es santa en el orden de la operación cuando vuelve a Dios por su actividad virtuosa. Pero Cristo es santo en su humanidad en forma eminente, que sobrepasa toda santidad humana. Santidad "substancial" es la consagración, la "unción" de la naturaleza humana de Cristo (de toda su substancia: cuerpo y alma) por su unión inmediata (gracia de unión) a la persona del Verbo. La unión hipostática es unión substancial de la naturaleza humana a la naturaleza divina en la persona preexistente del Verbo. De ahí el nombre de santidad substancial que se contrapone a la participación sobrenatural accidental que se da en la gracia santificante (gracia habitual) y en la visión beatífica. Se atribuye al Espíritu Santo porque tanto la obra de la Encarnación como la santificación es atribuida a El.

Calificación dogmática: Que Cristo no tuvo pecado (impecancia), es de fe definida, p.e. en Calcedonia (Dz 148; cf. Const.III, Dz 291). Que la santidad de Cristo es eminente, es de fe. La concepción de la santidad substancial es cierta y casi común.

Testimonio de la Escritura sobre la santidad de Cristo en general (no sólo referente a esta parte de la tesis). Jn 10,36. Cristo no tuvo pecado: Hb 4,15; I P 2,22; I Jn 3,5. El mismo puede decir: ¿Quién me convencerá de pecado? (Jn 8,46). Su santidad se expresa sobre todo en su relación con el Padre y en su actuación respecto a los hombres. Es llamado el Santo (Hch 3,14; Lc 1,35; Jn 6,69). Su vida está llena del Espíritu Santo (cf. Is 11,1-3). Santo en toda su vida terrestre, lo permanece para siempre en su estado glorioso (Hb 7,26). Esa santidad irradia (Jn 1,14.16). Una vez glorificado ejerce con plenitud su poder vivificante.

Testimonio de los Padres: Gregorio de Nacianzo (+ 390): "Ha sido ungido (Cristo) a causa de su divinidad; ésta es la unción de su humanidad; ella santifica no por la operación como en los otros ungidos, sino por la entera presencia de Aquel que unge" (Or. 30,21; PG 36,132). Cirilo de Alejandría (+444): "Cristo fue ungido, no como los otros santos y reyes, sino porque el Verbo se hizo carne" (IV in Joan. 29). Juan Damasceno (+ antes de 754): "El (Cristo) se ungió a sí mismo, es decir ungiendo, en cuanto Dios, su cuerpo mediante su divinidad, pero ungido como hombre.... Finalmente, la unción de la humanidad es la divinidad" (De Fide Orthod. III,3).

Consideraciones: La unión hipostática que confiere esta santidad substancial, tiene un carácter del todo sobrenatural, es la gracia de unión. Si se lo ve desde el punto de vista de la naturaleza divina, es un don increado. Si se lo ve desde el punto de vista de la naturaleza humana de Cristo, elevada pasivamente a la persona divina y en relación real de unión con Dios, es un don creado.

Corolarios: 1) Cristo no sólo no pecó, sino que era impecable. La impecabilidad de Cristo es una tesis, al menos, teológicamente cierta. Los tomistas y muchos otros estiman que la razón de esto es la unión hipostática. Es incompatible con la santidad divina que una persona divina sea el sujeto responsable de un solo pecado. Para los escotistas la impecabilidad de Cristo proviene solamente de la visión beatífica. 2) Ausencia de toda inclinación al mal en Cristo. Esto es teológicamente cierto y está relacionado a su santidad eminente, a su concepción inmaculada, a su grado supremo de virtud.

8.2. Nociones.

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

Calificación dogmática: La gracia habitual en Cristo es, por lo menos, común y cierta (consenso unánime de los teólogos). Las virtudes y los dones es sentencia común. El modo de entender la plenitud se discute libremente.

Testimonio de la Escritura: Cf. lo que está implicado en los textos arriba citados. Hay que resaltar que por El nos vino la gracia a nosotros, p.e. Jn 1,14.16; Rm 5,15-21.

Testimonio de los Padres: Juan Crisóstomo (+407): "Toda gracia fue derramada en ese templo, pues no le da a El el Espíritu con medida. Nosotros recibimos de su plenitud; ese templo, empero, recibió la gracia íntegra y universal" (In Ps. 144,2; PG 55,186). Agustín (354-430): "El Señor Jesús no sólo dió el Espíritu Santo como Dios, sino también lo recibió como hombre; por eso fue llamado lleno de gracia (Jn 1,14) y de Espíritu Santo (Lc 4,1)... Porque Dios lo ungió con el Espíritu Santo (Hch 10,38): no ciertamente con aceite visible, sino con el don de la gracia, que es significado por el unguento visible, con el que la Iglesia unge a los bautizados" (De Trin. 15,26,46). Es en la Edad Media, cuando se reflexiona sobre la gracia, el momento en que se atiende más a la gracia habitual de Cristo.

Razonamiento: La gracia de unión hace santa a la naturaleza humana, pero no la cambia en su esencia ni en las propiedades que de ella se desprenden. Por lo tanto, la inteligencia y voluntad humanas de Cristo, dejadas a sus propias fuerzas son incapaces de alcanzar el misterio de su vida íntima. Para eso se necesita que la naturaleza humana sea elevada por la gracia habitual. Y ciertamente no se puede admitir que Cristo, el Hijo de Dios por naturaleza, esté desprovisto de este conocimiento y de este amor sobrenatural. Además, Cristo es mediador entre Dios y los hombres y, por eso, tiene que poseer una gracia capaz de irradiar sobre los demás (cf. III,7,1). La gracia de unión no hace superflua la gracia habitual, porque la primera se sitúa en la línea de la persona y la segunda en la línea de la naturaleza. Pero no basta con la gracia habitual, que afecta la esencia del alma; tienen que ser elevadas también las potencias mediante las virtudes infusas. Las virtudes son como derivaciones necesarias

de la gracia (III,7,2). Según Santo Tomás, Cristo no poseyó la fe, ni aspectos de la esperanza (dada la visión beatífica), ni la virtud de la penitencia (In IV Sent. d. 14,1,3). Lo mismo de las virtudes se dice respecto a los dones del Espíritu en Cristo. El alma de Cristo era perfectamente movida por el Espíritu, luego tenía esos dones que hacen a las potencias del alma naturalmente aptas para ser movidas por el Espíritu (III,7,5).

Complemento: La gracia capital de Cristo, que se nos comunica a nosotros, es la misma gracia habitual de El. Desde el primer instante de la Encarnación tuvo la gracia habitual en plenitud. Esta gracia no es infinita en cuanto es cierto tipo de ser que está en el alma (creada) de Cristo, la cual tiene capacidad finita. Pero es máxima en el actual orden del

universo, e infinita en cuanto tiene todo lo que puede pertenecer al concepto de gracia, porque en Cristo está como en un principio universal de gracia para la naturaleza humana (III,7,II).

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

Corresponde a la tesis 73 del programa de licenciatura. Cf. Chopin. Cf. Autores que se citarán en la próxima tesis.

9.1. Calificación dogmática: La primera parte, de fe. Cf. lo que se dice sobre el alma razonable y sobre la doble operación en Const. III (Dz 290ss.)

Herejía: Apolinarismo (condenado en Const.I).

Testimonio del N.T. (válido para primera y segunda parte de esta tesis). Por un lado Jesús aparece dotado de una penetración extraordinaria, como el Revelador de Dios por excelencia, como el Profeta: Jn 1,47-49; 2,25; 6,64. Es el que dice lo que ha visto cabe el Padre (Jn 1,18; cf. Mt 11,27par.). En numerosos textos de Juan no se muestra ninguna discontinuidad entre lo que Jesús dice y el Padre (p.e. 8,26). Pero por otro lado es un hombre que pregunta y se admira (Mc 5,30s.; Mt 8,10 par). Está inserto en su medio; las parábolas muestran su observación respecto a lo que lo rodea. En Mc 13,32 par. dice que el Hijo del Hombre no conoce ni el día ni la hora (del Juicio); sólo el Padre los conoce. Lc 2,40.52 dice que crecía en sabiduría. Según Hb 5,8, aún siendo Hijo, aprendió, por lo que padeció, la obediencia. Nota: Jesús, dada su plenitud de santidad, propiamente no progresó en la obediencia, pero El sufrió en esa sumisión filial al Padre y adquirió ahí un conocimiento experimental de las dificultades y del mérito de la obediencia. En resumen, el Salvador, considerado en su humanidad, aparece, a la vez, como establecido en un contacto íntimo con el Padre y como poseyendo, igual que los demás hombres, una ciencia que se desarrolla con la experiencia. Desde los sinópticos a Juan hay un desplazamiento hacia una mayor gloria y conocimiento en Cristo.

Razonamiento: Si Cristo tuvo alma razonable, tuvo también inteligencia humana (además de la divina) y con operación propia. Por otra parte, si no hubiera tenido ningún tipo de conocimiento en su inteligencia humana, no habría podido realizar ningún acto meritorio. Por tanto, la única persona del Verbo encarnado posee dos ciencias: la ciencia divina, eterna, infinita, y una ciencia humana, creada, finita como la inteligencia de la que dimana. Nota: los autores escolásticos han destacado mucho el principio de perfección. Así esta ciencia humana, siendo la ciencia de una persona divina, es perfecta en su orden humano.

Reflexión: la ciencia humana de Cristo no se ve ofuscada por la ciencia divina, ya que ambas no pueden concurrir ni sumarse por estar en planos distintos, a saber en el orden del que ilumina y del iluminado. Corresponde a las dos naturalezas y es como las dos voluntades, en que una es creadora y la otra receptora

9.2. Nociones. Ciencia, en sentido amplio, es todo conocimiento intelectual de un objeto. Ciencia adquirida es la que es fruto de la experiencia y raciocinio. Ciencia infusa es el conocimiento del entendimiento humano mediante "especies" que inmediatamente son producidas por Dios. La "especie inteligible" es la que dispone próximamente al entendimiento para representarse un objeto determinado. Es la presencia virtual (imagen) del objeto en el entendimiento. En la ciencia adquirida estas especies vienen por el

conocimiento sensible. La ciencia infusa puede ser sobre cosas de sí cognoscibles por la ciencia adquirida o incognoscibles por ésta.

Calificación dogmática: Teológicamente cierta.

Adversarios: varios antiguos escolásticos (entre ellos el joven Tomás, cf.III,9,4) para salvar la total perfección del conocimiento humano de Cristo pusieron una ciencia infusa respecto a toda ciencia humana posible, negando a la vez la ciencia adquirida.

Reflexión: Se puede decir que la ciencia adquirida del Salvador tuvo siempre la perfección conveniente a su edad, a su tiempo, a los lugares donde vivía, en relación a las personas con las que El conversaba y a los designios de sabiduría que El se proponía para gloria de Dios y salvación del mundo. Jesús aprendió de los demás, preguntó. Pero su mensaje de salvación lo tiene de su Padre (cf.p.e. Jn 7,16). Según S.Tomás, porque nada fue imperfecto en el alma de Cristo, por la ciencia adquirida Cristo conoció todo lo que puede ser conocido por la acción del entendimiento agente (III,12,1)

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

Corresponde a la tesis 74 del programa de licenciatura. Cf. González Faus, pp.598-604; K. Rahner, Ponderaciones dogmáticas sobre el saber de Cristo y su conciencia de sí mismo, en Escritos de Teología V, Madrid 1964, pp.221-243; Ch. Duquoc, Christologie. Essai dogmatique. L'homme Jésus, Paris 1968, pp.139-169; 318-328; Galtier; Lonergan; Chopin; Fabbri; Garrigou-Lagrange; P. Parente, La psicología de Cristo, Barcelona 1961; H. Riedlinger, Geschichtlichkeit und Vollendung des Wissens Christi (Quaestiones Disputatae, 32), Freiburg 1966, pp.124-160; J.Galot, La conciencia de Jesús, Bilbao 1973, pp.104-208.

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

10.2. Epoca patrística. Según Galtier, sólo S. Agustín habría hablado explícitamente sobre la visión beatífica de Cristo en un texto (De div. quaest, 83, 65 (PL 40,60) que para otros es discutible. La mayoría de los antioqueños y varios otros Padres admitieron alguna ignorancia en Cristo. En el s.VI un grupo de monofisitas, capitaneados por el diácono Temistio admitieron la ignorancia en Cristo hombre. Fueron llamados agnoetas. Su doctrina fue condenada por el papa Gregorio Magno en el año 600 (Dz 248). Según Gregorio hay una comunicación entre la ciencia del Verbo y el saber humano de Jesús, pero no se precisa su modalidad. Condena la ignorancia real de Cristo hombre, especialmente respecto al día del juicio. Admitir la ignorancia de Cristo sería caer en el error de Nestorio. Este documento, al menos, no parece definitorio. La palabra "hereje" que les aplica el papa en ep. X,39 (PL 77,1096), no tiene necesariamente su actual sentido estricto. Al final de la Edad Patrística llegó a ser sentencia común la no ignorancia de

Cristo hombre. Según Lonergan, primero se había negado la ignorancia en el Verbo contra los arrianos, después la ignorancia en el hombre Jesús considerado casi como una persona distinta contra Nestorio y, finalmente, la ignorancia en la humanidad asumida contra los agnoetas. Es de notar, para nosotros, que ignorancia de suyo no coincide con no-conocimiento: ignorancia es cuando no se conoce lo que de alguna forma debiera conocerse.

10.3. La tesis escolástica. Los escolásticos lentamente llegan a la sentencia de la triple ciencia en el alma de Cristo terrestre: a) ciencia beatífica actual (cf. Dz 530), por la que Jesús conoce inmediatamente a Dios, y en Él todos los pasados, presentes y futuros creados, y lo que es de potencia de las creaturas; b) ciencia infusa habitual, que la puede actualizar en cualquier momento y por la que conoce, al menos, todo lo referente a su misión; c) la ciencia adquirida. La posición de Tomás es moderada respecto a la de otros que atribuyen a la ciencia beatífica de Cristo la misma perfección que la del Verbo, aplicándole el adagio que el alma de Jesús tiene por gracia todo lo que Dios tiene por naturaleza. Además Tomás llega a defender una ciencia adquirida en Cristo. Lo dos principios en que se apoya la teología medieval para la ciencia de Cristo son el de la exigencia de perfección debido a la unión hipostática y el de la misión de Cristo. Según Tomás, conviene que Cristo tenga la visión beatífica porque mediante su humanidad los hombres son llevados a ella, y siempre la causa es más perfecta que el efecto (III,9,2). Tomás prueba la ciencia infusa de Cristo por el principio de perfección de la naturaleza humana de Cristo (III,II,1) Los autores califican dogmáticamente la ciencia beata como cierta y la ciencia infusa como común.

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

10.4. La reciente polémica sobre el yo de la conciencia humana de Cristo.

Desde el siglo XIX se ha prestado gran atención a la sicología de Cristo, lo que ha ido acompañado de un mayor interés por lo histórico, por las narraciones de los evangelios. Este siglo, dentro de los autores escolásticos, se ha discutido apasionadamente sobre la conciencia humana de Cristo y su yo. Galtier ha representado la tendencia escotista y Parente la tomista, entre otros. Conciencia es que el sujeto y sus actos se hagan presentes a sí mismo. En esta presencia sujeto y actos conscientes siempre van juntos. En Jesús hay evidentemente dos conciencias, correspondientes a sus dos conocimientos: divino y humano. Nos detenemos en la conciencia humana. Jesús, en cuanto hombre, dice que es hombre y que es Dios (implícitamente). Según Galtier, Jesús en su conciencia humana percibe a su "mí" (yo psicológico) como sujeto psicológico de sus actos humanos. Este "yo psicológico" es ontológicamente la persona del Verbo, pero eso sólo lo sabe la

conciencia humana gracias a la ayuda de la visión beatífica. Sin ésta podría tender a autocrearse persona (humana). Según Parente, el "yo" percibido por la conciencia humana es el ontológico, es la persona del Verbo. Esto se aclara gracias a la visión beatífica. En este terreno hablaríamos nosotros de dos formas (una humana y otra divina) de "percibir" el mismo y único sujeto (la persona divina). La "percepción" de la conciencia humana gana en profundidad gracias a lo que se conoce de ese sujeto.

10.5. Tensión con el desarrollo de la ciencia neotestamentaria. Pronunciamientos y alusiones del Magisterio. Lutero, Calvino, Zwinglio ya habían afirmado la ignorancia en Jesús hombre. Con el desarrollo del método histórico-crítico respecto a los evangelios y con el interés por la sicología de Jesús se agravaron los problemas. H. Schell (1850-1906) quiere reconciliar los resultados de la exégesis con las afirmaciones de la teología clásica. Critica el postulado de perfección respecto al saber de Cristo. La perfección propia de una persona libre, está ligada a la autonomía de su adquisición. Critica tanto la visión beatífica como el saber infuso. Los teólogos medievales concentraron su atención sobre el saber de Jesús como condición de posibilidad de su misión. El estudio moderno de la sicología de Cristo, más centrado sobre los problemas del sujeto, desplaza el problema hacia la conciencia que Jesús tenía de sí mismo. Schell separa el problema de la ciencia humana y progresiva de Cristo, del de la conciencia. "El alma de Jesús posee desde el comienzo, como consecuencia de una iluminación divina, un conocimiento perfecto de su ser, de la vida intratrinitaria, del designio salvífico de Dios". Pero esto no es la visión beatífica sino un saber innato.

En 1907 el decreto *Lamentabili* (Dz 2030-2035; cf.2146) condena opiniones de los modernistas, sobre todo de Loisy. Según Duquoc, rehúsa que la teología tradicional sea criticada a partir de hipótesis que conducen a poner en duda los datos fundamentales de la conciencia mesiánica de Jesús. Según Riedlinger, no es un pronunciamento infalible. También es discutible si cada una de esas frases contradice directamente una verdad de fe o solamente una representación teológica corriente. En parte, hay que interpretarlas según el conjunto de la concepción de Loisy. Respecto a lo dicho en Dz 2031-5 dice Riedlinger que eso también se podría interpretar a semejanza del desarrollo de una conciencia humana, o como una conciencia potencial pero no siempre actual.

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

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

punto. Según K. Rahner, "beata" en estos documentos se refiere a la visión inmediata, pero no necesariamente a la visión beatífica.

10.6. La proposición de K. Rahner. Rahner presenta la tensión entre dogmáticos y exégetas respecto a la ciencia de Cristo. Pretende ofrecerle al exégeta una concepción dogmática que sea más fácilmente compatible con esos datos históricos, manteniéndose fiel al Magisterio, aún en lo que éste no ha definido. Primera observación de Rahner: el saber es una construcción de muchos niveles, de forma que algo se puede saber y no saber a la vez. Así se da lo reflejamente consciente y lo marginalmente consciente. Así además del conocimiento de objetos, hay un saber como experiencia fundamental y primaria de uno mismo (un talante fundamental, una forma de "hallarse", una disposición fundamental), que todavía no está convertida en tema de conocimiento. Este talante fundamental no es un saber referente a objetos, y, por regla general, uno no se ocupa de él. La reflexión no lo alcanzará nunca, aún cuando lo enfoque expresamente. La reflexión sobre este talante fundamental no siempre es lograda, puede incluso quizás ser imposible; su cumplimiento asintóticamente logrado puede depender de los datos externos, dados en contingencia histórica, de la experiencia exterior, del material de conceptos ofrecidos desde otro lado y sus peculiares ídoles históricas. Por ejemplo, la espiritualidad del hombre, su trascendencia, su libertad, su estar referido a un ser absoluto, están dados en cada acto del hombre, que se ocupe de cualquier banalidad en su autoafirmación biológica; están realmente en la conciencia, pero no como temas u objetos, y pese a su importancia, solamente después de grandes esfuerzos aparecen con diversas terminologías en la historia de la humanidad.

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

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

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

El talante fundamental inmediato para con Dios no sólo es conciliable con una historia espiritual auténticamente humana y con un desarrollo del hombre que es Jesús, sino que lo exige además; reclama una tematización y una objetivización espiritual-conceptual. Puede, por tanto, hablarse sin trabas de un desarrollo espiritual, incluso religioso, de Jesús. Tal historia de la autointerpretación del propio talante fundamental de un espíritu

sucede siempre, claro está, en el encuentro con la anchura entera de la propia historia exterior del encontrarse a sí mismo en un mundo en torno, y del ser-conjuntamente con un mundo-con-nosotros. Y en tal material llega hasta sí lo que ya había estado siempre cabe sí. No es que Jesús se dé cuenta de algo que de ninguna manera supiese hasta ahora, sino que capta cada vez más lo que El desde siempre es y lo que en el fondo ya sabe. Y además este objetivarse reemplazaría a lo que se ha llamado ciencia infusa, al menos a la habitual.

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

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

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

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

II. La voluntad humana de Cristo fue libre (I), no solamente de coacción externa sino también de necesidad interior (II).

Cf. Chopin; Fabbri; Lonergan; Garrigou-Lagrange; Galtier.

Nociones: Libre es el ser racional que es dueño de su acto, es decir, que opta, que elige. Para ser libre no basta con la inmunidad de la coacción externa (por lo tanto, con la espontaneidad), sino que también debe estar inmune a todo lo que necesariamente lo determine a algo (determinado) en su interior. Así, por ejemplo, Dios no es libre para amarse a sí mismo; tampoco lo son los bienaventurados para amar a Dios, Bondad Suma, porque la voluntad no puede no seguir lo que se le muestra totalmente como bien. Según la definición molinista, libre es la voluntad que teniendo todos los prerequisites para actuar, sin embargo, puede no actuar. Si sólo se trata de actuar o no, se llama libertad de ejercicio o contradicción; si se trata de actuar una cosa u otra, se llama libertad de especificación (p.e. un bien u otro bien); si se trata, finalmente, de actuar una cosa o lo contrario, se llama libertad de contrariedad (p.e. elegir el bien o el mal). En el caso de Cristo se trata, al menos, de la libertad de ejercicio. Según otra definición, libertad es la indiferencia dominadora de la voluntad respecto a un objeto que no es bueno bajo todos sus aspectos.

II.1. Calificación dogmática de la primera parte: de fe. Está implicado en la enseñanza de la Iglesia sobre la perfecta voluntad humana de Cristo (cf. Constantinopolitano III). Por otro lado, es de fe definida que Cristo es causa meritoria de nuestra justificación (Trento VI, 7, Dz 799; cf. VI, canon 10, Dz 820; V, 3, Dz 790). Y fue condenada como herética la tercera proposición de Jansenio (Dz 1094) en el año 1653: "Para merecer y desmerecer en el estado de naturaleza caída no se requiere en el hombre la libertad de necesidad, sino que basta con la libertad de coacción". Finalmente, la libertad está implicada en los textos de la Escritura que se refieren a la obediencia de Cristo.

Adversarios: monoergetas y monoteletas.

Testimonio de la Escritura: Mc 14,35s.par.; Mt 26,53; Jn 10,17s.; 14,31; Rm 5,19; Flp 2,7-9.

Testimonio de los Padres. Agustín (+430) : (El Cristo) no abandonó su cuerpo a pesar de El mismo, sino porque El lo ha querido, cuando lo ha querido, como lo ha querido" (De Trin. 4, 13, 16; PL 42, 898). Juan Damasceno (+ antes de 754): " tuvo...dos naturales operaciones, la divina y la humana; dos naturales libertades, la divina y la humana" (De Fide Ort. 3,13; PG 94, 1033).

Razonamiento. Si no hubiera tenido voluntad libre, no habría sido perfectamente hombre. Además, Cristo con su sacrificio nos mereció la salvación, y para merecer necesitaba ser libre. Era conveniente, por lo demás, que la reparación fuera verdaderamente libre, porque el pecado vino por abuso de libertad.

II.2. Calificación dogmática: teológicamente cierta (cf. el Magisterio citado en la primera parte).

Adversarios: Jansenistas. Respecto al testimonio de la Escritura y de los Padres, cf. lo ya dicho.

Razonamiento: Merecer implica una libertad no sólo de coacción, sino de necesidad interna.

II.3. Explicaciones teológicas. El problema radica en como coordinar la impecabilidad de Cristo y su visión beatífica, por un lado, con su libertad de elección frente a la voluntad y precepto del Padre, p.e. de morir, por otro lado. a) Algunos autores afirman que no hubo, al menos riguroso, precepto del Padre. En apoyo de esta sentencia traen textos como Mt 26,53. Jesús habría tenido el libre albedrío como los bienaventurados respecto a lo que no está intrínseca y necesariamente conectado con el amor (fruición) de Dios, Sumo Bien, como el libre albedrío de Dios respecto a las creaturas. Cualquier acto de Cristo daba gloria infinita. Pero la voluntad de Dios, aunque no fuera precepto, ¿no era moralmente obligante para la libertad humana de Jesús, el santo? Por otro lado, ¿pueden interpretarse todos los textos en que Jesús habla del mandato de su Padre o en que el N.T. habla de

la obediencia de Jesús, en un sentido más amplio y análogo, que no implique un verdadero precepto? b) Otros autores hablan de un precepto del Padre en cuanto a la substancia, a lo fundamental de la obra de la redención, pero no respecto al cómo, al cuando, etc. Jesús habría sido libre y merecido, gracias a esto segundo. Pero entonces no nos habría merecido la redención por su muerte, sino por las circunstancias de ésta. Cf. Flp 2,8. c) Finalmente, otros dicen que fue un precepto riguroso. Pero precepto no se opone a libertad psicológica, sino que la supone. Y la obediencia no disminuye el mérito (II II, 104, 1 ad 3). Así fue igualmente meritoria toda su vida, aun lo que caía bajo los mandamientos de la ley natural.

Pero, ¿cómo se compagina eso con su impecabilidad, y con el necesario amar a Dios, propio de la visión beatífica, con el que están indisolublemente conectados los preceptos estrictos? 1) Algunos teólogos dicen que, si Jesús era libre, es decir, su facultad humana respecto a un objeto que no está intrínseca y necesariamente conectado con el fin último (la conexión mediante el precepto del Padre es extrínseca), mirando al conjunto (al precepto) de hecho no podía no obedecer. ¿Es esto realmente ser libre? 2) Según Galtier, la impecabilidad proviene radicalmente de la unión hipostática, como dicen los tomistas, pero se concretiza (cf. escotistas) a través de gracias eficaces que da Dios, como en el caso de la Virgen María. Por lo tanto, de hecho siempre va a obedecer el precepto, gracias a gracias eficaces (en el sentido molinista), las que provienen de una exigencia de la unión hipostática. Pero su voluntad es libre psicológicamente (no moralmente), como la de cualquier hombre bajo una gracia eficaz, que es la gracia que Dios da y de la que sabe, por su ciencia de los futuros y futuribles libres, que con ella el hombre de hecho va a cooperar libremente. Dejada así a un lado la impecabilidad, el problema lo ve Galtier en relación a la visión beatífica. Si ve a Dios y ve que este precepto está conectado necesariamente con su fruición, ¿cómo va a tener libertad de poder no obedecerlo? Galtier responde que, para que la voluntad actúe necesariamente (sin opción libre), se tiene que tratar de un objeto que sea bueno bajo todos sus aspectos. En este sentido, los bienaventurados no perciben los males como males para ellos, sino sólo según la ordenación de la Sabiduría divina. No así Cristo, quien es viator (pasible). Además de la visión beatífica tiene las ciencias infusa y adquirida, y bajo estas dos ciencias se le muestran aspectos, p.e. de su pasión, que parecen malos. Y así la voluntad como naturaleza que apetece el bien (no como facultad libre) tiende a huir frente a ellos. Pensemos en la agonía del huerto. El que la pasión no aparezca como buena bajo todos sus aspectos, es lo que permite, a pesar de la visión beatífica, que la única voluntad humana de Cristo permanezca libre ante ella. Por último, si alguno adoptara la concepción de K. Rahner, que reemplaza la visión beatífica por una visión intuitiva de Dios, propia del Hijo, no se ve que haya obstáculos para su libertad bajo este aspecto. En este caso, la opción puede ir acompañada por deliberaciones con aspectos no claros y con inquisición, lo que no implicaría "imperfección". Jesús en progresivo esclarecimiento de su misión (explicitación de lo que ya estaba), a través de las profecías del A.T., iluminaciones, etc., iría optando y en esas opciones (al modo humano siempre acertadas) iría cada vez descubriendo mejor el camino concreto del Padre.

No he enumerado todas las posiciones sobre la libertad de Cristo y su compatibilización con las otras verdades, pero sí he seguido un hilo de argumentación que me parece importante. Creo que todas estas posiciones tienen algo de verdad, pero más me convence la de Galtier, que quizás podría ser complementada por la de Rahner.

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

En todas estas reflexiones, para enfocar siempre bien el problema, hay que recordar que la voluntad del Padre es la misma voluntad del Verbo en la única naturaleza de Dios, que la encarnación es obra de la libertad divina, y que la libertad humana de Cristo no es la de una persona humana que

obedece a la persona divina, sino que es la libertad humana de la persona del Verbo. Y en este misterio del único Dios y de la única persona de Cristo, se centra mejor el problema de las aparentes incompatibilidades.

Saliéndome ya de este problema, quisiera añadir una última reflexión sobre la libertad. En esta tesis hemos definido la libertad como libertad de opción, de libre albedrío, de poder hacer una cosa u otra. ¿Pero es ése el fondo de la libertad? Si la libertad se define como autoposición, integralidad, como ser uno mismo, como inmunidad de toda tendencia no coincidente con el yo auténtico de uno mismo, ¿no sería Dios al amarse a sí mismo (necesariamente, según el concepto de libertad de opción) el ser más libre? Digamos lo mismo de los bienaventurados en su amor a Dios. Es una libertad exterior e interior de espontaneidad. En este marco, el libre albedrío, la opción, sería, en cierto sentido, un medio (en cuanto estamos en camino) para ir alcanzando esa libertad más profunda de espontaneidad. Por algo los autores dicen que el pecado no es un uso sino un abuso del libre albedrío, porque éste está para el ser y no para su negación. De esta libertad de espontaneidad, que en el cielo se traduce en la necesidad de amar a Dios, aquí no se ha tratado, porque hablábamos de la libertad de Cristo terreno, que fue consubstancial a nosotros en este mundo, que mereció, que redimió nuestro libre albedrío. Por eso tratamos del libre albedrío de la voluntad humana de Cristo, imagen, por lo demás, del libre albedrío de Dios al crearnos y redimirnos. Notemos, finalmente, que algún autor moderno atribuye al Cristo terreno solamente la libertad de espontaneidad en referencia a este precepto del Padre Cf. p.e. A. Durand, (NRTTh 70(1948) 811-822, La liberté du Christ dans son rapport a l'impeccabilité), quien trae algunas citas de Agustín al respecto. ¿Fue ésta también la sentencia de S. Máximo el Confesor?

12. El cuerpo de Cristo fue pasible y mortal.

Cf. Chopin, Fabbri, Garrigou-Lagrange, Bouessé, Galtier.

Calificación dogmática: de fe definida. En los credos se dice que Cristo sufrió y murió. cf. Carta de León a Flaviano en 449 (Dz 143s.), Lateranense IV en 1215 (Dz 429), Florentino en 1442 (Dz 708).

Adversarios: docetas. Los monofisitas aphantodocetas (Juliano de Halicarnaso): el cuerpo de Cristo es incorruptible, de modo que en la cruz sólo padeció por un expreso milagro.

Testimonio de la Escritura: Mt 8,24; Jn 4,6; 11,33-35; 19,28; 1 P 2,21, etc. (pasión de Jesús).

Testimonio de los Padres: Ignacio de Antioquía (+ alrededor del 110): "Todo esto, pues, lo padeció por nosotros, para que fuéramos salvados, y verdaderamente padeció ... no como algunos infieles dicen que padeció en apariencia.." (Esm 2). Agustín (+ 430): "ciertamente tuvo cuerpo vulnerable y mortal" (C. Fausto 14,2; ML 42, 296).

Reflexión de S. Tomás. Fue conveniente que el Hijo de Dios asumiera la naturaleza humana con las deficiencias corporales, para que, tomando así la pena del pecado (la muerte, el hambre, la sed, etc.), satisficiera por nosotros, para que así se creyera que era verdadero hombre, y para darnos ejemplo de paciencia (III, 14, 1). Pero no las contrajo como deuda del pecado, sino las asumió libremente (III, 14, 3). Debía asumir aquellas deficiencias que vienen del pecado común a toda naturaleza y no repugnan a la perfección de la ciencia y la gracia. Por lo tanto, no todas, (III, 14, 4). El alma de Cristo también fue pasible (III, 15, 4). Así hubo en Cristo un verdadero dolor sensible (III, 15, 5), tristeza (III, 15, 6), temor (III, 15, 7), etc.

Nota: Algunos teólogos, para conjugar la pasibilidad con la felicidad de la visión beatífica en Cristo, dijeron que Dios, por milagro, suspendió el gozo durante la pasión. Según la sentencia ordinaria, no hay incompatibilidad en la simultaneidad de ambos, porque Cristo era, a la vez, comprehensor y viator (caminante).

13. Soteriología de los Padres de la Iglesia.

Cf. B. Studer, Zur Soteriologie der Kirchenväter, en M. Schmaus, etc. Handbuch der Dogmengeschichte, III, 2a, Herder 1978, pp. 55-225; Chopin; Löser; etc.

Antes de entrar en las tesis más directamente soteriológicas, es bueno hacer un esbozo de la soteriología de algunos Padres, dando por ya vista la de S. Anselmo (cf. Calcedonia, 2.6). La época de los Padres estuvo profundamente centrada en el interés soteriológico. Este tema nunca fue precisado por los concilios al no darse herejías al respecto. Por eso, por la complejidad de la materia y porque los Padres, aunque destaquen más una línea, suelen tener de todo, es muy difícil de sistematizar esta materia. Aquí seguiremos el libro de Studer. Este autor sugiere un agrupamiento de las ideas de los Padres en 4 rubros: iluminación, victoria, divinización y sacrificio expiatorio.

13.1. Ignacio de Antioquía (+ alrededor del 110). El principal nombre que Ignacio usa es el de Jesús Cristo. El título "salvador", por el contrario, sólo aparece 4 veces. Fundamentalmente para él: Cristo es el que murió y resucitó por nosotros, nuestro actual vivir. En este sentir influye su próximo martirio, en el que quiere ser imitador de la pasión de su Dios: padecer juntamente con El y así alcanzar la vida en plenitud. Injertado su sacrificio del martirio en la pasión de Cristo, tiene poder de rescate por otros. Ignacio expresa su deseo de martirio con terminología explícitamente eucarística. Ignacio está, pues, centrado en la pasión-resurrección de Cristo, la que vivencia como algo actual para la construcción de la Iglesia, para reanimar a los cristianos (sangre de Dios), etc.

Ignacio, quien combate fuertemente a los docetas, afirma conjuntamente la verdad de la carne y de la divinidad de nuestro único médico Jesucristo. También habla del Dios aparecido en forma humana. Aplica a Cristo varias veces el término "Dios" (con y sin artículo). Jesucristo es la unión de carne y espíritu, gracias a la cual puede comunicarnos la vida. Esta unión corresponde a una gran concepción unitaria de Ignacio.

Cristo sale del Padre y vuelve a El. A través de Cristo se revela el único Dios. En todo agradó al que lo envió. Una vez vuelto al Padre, se manifiesta más. Hay una unidad sinfónica, vertical, que abarca desde el cristiano hasta el Padre pasando por la Iglesia y por Cristo. El es la puerta del Padre, por la que entran los patriarcas, los profetas, los apóstoles y la Iglesia hacia la unidad de Dios.

El cristiano es miembro del cuerpo de Cristo. Cristo habita en él y ama y exhorta a través de él. Cristo es como la nueva levadura, la sal que nos preserva en la vida, etc. A Cristo se dirige también la súplica y la acción de gracias. El es el que cultiva la plantación del Padre. El cristiano tiene que obrar siempre en y según Jesucristo. Es discípulo e imitador de El, quien es nuestro único maestro. Es tal la impronta de Cristo en el cristiano que, cuando éste obra en Cristo, aun lo carnal es espiritual.

Ignacio, que destaca mucho a Cristo como nuestro vivir actual, no se preocupa tanto de Cristo como redentor del pecado anterior a esa vida cristiana. Pero sí quiere defender esa vida que actualmente tenemos. Y si alguno cae, Jesucristo tiene poder de perdonar, etc. Centrado en la escatología comenzada, menos habla de la futura, salvo del martirio inminente. Espera la parusía de Cristo, que por nosotros se hizo visible y pasible. Lo importante es ser encontrado en Cristo para el vivir verdadero. La resurrección del cristiano es hacia Cristo, nuestra esperanza. Cristo ya resucitó a los profetas en su descenso al infierno.

La Iglesia aparece muy conectada con Cristo y con su pasión. Este cuerpo es engendrado especialmente en su pasión y convocado por su resurrección. De paso, Ignacio dice que la cabeza no puede ser engendrada (nacer) aparte, sin los miembros. Cristo es el que insufla la vida a la Iglesia, a quien ama como a esposa. Donde está Jesucristo (contrapuesto al obispo y a la comunidad local), ahí está la Iglesia universal (católica). Ignacio está muy centrado en la vida comunitaria y eucarística. La eucaristía es la carne y sangre de Cristo, presencia de la Pasión, remedio de inmortalidad, vivificante y muy relacionada con la unidad. La comunidad ignaciana vive como de

espaldas al mundo y envuelta en un hálito místico-cultural con un dejo de atemporalidad. Jesucristo, y su relación con el Padre es signo de unidad. Así, debemos someternos a la jerarquía terrestre, como Cristo al Padre. Jesucristo es el Sumo Sacerdote a quien se le han confiado los secretos de Dios. Aún los seres celestiales tendrán juicio condenatorio, si no creen en su sangre.

Pocos hechos de la vida de Jesús son aludidos, a excepción de su muerte y resurrección. Su nacimiento va acompañado de una conmoción de los cielos por el comienzo del aniquilamiento de la muerte. Ignacio apenas alude a la creación y a la kénosis. La temática del pecado previo y de la redención correspondiente no cala muy hondo en él. Su insistencia está en la pasión-resurrección, fuente de nuestro vivir actual (escatología comenzada). Ignacio es un autor de un cristocentrismo acentuado. El Cristo de Ignacio es uno solo, carnal y espiritual, hijo y revelador del Padre, que por nosotros murió y resucitó, nuestro vivir. Es la cabeza del cuerpo de la Iglesia; piedra angular de la jerárquica unidad de Dios. Es el Cristo del culto eucarístico y de la configuración del martirio. Sobre todo lo anterior, cf. S. Zañartu, Aproximaciones a la cristología de Ignacio de Antioquía, Teología y Vida 21(1980) 115-125, etc.

13.2. El triunfo del Salvador celestial. La soteriología mítica-cosmológica alrededor del 150. Esta concepción aparece en los apócrifos cristianos y en los apologistas griegos, todavía dominados por las categorías mitológicas y cosmológicas de la apocalíptica judía, pero que ya penetran en un cristianismo de cultura griega. El ambiente es pesimista y fatalista; el mundo es gobernado por potencias adversas y el hombre anhela la salvación. Se respira una atmósfera dualista. En la nueva religiosidad domina el secreto, lo irracional, la trascendencia de lo divino. Existe en muchos cierto rigorismo. Distinguen entre el cristianismo como reino del Logos y el paganismo como el reino de Satanás. Se plantea el problema del origen del mal y de en qué sentido el demonio es Señor del hombre. Los apologistas se ven confrontados a la demonología que dominaba en el ambiente. Explican la persecución de los cristianos por las actividades subversivas de los demonios (creaturas de Dios, caídas). Y los ídolos son demonios.

Cristo preexiste y es enviado a liberarnos: revela y nos libera de la muerte y de los Poderes enemigos. Su descenso es oculto y en su ascensión triunfal es entronizado como salvador. El descenso a los infiernos implica la victoria sobre el dragón; también se refiere, de alguna forma, a la universalidad de la salvación y a la necesidad del anuncio de Cristo o del bautismo. La cruz cósmica acompaña a la victoria.

Hay una lucha entre Cristo y los demonios, que se prolonga en la Iglesia (ataques a ella y exorcismos de parte de ella) hasta la parusía. La victoria sobre el demonio implica la victoria sobre la muerte. Esta victoria de Cristo no se funda sólo en la muerte y resurrección, sino que abarca todos los misterios de su vida, incluidos su obrar en la Iglesia y la parusía. Según Justino, Cristo triunfa sobre el demonio por su dynamis (fuerza). Justino atribuye el despliegue de este poder al Logos y no al hombre Jesús. El Logos siempre estaba presente, pero al final se hizo carne.

Ya en el N.T. la salvación es indicada como una liberación (como de esclavos o prisioneros de guerra) respecto al demonio: se paga un precio (sacrificio de expiación de Cristo). Según 1Co 2,8 los Poderes no se dieron cuenta que crucificaban al Señor de la gloria. Esto se va a desarrollar en el marco del dualismo y de la demonología del siglo II. El desconocimiento por parte del demonio se convierte en engaño. La muerte al tragar al Salvador no lo puede retener y tiene que devolver a todos los prisioneros. Estas imágenes quieren expresar que Cristo es el más fuerte y que obtiene su victoria por su muerte del todo libre. Y la victoria de Cristo es justa. Orígenes desarrolla mucho este tema, que será continuado después por varios otros, p.e.: el abuso de poder de parte del demonio. Al matar, sin saberlo, a un inocente (desconocía su nacimiento virginal), el demonio perdió todo derecho. Estas son más bien popularizaciones del tema principal de la victoria de Cristo.

13.3. La salvación ('salus') de la carne en la polémica antignóstica de Ireneo (obispo alrededor del 178) y Tertuliano (+ después del 220). Según el gnosticismo, la salvación se alcanza por el conocimiento (gnosis) y des-mundanizándose, abandonando la carne, que es incapaz de salvación. Ireneo y Tertuliano insistirán en la resurrección de la carne (de los muertos).

Según Ireneo, hay una unidad entre el Dios creador y el salvador, entre la naturaleza material y el hombre espiritual. El único Dios conduce al único género humano desde la creación hasta la plenitud. La recapitulación en Cristo es el núcleo de la soteriología de Ireneo. Esta tiene tres ideas dominantes: 1) El hombre es hecho a imagen y semejanza de Dios; 2) la plenitud del hombre se alcanza por la semejanza con el Dios inmortal, la que se funda en la visión de Dios; 3) la encarnación de Cristo es el camino necesario para esa salvación. Mediante el Verbo, Dios formó al hombre a su imagen, y mediante el Espíritu puso en él el fundamento de la semejanza y de la capacitación para la perfección. Esta perfección sólo se alcanza cuando el hombre se ha acostumbrado a llevar a Dios y ha llegado a ser un hombre espiritual. En la encarnación no sólo está la fuente del conocimiento de Dios y el modelo que conduce a la inmortalidad, sino que también ahí se revela lo que es el hombre (imagen de Dios), se sella su semejanza.

Pero el pecado de Adán, que conduce a todos los hombres a la muerte, perturba el plan de Dios. Entonces la encarnación toma además un sentido de restauración, de salvación. Sólo un hombre-Dios, mediador, podía realizar nuestra redención. La salvación se alcanza en la historia. No es una vuelta al paraíso, sino un crecimiento desde la madurez infantil de Adán hasta la edad plena de la filiación de Dios. La economía de Dios está centrada en la encarnación. El desarrollo de la recapitulación en Cristo incluye también el reinado milenarista de Cristo después de la primera resurrección.

Tertuliano, en parte, depende de Ireneo o de tradición parecida. La salvación de la carne para él es central. La creación y la salvación del hombre se encuentran en estrecha relación en el plan de salvación. La creación está dirigida al hombre, quien es imagen de Cristo. El hombre, con el soplo vital en el Espíritu Santo, recibe la semejanza con Dios. La creación apunta hacia la encarnación del Verbo. El hombre, creado a imagen de Dios, debía también resucitar en Cristo para gloria de Dios.

El pecado no era presupuesto necesario para la encarnación. Tertuliano destaca más el pecado, con el que el hombre contraría el plan de Dios. Atribuye un mayor significado a la muerte y resurrección de Cristo. Distingue en Cristo la substancia humana, que sufre, de la divina. La voluntad de Cristo era obediente a la voluntad del Padre. La muerte de Cristo opaca un poco el rol de la resurrección.

Cristo es mediador de la salvación eterna a través de su encarnación. Yendo más allá de Ireneo, Tertuliano retrotrae el sacramento de salvación hasta antes de la creación. La encarnación no es sólo la condición indispensable para la salvación de la carne, sino también es el término de la vida divina. Tertuliano muestra la importancia de la salvación para el alma humana; destaca el mérito. Cristo asumió cuerpo y alma, para que el cuerpo y el alma alcanzaran la salvación. Solamente el Hijo de Dios podía con su muerte salvarnos de la muerte. En relación a la historia de salvación, para Tertuliano se trata menos de una maduración del hombre hacia la plenitud que de una restauración de la integridad perdida en el pecado. Dada su mentalidad latina, encontramos en él la terminología que posteriormente servirá para describir la obra de Cristo como satisfacción y mérito. La salvación del hombre no está fundada en la naturaleza sino en la libertad del hombre.

13.4. La salvación en la gnosis cristiana: Clemente de Alejandría (+ antes del 215) y Orígenes (+ 253/254). Se da una mayor inculturación en el helenismo. Quizás la encarnación y la resurrección de los muertos estén menos destacadas en relación a los autores anteriores. Reconocen la necesidad moral de la redención y la total libertad humana. Están más abiertos a la exégesis espiritual y a las relaciones cosmológicas: igualmente están más abiertos a la purificación y a la ascensión del alma a

la visión de Dios, lo que era importante para la gnosis. Precisan las relaciones entre el Dios monoteísta y Cristo, entre la creación y redención; examinan por qué la creación de Dios necesita de redención, por qué Cristo vino tan tarde, con qué tradición antigua se relaciona el cristianismo.

13.4.1. La mediación del Logos. La respuesta a las inquietudes de la época es la cristología del Logos. El apologista Justino (+ alrededor del 165) ya había asumido el concepto pagano de Logos. Según él, el Verbo (Logos) es el segundo Dios, la fuerza con que Dios hizo el mundo y lo conduce permanentemente; es la sabiduría con la que Dios se comunica al hombre. El Verbo siempre estuvo presente en la historia y también entre los sabios griegos.

Para Orígenes, el Logos es el mediador en el tránsito de lo uno a lo múltiple. El Hijo, como imagen del Padre, es Sabiduría y Palabra (Verbo). En relación al Padre, cuyo conocimiento presenta, es la Sabiduría. En relación al mundo, es la Palabra, comunicación de lo que ve en el Padre. Mediante El fue hecho el mundo y El garantiza, como alma del mundo, su racionalidad y orden. Así funda la salvación, que consiste en la conservación del mundo. A esto también contribuye su encarnación.

La mediación del Logos abarca toda la historia de la humanidad. Es la Providencia del A.T. En la plenitud de los tiempos se hizo hombre para liberar a los hombres de los demonios, para restablecer la ley y para dar un ejemplo de vida virtuosa. Su mediación continúa ahora. En la comunidad, el Hijo proporciona los favores del Padre y le presenta a Este las oraciones de los creyentes. Conduce al alma a aquel conocimiento, en el que los cristianos se hacen hijos de Dios. Su mediación se extiende también a los ángeles y poderes. Va uniendo todo consigo mismo, sin forzar. Cuando esto esté acabado, El mismo, como cabeza de la Iglesia, se someterá al Padre y Dios será todo en todo.

El principio de la mediación también se aplica al alma de Jesús. El Logos espiritual no se podía unir directamente con el cuerpo sino a través del alma. El alma de Cristo, por su unión con el Verbo, no cayó como las otras almas preexistentes. El alma de Jesús es modelo para toda unión con el Verbo. Se anuncia el principio: lo que no es asumido no es sanado.

13.4.2. El misterio del Logos. Esta mediación del Logos en la creación y en la historia significa revelación de Dios (comunicación salutífera de la verdad, introducción al ascenso a la visión eterna de Dios). Estos dos autores, igual que Ireneo y los apologistas, ven en la actividad reveladora la fuente de la salvación. Según Orígenes, el Logos, por su situación de mediador, es del todo revelación. Todas las cosas son imágenes, símbolos, reflejos, "misterios" del Logos. También son misterios (que a la vez lo ocultan y lo revelan) todos los acontecimientos en que el Logos penetra en la historia, especialmente su encarnación. La misma Escritura es un único gran misterio del Logos. La apertura del hombre a Dios, aunque perturbada por el pecado, está en que el hombre es imagen del Logos.

13.4.3 La educación a través del Logos. Para Clemente y Orígenes se trata, ante todo, de la educación del alma humana por el Logos. Así asciende a la perfección el hombre espiritual, gracias a la fe y al bautismo, en una continua purificación. La gnosis es alcanzable en esta vida. El Logos conduce y espolea al hombre a imitar su vida de salvador. En Orígenes encontramos la idea de la forma múltiple del Logos (Hijo de Dios, Sabiduría, etc.). Estas formas revelan la plenitud del Logos y permiten la subida al Padre.

Aunque estos alejandrinos tengan una visión más individualista que la de Ireneo, no pierden el interés por el panorama universalista de la pedagogía divina. La presencia del Logos en la historia de Israel y de los griegos es caracterizada por Clemente como pedagogía. Según Orígenes, después de la caída de los seres espirituales, Dios hizo el mundo mediante el Verbo para, con ayuda del mismo Verbo, volver a traer a la unidad primitiva a toda la creación racional, no excluidos los demonios (?).

13.4.4. La kénosis del Logos. Estos autores no reducen la salvación al conocimiento comunicado por el Logos. La presencia del Logos alcanza su punto culminante en la encarnación; desde ella reciben su sentido final todas las otras teofanías. No se saltan los temas tradicionales de la victoria y la

muerte sacrificial de Cristo. Según Orígenes, la kénosis alcanza su punto culminante en la muerte de Jesús, donde Este asume el pecado del mundo. Ahí comienza el gran cambio de la resurrección, que Cristo hará culminar en el gran día, para toda la Iglesia. Cristo Sumo Sacerdote sobrepasó a todos los sacerdotes, y en su muerte a todos los sacrificios. Con su poder venció a la muerte y, siendo del todo sin pecado, superó de raíz a éste.

Orígenes explica la resurrección como purificación y espiritualización de la naturaleza humana de Jesús. Esta tuvo tres pasos: descendimiento al infierno (paraíso) para liberar a los justos, las apariciones a los discípulos para introducirlos a la verdad plena, y el ascenso al cielo como glorificación de toda la humanidad. Al mismo tiempo presenta la resurrección como el comienzo de la mediación que el Cristo glorificado realiza en la Iglesia, en la Parusía y aún después de someter todas las cosas, en el reino de Dios.

A la línea de la kénosis pertenece el tema de Jesús como único maestro. De alguna forma sus enseñanzas incluyen su autoridad divina; la temática del ejemplo, en cambio, -prescindiendo de la imitación del Logos- siempre presupone la encarnación. Orígenes habla más de la imitación del alma de Cristo; de las actitudes. Pero también habla de la humanidad de Jesús como modelo de la subida al Padre.

Esta soteriología del Logos, en que la salvación aparece como verdadera sabiduría (Apologistas), como verdadero conocimiento del Hijo de Dios (Ireneo) y sobre todo como verdadera gnosis (Clemente y Orígenes), tiene la característica siguiente: expresa el evangelio de Cristo Salvador de una manera acomodada a la mentalidad griega intelectualista (resalta sobre todo el origen divino de la salvación), da gran importancia a los aspectos antropológicos, y más precisamente individuales, de la salvación, presentando al Verbo o al alma de Jesús como modelo de libertad y como prototipo de la semejanza con Dios. Por el contrario, la existencia histórica de Jesús, su actividad de enseñanza, su pasión, muerte y resurrección, más bien decrecen en importancia. Atanasio y Agustín integrarán mejor los diversos aspectos.

13.5. La soteriología latina en torno al 250: Cipriano.

Cipriano, ante nuevas circunstancias, presenta una eclesiología del obispo. El obispo es el mediador, el que administra los 'instituta salutaria'. Fuera de la Iglesia no hay salvación. Cipriano inculca una piedad penitencial. El martirio es superior al bautismo. Como buen latino, tiene preferencia por lo moral. Mantener la santidad del bautismo; vivir como hijo de Dios. Las expresiones como satisfacción (satisfacer a Dios, etc.) muestran que el hombre algo debe hacer para alcanzar la salvación. Cipriano dió una importancia decisiva a la contribución del hombre a su salvación. Por una lado, el pecado, en sentido jurídico, es connotado como crimen, y la penitencia como pena. Por otra parte, las buenas obras, como ayuno, oraciones, limosnas, son caracterizadas como obras justas, con las que el cristiano, por así decirlo, paga la gracia divina y salda la deuda del pecado. El cristiano puede merecer no sólo para sí sino también para otros. Pero, en último término, la misericordia divina depende de Dios. Con todo, igual que Tertuliano, aplica muy poco este lenguaje a la obra salvadora de Cristo.

13.5.1. En la órbita de la concepción romana de la 'salus'. En la concepción romana, el bienestar de los ciudadanos era asegurado por el bienestar del César, que encarnaba al Estado. El concepto de 'salus' estaba conectado con seguridad, paz, concordia, piedad. La cristianización consistirá en hablar de 'salus' eterna. Cipriano aplica este lenguaje también a Cristo, aunque apenas usa el vocablo 'salvador'.

13.5.2. La actividad salvadora de Cristo. Dios nos regala la salvación en Cristo. La función salvadora de Cristo se sintetiza en tres aspectos: Cristo vino para ser maestro y modelo; en la Parusía vendrá para el juicio; entre ambas venidas ejercita su presencia salvadora en la Iglesia. Ser maestro también es ser legislador; es el jefe de la milicia cristiana. Más importante que el magisterio

es el ejemplo de Cristo. Toda la vida es seguimiento de Cristo. En el mismo ejemplo de Cristo se fundamenta la fuerza para que lo imitemos. Cristo no era un simple ejemplo, sino que, en raíz, era una anticipación de toda la vida cristiana. Nadie llevará la imagen del hombre celeste, si ahora no lleva la imagen de Cristo. La resurrección de Cristo es comienzo y garantía de la nuestra. El cristiano también debe alegrarse, con confianza inquebrantable, del encuentro final con el Señor.

La acción salvadora de Dios no está concluida. Sigue sucediendo en el bautismo, en las buenas obras, en la penitencia de los pecadores, en el dolor de los cristianos. Sólo el Señor puede perdonar nuestros pecados. El es nuestro intercesor con el Padre.

Hasta ahora, la soteriología de Cipriano es la que más presupone que Cristo está presente en la única Iglesia, y la que más cuenta con la contribución del cristiano. Igualmente es la que más manifiesta el espíritu romano. Se trata de la salvación ('salus') del género humano, la que tiene su fuente en la clemencia del único Señor verdadero del mundo y es la coronación de todos los que mantienen la fidelidad a Cristo en la milicia cristiana.

13.6. La soteriología de un retórico latino: Lactancio (época de Diocleciano y Constantino).

Lactancio tiene influencia de Cicerón en su filosofía religiosa. La vida humana, para la que fue hecho el mundo, se desarrolla en los siguientes pasos: en el reconocimiento de Dios, en el que consiste la verdadera verdad; en la verdadera religión, que significa justicia; en la inmortalidad, en la que el hombre para siempre está al servicio de Dios. En la ignorancia de Dios están fundamentalmente los pecados, de los que el hombre necesita ser liberado y sanado. Dios, más bien le ha regalado al hombre el conocimiento de la verdad para conducirlo a la inmortalidad. Dios comunica la verdad en Cristo. La sabiduría es de tipo práctico para la vida. La correcta actitud frente a Dios incluye también el amor a los otros hombres; y esta vida cristiana significa un culto sacrificial.

Hay una vida eterna que es corona y premio de esta vida terrena. La vida en el cielo se caracteriza por ser imperecedera e inmortal, y por el servicio de Dios. Dios creó el principio del bien y del mal, por eso no se alcanza el descanso en el mundo y en el hombre. Hay lucha, en la que el hombre ejercita la virtud. El cristiano es llamado a prestar servicio de soldado a Dios, su general y emperador. Lactancio no presenta al Espíritu como persona. Acentúa a Dios como fuente de la salvación, siendo Cristo, ante todo, un mediador. La encarnación constituye el punto central de la historia de salvación. Dios aparece en carne como mediador entre Dios y el hombre. Dios se sirvió de Cristo para la creación; en la historia aparece como enviado celeste, como maestro de sabiduría, como fuente de verdad, como fundador de la verdadera religión. Lactancio destaca su dignidad divina.

13.6.1. Rasgos fundamentales de la soteriología de Lactancio. Cristo es el que vino para revelar a Dios y su plan de salvación. Cristo debió también enseñar a través de sus acciones, porque para un romano no se puede separar la verdadera enseñanza del ejemplo. Pero esto no agota su soteriología.

Maestro de justicia. El hombre vive en un estado de tinieblas, causado por el pecado, en último término enraizado en su constitución corporal, y del que no se puede liberar por su propia fuerza. Por eso envió Dios a su Hijo para que iluminara al hombre y lo convirtiera a la verdadera religión. A este propósito, Lactancio llama a Cristo doctor de justicia. Trae a los hombres una nueva ley; organiza una nueva religión. Lactancio acentúa el aspecto institucional del envío de Cristo. Con todo, destaca más ahí el elemento religioso. Cristo no vino sólo para instituir este templo de Dios, glorioso y eterno, sino también como verdadero sacerdote para conducir a los hombres al verdadero y único culto de Dios.

Guía de la verdad. El ejemplo acompaña a la enseñanza. Solamente como hombre podía Cristo, a través de sus actos, obligar a la obediencia de sus mandamientos; solamente como hombre podía dar

un ejemplo de constancia en la virtud hasta la muerte. Se entregó libremente a la cruz, donde vivió, ejemplarmente para nosotros, la virtud plena.

Vencedor de la muerte. La muerte de Cristo no es sólo una confirmación de su enseñanza. Por aquí y por allá aparecen temas soteriológicos más generales. Así mira la humillación de la cruz como motivo de esperanza para los humillados. La exaltación de Cristo es promesa de salvación universal. Cristo es el sacrificio puro ofrecido por la salvación de los hombres. Los testimonios sobre el Sumo Sacerdote no se relacionan a la cruz sino al culto en la Iglesia o en el cielo.

La inmortalidad, a la que Lactancio da tanta importancia, se funda en la encarnación del Hijo de Dios, no sólo en el sentido de la fundación de la verdadera religión sino también en el sentido de una victoria sobre la muerte y sobre los poderes del infierno. Lactancio no se interesa especialmente en el tema tradicional de la victoria sobre los demonios, causantes de la idolatría e inmoralidad. Pero la instauración del reino de los mil años, en la segunda venida de Cristo (esta vez en majestad) es un aspecto especial de su victoria. Este tiempo milenarista de paz y de justicia hay que entenderlo desde la perspectiva del cristianismo de la época que esperaba una pronta y segura victoria. La parusía es la última acción salvífica de Cristo. El restablecimiento definitivo de la vida, al final de los mil años, es una acción de Dios y no de Cristo. Es renovación del mundo y transformación de los justos para una vida inmortal, en la que junto con los ángeles sirven en el reino de Dios.

Dios y hombre. Maestro de justicia, guía de la verdad, vencedor de la muerte, presuponen la encarnación. Se necesitaba un mediador Dios-hombre. Si fuera solamente Dios no habría podido dar ejemplo; si fuera solamente hombre no habría podido anunciar con autoridad la justicia. El encarnado debía procurar a la carne aquella virtud perfecta y victoriosa, que será coronada con la inmortalidad. Lactancio destaca la encarnación como ejemplo.

Lactancio, siguiendo a Cipriano, toma la concepción romana de "salus". Cristo es salvador. Fuera de la Iglesia no hay salvación. Tiene el pragmatismo romano de que no hay enseñanza sin ejemplo. Por otra parte, se interesa menos que Cipriano en la presencia salvadora de Cristo en la Iglesia. En general, Lactancio está en la línea de la tradición apologética, que presenta a Cristo como revelador de la verdad salvadora. Pero, influenciado por la retórica romana, fundamenta la expresión de la sabiduría, en una verdadera religión. Conserva algunas antiguas tradiciones, especialmente judeocristianas, pero las contextúa en forma latina. Lo más original de él es que, en base a su concepción romana de justicia y virtud, sintetiza su soteriología en el Dios-hombre, como principio de justicia y de virtud.

13.7. El cambio del Concilio de Nicea (325).

13.7.1. Una nueva cristología. Se supera la cristología cosmológica del Logos. La controversia arriana fue justamente, en gran parte, en torno a la herencia de Orígenes, quien, influido por el Platonismo Medio, había colocado al Logos como mediador entre Dios y el mundo. Conforme a eso, el Logos aparece como principio cósmico, como lugar de las ideas y como fuerza que mantiene al mundo. El lugar sobresaliente del ser de Dios es reforzado por la teología negativa. En contraposición al Logos, Dios es el sin principio, el invisible. Pero en Orígenes, por su contexto, no había tanto peligro de que el Logos fuera sacado fuera de la esfera divina. En torno al 300 los teólogos sienten la necesidad de tratar de las relaciones entre el Padre y el Hijo, sin tomar en cuenta el rol creador y salvador del Logos. Además la teología origenista es interpelada por la asiática, que siempre había acentuado la unidad de Dios y no estaba satisfecha con las especulaciones trinitarias cosmológicas de los origenistas. A todo esto responde Arrio, quien se vuelve a apoyar en el Platonismo Medio, exagerando. El concilio de Nicea responde, a su vez, poniendo al Logos claramente del lado de Dios. Ya no será más posible esclarecer las relaciones entre Padre e Hijo, solamente en referencia a la creación y conservación del mundo. Dado que el Hijo era un Dios

inmutable como el Padre, había que repensar de nuevo la relación del Dios Hijo al hombre asumido y a la salvación.

Basándose en Nicea, era fácil contemplar la relación entre Padre e Hijo, prescindiendo de la función soteriológica. De aquí se llegará a una distinción entre teología y economía, que correrá un día el peligro de separar ambos ámbitos. Detrás del consubstancial está la idea de engendrar. Este lleva a desarrollar el concepto del doble nacimiento de Cristo, al problema de cómo es una persona, al uso de conceptos trinitarios en cristología. Muchos teólogos del tiempo de Nicea, en el esquema Logos-carne, creyeron que el Verbo reemplazaba el alma de Cristo y descuidaron a ésta. Y cuando después se defiende el alma de Cristo, no se tomará muy en serio la vida interior de Jesús.

13.7.2. Una nueva imagen de Cristo. Eusebio de Cesarea (+339), teólogo de Constantino, fue el primero en desarrollar una teología de la historia, que puede llamarse una soteriología política. El Logos es el prototipo y el emperador es la imagen. Así como el Salvador somete el reino de arriba al Padre, así el emperador, el amigo de Dios, prepara a sus sujetos para el reino del Hijo. El Verbo combate los enemigos invisibles; el emperador, por el contrario, los enemigos visibles de la verdad: los paganos y herejes. El Verbo siembra la verdad salvadora en los corazones de los creyentes; el emperador promulga las leyes de la piedad y de la justicia. El Verbo abre las puertas del cielo; el emperador, por su parte, lleva a las muchedumbres a las basílicas, para que todos los gobernados por él alcancen ahí la salvación. En breve, el universo, que es "lógico", es conservado en la salvación por el Verbo y por su imagen en la tierra, el emperador.

Esta cristología política tuvo gran éxito en el s.IV, p.e. Cirilo de Jerusalén (+386) y Ambrosio de Milán (+397). Nos hace entender por qué, justamente en esa época, Cristo es mirado como emperador y rey de la gloria. En este clima se produce como un intercambio de títulos entre el emperador y Cristo. Así se aplican a Cristo "rey del mundo", "rey magno", etc. ; o se reaplican "Señor", "Salvador", etc. La imagen de Cristo, aún más que por los títulos, está influenciada por la concepción de la "salus romana". El emperador, por el que se reza desde antiguo, en cuanto sea piadoso, obtiene la salvación para sí y para el imperio. Los autores cristianos subrayan el universalismo de la salvación traída por Cristo. Esta forma de expresión política se manifiesta también en el arte y en la liturgia.

Según Eusebio, en el cambio constantiniano se ve la victoria de Cristo. Esta victoria se consolida en el imperio cristiano, bajo el emperador, imagen y representante de Cristo, y culminará cuando Cristo vuelva y someta todo al Padre. Así se muestra a Cristo como verdadero emperador, como soberano triunfante, como Rey de la Gloria. Hay un triunfalismo cristiano. A Ambrosio, Agustín y León les gusta usar, en referencia al camino de la cruz o a la ascensión, el vocabulario correspondiente a una entrada triunfal. La cruz aparece como invicta; es venerada.

Esta imagen eclesial-imperial de Cristo refuerza la tendencia de la cristología antiarriana a ver sencillamente a Dios en Cristo; igualmente da a la antigua convicción del Cristo presente en la Iglesia una forma nueva.

13.8. La soteriología antiarriana de Atanasio e Hilario. Ambos obispos se preocupan no sólo de defender la fe, sino también de por qué Dios se hace hombre.

13.8.1. La encarnación divinizante según Atanasio (+373)

13.8.1.A. El Verbo hecho hombre es el centro de la fe cristiana. Lo llama Señor y salvador, para destacar al Verbo como creador y recreador del hombre. Centrado en la salvación en la encarnación. Tomando en serio a Nicea, supera, en buena medida, la cristología cósmica-soteriológica anterior. Ya no se trata de esclarecer el tránsito de lo múltiple a lo uno por la mediación del Verbo. El interés está más bien por entero en la divinidad del Verbo, que verdaderamente se hizo hombre para redimir a los hombres pecadores. Desenvuelve la regla canónica dividiendo los dichos humanos y divinos sobre Cristo. También la intuición cristológica domina la enseñanza ascética de Atanasio,

especialmente en la Vida de Antonio. El monje es un instrumento de Cristo con el que éste continúa su obra de triunfar sobre la muerte y el demonio. En los escritos antiarrianos se profundiza el intercambio que se realiza entre Dios y el hombre. Los escritos tardíos acentúan, en torno a la divinidad del Espíritu, no sólo los aspectos eclesiológicos de éste sino también su función salvadora. Es Cristo que lleva a término su obra salvadora en el Espíritu, que El envía.

13.8.1.B. La encarnación del Verbo como comienzo de la divinización. Atanasio también toma una serie de temas de la tradición: la muerte de Jesús como rescate, el sacrificio expiatorio por muchos, la victoria de la cruz, el triunfo sobre el diablo, la preparación del camino al cielo, la paz cristiana en la que tanto la monarquía como el monoteísmo se imponen. Pero su soteriología se puede sintetizar en la antítesis: encarnación-divinización. La divinización del hombre, por la que el Verbo se hizo carne, engloba: la victoria sobre la muerte, la restauración de la incorruptibilidad y la restitución del conocimiento de Dios, es decir la restauración de la imagen y de la filiación. Con el pecado, el hombre se había vuelto a lo sensible; se había alejado del Verbo y había caído en lo perecedero. El hombre no se podía liberar a sí mismo. Pero la bondad de Dios decretó la encarnación para una salvación definitiva. Gracias a la encarnación, el hombre, que se había vuelto hacia afuera, fue capacitado para aun encontrar al Verbo hecho hombre en el estado de extraversión. Ciertamente el hombre todavía muere. Pero su caducidad nunca más le impedirá unirse con el Verbo y así ser divinizado hasta en lo más íntimo de su ser.

La situación del hombre ha llegado a ser de tal forma mejor que se puede hablar de una nueva creación. La vida divina ya no está únicamente garantizada por la unión del espíritu humano con el Logos, sino también por su presencia en un cuerpo humano. Atanasio va más allá de Ireneo: la asimilación con Dios no es simplemente el término de un largo proceso, sino propiamente una nueva creación, que sin pecado no se hubiera realizado. El conocimiento de Dios que lleva a la unión con el Logos y a la asimilación con el Dios inmortal, tiene su comienzo en la fe.

La divinización del hombre se realiza en el Espíritu Santo. Como Verbo, envía Cristo los dones del Padre, y como hombre los recibe para los hombres. En esta comunicación del Espíritu por el Señor glorificado se fundamenta, por lo demás, también la Iglesia como cuerpo de Cristo.

13.8.1.C. La base cristológica de la soteriología de Atanasio. Esta soteriología de la divinización en base a la encarnación del Verbo y al envío del Espíritu, descansa en dos pilares: la fe en la verdadera divinidad del Verbo y la fe en la encarnación. Con todo, Atanasio no formula explícitamente la doble consubstancialidad del Verbo encarnado, pero la presupone. Sin embargo, en la consubstancialidad con nosotros no valoriza el incluir el alma humana. El Verbo debía ser creador del alma humana para poder ser su redentor. Para redimirla volviendo a conducirla a las cosas espirituales, era necesario que se hiciera hombre. Por otro lado, sólo la presencia de Dios en la carne podía garantizar la abolición definitiva de la muerte, porque la incorruptibilidad del Verbo penetra la corruptibilidad del hombre. Cristo vencía a la muerte con su muerte. En esta implícita diferencia entre lo divino y lo humano en Cristo, Atanasio no tenía ninguna dificultad para garantizar la unidad de Cristo: el Verbo era el sujeto de todos los dichos soteriológicos. Pero, en su esquema Logos-carne, esto no es más aclarado.

13.8.2. La encarnación glorificante según S. Hilario (+367). Mientras Atanasio desarrollaba la soteriología de Ireneo en relación con la ortodoxia nicena, Hilario presenta la enseñanza latina de la salvación de la carne en el mismo marco de Nicea. Como intermediario entre Oriente y Occidente, tiene en su centro la glorificación del hombre.

13.8.2.A. La gloria de Dios. El tema bíblico de la gloria de Dios es dominante. En ella participa el Hijo desde toda la eternidad. En muchos textos antiarrianos, el Hijo tiene la misma gloria que el Padre; en otros pocos, se distingue entre el padre de la claridad y el esplendor de la gloria. La gloria divina procede del Padre, única fuente de la luz y es participada hacia afuera a través del Hijo, reflejo de su luz: en las teofanías del A.T.; en la encarnación, cuyo punto culminante es la

transfiguración; en la glorificación de la resurrección; y, finalmente, en la última aparición de Dios, en la que el Hijo revelará totalmente a los santos la gloria divina.

13.8.2.B. La gloria divina, destino del hombre. El destino del hombre está en primer plano. En conexión con los relatos de la creación, Hilario distingue entre el hombre interior, hecho a imagen de Dios, y el hombre exterior formado de la tierra. La dignidad propia del hombre, que solamente se refiere al alma, consiste en ser imagen. Al menos donde Hilario sigue a Orígenes, ve el cuerpo como condición para que el alma exista en la miseria de este mundo. El cuerpo necesita ser transformado para la vida eterna. Desde la bajeza, debilidad, corrupción, desde el cuerpo de muerte, éste debe alcanzar la gloria, en la que posee la vida eterna y la inmortalidad de Dios.

13.8.2.C. La ascunción de la carne, comienzo de la glorificación. Hilario enseña claramente las dos naturalezas de Cristo, quien es un verdadero hombre con cuerpo y alma. Con todo, habla de un cuerpo celeste de Cristo, que no siempre coordina bien con la pasión del Señor. En el abajamiento del Hijo, Este no dejó de ser Dios; más bien el hombre fue conducido hacia Dios. Sólo circunstancialmente Cristo se reveló en su vida como esplendor de la gloria: en los milagros y especialmente en la transfiguración. Hay tres estadios en la existencia de Cristo: nacido del Padre, nacido de María, vuelto a la gloria. La glorificación, comenzada en el nacimiento de la resurrección, sólo será concluída cuando Cristo someta todo al Padre. La encarnación es solamente el comienzo de la ascunción de la carne, que termina en la glorificación de la resurrección y definitivamente al fin de los tiempos. El Hijo, que al tomar la forma de siervo se humilló hasta desistir del esplendor de la gloria, mereció ser trasladado de nuevo a la gloria de Dios. Por lo demás, en esta presentación de la

13.9.1. La encarnación, comienzo de una economía no terminada.

13.9.1.A. La economía de salvación. La encarnación es el aspecto central de la soteriología. Se preocupa de la protología y de la escatología. La intención de Dios en la salvación es volver a restablecer el comienzo. Para el hombre significa no solamente la purificación de su naturaleza de todo lo malo, en el sometimiento a Dios y renovación de la imagen, sino también vuelta a la unidad primitiva. Reconciliación del hombre con Dios y entre ellos; comunidad con los ángeles. En cuanto la salvación es un asemejarse a Dios, el proceso no tiene fin.

13.9.1.B. El rol de la encarnación de Dios. En cuanto Gregorio ve la salvación escatológica en la totalidad de los restaurados según la imagen de Dios, no se puede considerar la encarnación como principio propio de la salvación. La causa de la unión definitiva es la común visión de la divina belleza. La encarnación es sólo el presupuesto necesario, el camino en cuanto restablecimiento de la virtud, en cuanto superación del mal. Pero Cristo no es solamente el que abre el camino, sino el comienzo de un movimiento que lleva a toda la humanidad hacia Dios. También la encarnación es el gozne de la historia (punto máximo del mal y resurrección del bien). Gregorio ve en la encarnación una curación potencial del género humano y un fundamento de la Iglesia. Es como una unión a Dios en germen. La fuerza de Dios comienza a comunicarse a los hombres desde la humanidad de Cristo; desde ahí en la resurrección se extiende a todas las creaturas.

13.9.1.C. La muerte y la resurrección de Cristo. La ascensión de la humanidad fue realizada sólo fundamentalmente en el nacimiento de María. En toda la vida de Jesús, y sobre todo en la resurrección y ascensión se realiza totalmente. Esta ascensión continúa en la Iglesia y solamente en la resurrección final va a ser terminada. Cristo tenía que humillarse hasta la muerte, y vencer, mediante su resurrección, la muerte del cuerpo. Desde la resurrección de Cristo se extiende a toda la humanidad la fuerza de la vida, hasta que todos sean incluidos en la resurrección final. Además la resurrección de Cristo era necesaria como prototipo. La conformación a la muerte y resurrección de Cristo acontece especialmente en el bautismo y en la ascesis. La muerte no separó ni el cuerpo ni el alma de Cristo de su unión con el Verbo; cuando el alma volvió al cuerpo, fue el punto de partida de la unión indestructible de cuerpo y alma para todo hombre.

13.9.2. El fundamento de la soteriología de Gregorio de Nisa.

13.9.2.A. Cristo como mediador. Verdadero hombre y verdadero Dios para nuestra salvación. Solamente Dios, el creador, podía llamar a la creatura de nuevo a sí. Además debía ser hombre para unir a los hombres con El. La unión de los hombres con Dios se realiza a través de Cristo.

13.9.2.B. La solidaridad de Cristo con todos los hombres. Esta es una categoría muy fuerte en Gregorio. A través de la ascensión de la humanidad de Cristo, Dios se unió con toda la naturaleza humana. Es el primogénito. Es la muestra de la limitación del mal y de la irresistibilidad del bien divino. Cristo tenía que vencer el mal en nuestra propia naturaleza.

13.9.2.C. Las correcciones de una doctrina de salvación aparentemente demasiado física. Ciertamente Gregorio no quiere decir que por necesidad de naturaleza el primer contacto entre el hombre y Dios en Cristo ya sea la comunidad definitiva de los hombres con Dios. No aclara cómo toda la humanidad está incluida en la redención de Cristo. Quiere presentar la fuerza operante y la universalidad de la obra salvadora de Cristo. La salvación está en Cristo como en germen, pero no se suprime la libertad humana ni del alma de Jesús ni de los hombres miembros del cuerpo de Cristo. La comembración en Cristo, fundada en la encarnación, se realiza para cada uno en el bautismo y debe ser profundizada en la vida de fe y en los sacramentos. El mal ya está fundamentalmente vencido en la resurrección de Cristo, pero será vencido definitivamente en la parusía y en la resurrección final. Aunque Gregorio entienda la divinización del hombre como semejanza creciente con Dios, no olvida la diferencia radical entre Dios y las creaturas. Aunque su soteriología tenga rasgos filosóficos, incluye el valor del tiempo y de la historia.

13.10. Cristo en la liturgia y en la piedad del s. IV.

13.10.1. El cristocentrismo de la liturgia y de la piedad del s. IV.

Desde el comienzo la liturgia determina la fe. Cristo está presente como mediador (en las oraciones). Es el intercesor celeste. La liturgia mantiene viva la relación a los misterios de la vida de Jesús. También tuvo influjo en Occidente, respecto a la muerte sacrificial de Cristo, el desarrollo de la concepción de la Eucaristía desde un sacrificio de alabanza hasta una manifestación del sacrificio de Cristo. Igualmente influye la vida de la fe, p.e. en los primeros siglos el martirio y la continencia son realizaciones radicales del bautismo. El mismo Cristo vive y sufre en los cristianos que lo imitan. La unión con Cristo se expresa con imágenes militares y nupciales. La piedad popular también concibe a Cristo como obrador de milagros (el hombre divino), como médico. El bautismo, en el s. IV, pasa a ser más visto como morir y resucitar con Cristo. Asimismo, en la Eucaristía no sólo llama la atención la transformación de los dones en cuerpo y sangre de Cristo, sino también Cristo es presentado como quien realiza su sacerdocio en el sacramento. Bajo influencia antiarriana, cada vez más la oración es dirigida directamente a Cristo. El monaquismo es igualmente cristocéntrico.

13.10.2. Las catequesis mistagógicas. Sin recepción de los sacramentos no se da salvación. Es una participación cultural en el misterio salvador. Se muestran modelos y ejemplos bíblicos. Luego, la apropiación de la salvación en el acontecer sacramental se efectúa mediante la fe en la Palabra de Dios. La aplicación del simbolismo de los ritos incluye una soteriología. También hay una soteriología de gusto más popular, como el engaño del demonio, etc.

13.10.3. Las aclaraciones al símbolo bautismal (Rufino + 410). El símbolo es una narración condensada de la historia de salvación, mediante la cual los bautizados deben ser introducidos en la fe cristiana. Todo el símbolo bautismal está dirigido a la salvación, que el cristiano recibe mediante el bautismo en la Iglesia, en base a la obra salvífica de la Trinidad. Se destaca el perdón de los pecados y la vida eterna. Esto se fundamenta en la muerte y resurrección de Jesucristo, el unigénito de Dios que fue enviado por su Padre para salvación de todos los hombres. Cristo obra con el Padre y con el Espíritu. La obra salvadora de Cristo, que se prosigue en la Iglesia y se consuma en el juicio, nos lleva a los principales acontecimientos de su existencia terrena.

13.10.4. "Cristo en todo" en Ambrosio de Milán (+ 397). Su ideal de perfección es que Cristo sea todo. Es trinitario, pero en el primer plano siempre está Cristo: Dios y Señor, Señor y Salvador. Muy a menudo dirige la plegaria directamente a Cristo. Cristo es camino, Cristo es patria; por Cristo hombre a Cristo Dios (estos temas serán dominantes en Agustín). Cristo es la luz, que ilumina al alma y lleva al conocimiento del Padre. Su cristocentrismo es soteriológicamente muy concreto: por nosotros, por mí (con tono muy personal y amoroso). De él viene: ¡Oh dichosa culpa!, en referencia al pecado. Cristo es el doctor de la humildad (kénosis) (este tema será desarrollado por Agustín). El cristocentrismo de Ambrosio confirma de manera eminente lo que se dice de la piedad y de la liturgia del s. IV. Se trata de una relación personal a Cristo el Salvador hecho hombre. Acentuando la presencia de Cristo en la Iglesia y en las almas, no olvidan que la presencia salvadora de Cristo se funda en sus acontecimientos salvadores históricos, ante todo en la muerte y resurrección.

13.10.5. El seguimiento de Cristo en los monjes orientales (Evagrio + 399).

El cristocentrismo del monacato se reforzó por la controversia antiarriana y la piedad imperial. Antonio es seguidor de Cristo y defensor de la fe de Nicea. Enfoque cristológico de los salmos, que culminará en la exégesis de Agustín, según la cual los salmos hablan de Cristo como cabeza, o como cuerpo, o del Cristo total. Evagrio en su teoría de la creación, caída de las almas y encorporización, atribuye un rol central a Cristo. Es el ser espiritual que permanece fielmente unido con el Verbo. Mediante El se realiza la segunda creación para salvación de todos, mediante El serán todos liberados y vueltos a conducir a la unidad, es decir a la igualdad de todos en la visión del

Verbo. En el monacato permanecerá como ideal del monje, el que éste, mediante el conocimiento, se una con Cristo y así alcance la visión del Verbo eterno.

13.II. La revelación del amor del Dios humilde según Agustín (+ 430).

Agustín, sólo por su cristología, debería ser considerado un gran teólogo. Su teología es cristológica y soteriológica. En relación con su conversión (vuelve a la fe de su infancia), en la que se trata sobre todo de una confrontación con el maniqueísmo y con el neoplatonismo, Agustín presenta a Cristo como autoridad y como camino hacia la patria. En el período antidonatista, Cristo es el que bautiza. Su presencia en la Iglesia garantiza la comunión de los sacramentos y, a través de ella, la santidad de los sacramentos, al mismo tiempo que la sociedad de los santos. En su última etapa antipelagiana, Cristo no es solamente el ejemplo y modelo de la vida cristiana, sino también la ayuda, la fuente de la gracia. La predestinación agustiniana no se entiende, si no se considera que el hombre Jesucristo fue el primer predestinado. En el centro de la ciudad de Dios está la encarnación y la presencia de Cristo en la Iglesia. En controversias cristológicas, Agustín precisará concluyentemente su concepción de la unidad de la persona en Cristo. Agustín sobresale de entre la llanura teológica occidental, y hasta incluye los temas principales de la tradición oriental. Tiene una cristología muy rica y difícil de sintetizar. A menudo los más importantes temas, como el sacrificio expiatorio, el perdón de los pecados, la reconciliación con Dios y la victoria sobre el demonio, aparecen de tal forma trabados entre sí, que es difícil señalar el centro de gravedad teológico. Al darle una importancia creciente a la exégesis, van retrocediendo en Agustín los temas de la pedagogía, del ejemplo y de la divinización en favor de la muerte como redención y reconciliación, que adquiere una trascendencia central. El hilo conductor de la soteriología agustiniana parece ser el sacramento del mediador. Agustín nos presenta como la terminación de Nicea, en que la salvación se funda en la verdadera encarnación del verdadero Dios.

13.II.1. La mediación de Cristo, en general. El "Enchiridion" está centrado en la mediación de Cristo. Es el Hijo de Dios hecho hombre para ser mediador entre Dios y el hombre. Reprocha a los neoplatónicos el querer filosofar sin mediación. Es un redentor y reconciliador. Acentúa al hombre mediador. Jesús es, por tanto, más mediador entre el hombre y la Trinidad, que entre Dios y el hombre. Autoridad del mediador frente al platonismo. Toda mediación de salvación pasa por El. Agustín mantiene la ascensión espiritual platónica a la visión del Verbo y no desiste de la reducción de lo múltiple a lo uno. El Logos, como suma de todas las ideas, es principio de todas las cosas y del conocimiento. La mediación creadora e iluminadora del Verbo es la base para su mediación salvífica.

13.11.2. La revelación de salvación en la encarnación del Verbo. La encarnación (a la que se refiere la ciencia) es la gracia más grande. En el plano de la eternidad (al que se refiere la sabiduría), el Verbo de Dios se muestra como la verdad más alta. Porque El mismo está lleno de gracia y de verdad, revela para fundar la fe purificante que en la eternidad nos dejará ver a Dios. Es una revelación salvadora. La misión visible del Hijo es esa manifestación encarnada. Revela: qué quiere Dios ser para el hombre y a qué ha destinado Dios al hombre. La encarnación, que, en sentido complejo comprende desde la concepción hasta la glorificación de Jesús, es la más alta revelación del amor de Dios (al hombre pecador). A la vez, es una manifestación de su humildad. Tanto se vació, que en Jesús venció radicalmente al orgullo humano, que se opone al amor. La encarnación atestigua también la incapacidad del hombre pecador para realizar su salvación. Funda la inmortalidad para el hombre.

13.11.3. La enseñanza y el ejemplo de Cristo. En la encarnación aparece la gracia de Cristo, totalmente inmerecida por nosotros: el hombre es hecho hijo de Dios y posee la garantía de la resurrección. En la revelación del plan divino hay una manifestación respecto al camino hacia la salvación: dichos y hechos de Jesús; magisterio y ejemplo. Sólo el Verbo hecho hombre podía dar

un ejemplo vivo y operante. Destaca la humildad de Jesús. El pecado es una peste y Cristo es el médico celeste. La resurrección de Cristo es un ejemplo en el sentido de testimonio de la nuestra. El ejemplo de Cristo no sólo es exterior; es un comienzo que de alguna manera garantiza la reproducción para el que lo sigue.

13.11.4. El sacramento de la pasión. A menudo habla Agustín de Cristo por nosotros, y esto lo relaciona sobre todo con la pasión y muerte de Jesús.

La victoria de Cristo. La muerte de Cristo puso fin a la muerte de los hombres. Al tomar sobre sí la muerte, sin merecerla, nos liberó tanto de la culpa como del castigo por el pecado original. En la cruz muere el hombre viejo, y en la resurrección sale a la luz el hombre nuevo. Con el precio de su sangre nos rescata de la esclavitud del diablo. Algunas veces, sobre todo en las prédicas, explica la redención con la teoría del abuso de poder de parte del diablo y de la revancha del hombre. En textos menos frecuentes toma la idea del engaño del demonio. Pero lo que pretende con éstas imágenes es expresar el triunfo de Cristo. En esta victoria incluye también la resurrección y la relaciona con el perdón de los pecados o la justificación. La victoria de Cristo, primogénito entre los muertos, debe encontrar su plenitud en la justicia de todo su cuerpo.

Sacrificio de reconciliación. En lenguaje cúlrico habla Agustín de sangre derramada, de sacrificio inmaculado. El sacrificio de Cristo es la culminación de todos los sacrificios, especialmente los del A.T.; se hace presente en la Eucaristía, sacramento del sacrificio. La muerte de Cristo es un sacrificio de reconciliación. El es el verdadero sacerdote. Con la extinción del pecado aplacó la ira de Dios y volvió a llevar el hombre a Dios, regalándole la justicia y restableciendo la amistad con Dios. Su sacrificio era perfecto, porque no tenía pecado (nacido de una Virgen) y porque era libre. Como Dios-hombre podía morir cuando quisiera. Como justo y santo sacerdote (Hijo de Dios), El mismo se hizo víctima. Con la acentuación del valor moral del sacrificio de Cristo, Agustín espiritualiza la concepción de sacrificio.

Muerte justa- nuestra justicia. Porque el demonio condujo a la muerte a un justo que no lo merecía, perdió, en forma justa, su injusto poder sobre los hombres injustos. Por el contrario, la muerte del sacerdote justo y su justo sacrificio, es fuente de nuestra justicia. Agustín ve ante todo, en la muerte de Jesús, una superación del pecado. Esta reconciliación con Dios es nuestra justificación. En general, Agustín relaciona la fuente de la justicia (en el sentido de la santidad del alma) al obrar salvífico de Dios; también a la obra de Cristo, y en primera línea a la resurrección. También desenvuelve el tema de la muerte justificante de Jesús. El justo tomó sobre sí el castigo de los injustos para suprimirlo; abrió definitivamente el camino hacia la justicia. El comienzo de la justificación está en la humillación de la cruz y no en la potencia de la resurrección. Gran ejemplo de humildad. Sólo la humildad hace posible la justicia y el amor. Cristo nos da sólo el ejemplo del aspecto positivo de la conversión: el ordenamiento en el orden de Dios y el don total a los hermanos. Además Agustín, especialmente en los escritos antipelagianos, entendió la justicia como transformación interna del hombre mediante la gracia de Cristo, como acontece en los sacramentos de la Iglesia y bajo la continua inspiración de la caridad

13.11.5. La dimensión eclesiológica. La soteriología de los Padres engloba, en general, una acentuada visión eclesiológica. En cuanto explican la encarnación apoyándose en un sentido genérico del concepto de naturaleza, son llevados a hablar de una "recepción" del hombre universal. Lo anterior todavía más, si igualmente se interesan en una reducción de lo múltiple a lo uno. Lo recién dicho es todavía más válido respecto a la soteriología de Agustín, quien, más que otros, quiso aclarar no sólo las relaciones de la obra salvífica histórica de Cristo y de su obra salvífica en la Iglesia sino también la de la obra de la Iglesia, de la historia de la especie humana y de toda creación espiritual.

La mediación de Cristo como la de la cabeza de la Iglesia. La mediación de Cristo se realiza, en sentido pleno, en la Iglesia. Como el grano de trigo que al morir se multiplica, Cristo llegó a ser

cabeza, cuerpo, y Cristo total. Observemos estos temas: la recepción del hombre universal, las bodas entre Cristo y el género humano, la inclusión de los miembros en la cabeza, la representación, las diversas expresiones unitarias, como "un hombre". Esta unión, identificación o solidaridad, expresa: todo lo que Jesús hizo fue de valor salvador para la Iglesia, no sólo como ejemplo sino también como comienzo y garantía de salvación. Porque los miembros ya estaban entonces incluidos en la cabeza. Por otra parte, Cristo sigue viviendo en la Iglesia como salvador. Cristo está presente como autoridad que excita la fe, como santificador y ayudador, como eterno sacerdote que no cesa de rezar en el cielo por sus miembros en la tierra. La reparación, purificación, reconciliación aparecen más como lo que se realiza actualmente que como lo que sucedió una vez. La gracia de la cabeza incluye el constante trabajo en cada uno y en la unidad del cuerpo. Gracias a la muerte, resurrección y ascensión, Cristo es el dador del Espíritu que desde entonces da la vida a la Iglesia. La mediación eclesial de Cristo se muestra sobre todo en que es el autor de los sacramentos. Actúa como sacerdote en el bautismo y en la Eucaristía. En esta última se actualiza su muerte.

La mediación universal de Cristo. Fuera de la Iglesia no hay salvación. Pero, como el tema de la Iglesia desde Abel lo muestra, ésta abarca todos los tiempos y está abierta a todos los hombres. El nuevo Adán vuelve a unir a todos los hombres, que el pecado del viejo Adán había separado. La humanidad llega a ser el sacrificio que Cristo presenta a Dios, la comunidad que, en Cristo, pertenece totalmente a Dios. Se reúnen los hombres como ciudad de Dios sobre la tierra, desde el comienzo hasta el final de la historia, para conformar algún día con los ángeles el reino de Cristo. A todos se les ofrece la gracia, pero ésta es aceptada solamente por los predestinados. El Verbo no se habría hecho hombre, si Adán no hubiere pecado. Hubiera podido merecer en el paraíso la vida eterna, sin la gracia de Cristo, al igual que los ángeles que permanecieron fieles sin fundarse en la encarnación del Verbo. Sólo la reconciliación con los hombres redimidos está fundada en la muerte de Cristo.

El fin de la mediación de Cristo coincide con el fin de la historia de salvación. Ciertamente el Verbo no cesará de revelar al Padre. Pero, cuando todos hayan llegado a la patria, la encarnación no será más mediación, porque ésta esencialmente es camino hacia la salvación. Esto no quiere decir que la humanidad de Cristo no continúe. Cristo reinará eternamente con los elegidos.

13.12. El surgimiento de la pregunta por el único Cristo en la visión soteriológica. Ahora la soteriología se va a desplazar en el surco calcedonense, profundización de la fe. Cristo es verdadero Dios y verdadero hombre. ¿Cómo se funda la salvación en la unión de Dios y el hombre en Cristo? El contexto determinante de Calcedonia es, ante todo, soteriológico. Se verá en el estudio de los representantes de las 3 tradiciones.

13.12.1. La herencia de los tres primeros siglos. Ya en el N.T. y sobre todo en Ignacio de Antioquía, se encuentran impulsos para una cristología que contraponga lo divino y lo humano en Cristo y, a la vez, reconozca su unidad. En el siglo II, en búsqueda de la salvación de todos los hombres y de la única verdad válida, la cristología se centra predominantemente en el Logos mediador. Frente al pesimismo gnóstico se destaca la salvación de la carne.

La preocupación por la salvación lleva a separar más lo divino y lo humano en Jesús. Lógicamente viene la pregunta de cómo se unen ambos, sobre todo frente a la distinción gnóstica que separa al Cristo de arriba del Jesús de abajo. Orígenes une el Logos y el cuerpo mediante el alma de Cristo, en una perspectiva soteriológica de muerte por los hombres y de modelo de obediencia.

Pero no se llegó a fondo hasta que se aceptó a Nicea, en que el Logos es puesto claramente del lado de Dios como creador, en contraposición a la visión cosmológica de Arrio, tomada de Orígenes. Sólo el creador podía llegar a ser recreador (Atanasio). Gran importancia se daba a la inmutabilidad divina, aceptada por todos. También veían la salvación del hombre como participación en la inmutabilidad divina. Entonces se aplica todo lo mudable a la carne de Cristo. ¿Cómo Cristo es

uno? Pero esto no se plantea con el esquema Logos-carne. Porque, en base a este esquema, el Logos se muestra como sujeto de toda la acción salvadora de Cristo, y se puede sin más aplicar lo divino al hombre y lo humano a Dios. La fuerza de este esquema venía de sus implicancias soteriológicas. La verdadera encarnación era el fundamento de la divinización del hombre. La carne era el instrumento del Logos para la salvación. Se debía primero ver claramente las desventajas del esquema Logos-carne para poder plantear en toda su extensión el problema de la unidad de Cristo. Esto comienza a suceder por el 360, cuando la confrontación en torno a Nicea ha sido fundamentalmente superada.

13.12.2. El desarrollo de la cuestión cristológica desde el 360. Se llega a la fórmula trinitaria: una naturaleza y tres personas. ¿Cómo estaba el Hijo presente en el hombre Jesús? Apolinar de Laodicea, en el esquema Logos-carne, niega el alma de Jesús. Así quiere evitar que pueda pecar, lo que es fundamental para que nos libere del pecado. Así pertenecen al Logos encarnado no sólo los milagros, sino también los dolores, que reciben un sentido salvífico. A Apolinar se opone la enseñanza de las dos naturalezas. Lo que no es asumido, no es sanado. Según Gregorio de Nisa, al asumir al hombre completo incluye toda la humanidad. Pero hay que dar cuenta de la unidad de Cristo. Gregorio de Nacianzo abre el camino. La divinización de la humanidad de Cristo es el fundamento de su mística de la divinización del hombre. Los antioquenos tienen problemas para esclarecer la unidad de Cristo. No piensan tanto en la divinización del hombre sino en su unión o en su obediencia respecto al Creador. Cristo, el hombre asumido, es el modelo de esta unión. Para Agustín, la unión en Cristo, no sólo es una alabanza de la gracia, sino es lo que lo constituye mediador salvífico. No se ha llegado a un resultado definitivo y el asunto se agudiza entre Nestorio y Cirilo de Alejandría.

13.13. La soteriología histórico-salvífica de Teodoro de Mopsuestia, representante de la escuela de Antioquía (+428). Es verdaderamente un comentador de la Escritura y, como predicador, pone muy en primer plano la presencia de Cristo en la liturgia. Su soteriología es típica de una doctrina de salvación bíblico-litúrgica. Se distingue de Cirilo en que ve la salvación más en relación con el bautismo, mientras que este último considera la Eucaristía como la cumbre de la comunicación de la vida de Dios en este mundo.

13.13.1. El fundamento cristológico e histórico-salvífico.

La cristología del "hombre asumido". Pone en primer plano una clara distinción entre naturaleza divina y humana en Cristo. Preocupado por la trascendencia, temía más que nada cualquier tipo de mezcla. Según Teodoro, el hombre pecó con el alma, siendo la muerte corporal sólo una consecuencia. Cristo necesitaba tomar un alma y un cuerpo para liberarnos. Teodoro no quiere comprometer la unidad de Cristo. La iniciativa vino del Verbo, que se unió en amor para siempre con este hombre. El Verbo actúa a través de él. No describe Teodoro la vida interior del hombre asumido. Acentúa la libertad de la muerte de Jesús. Si habla de la unión del Verbo con el hombre asumido como comunidad de gracia en el Espíritu Santo o como participación de la humanidad en la naturaleza divina, él lo hace siempre en vista de la unión de los cristianos con Cristo y, a través de Este, con Dios.

Los conceptos histórico-salvíficos fundamentales.

Las dos edades. Presenta una historia salvífica en dos fases (siglos), basada en los dos adanes. La primera fase es el tiempo de la carne, de la muerte, de lo percedero, de la necesidad del pecado. La segunda fase es el tiempo del espíritu, de la inmortalidad, de la incorrupción, de la libertad respecto al pecado. Se describe como la plena posesión del Espíritu Santo, como la filiación y comunidad con Dios, pero apenas como divinización. En parte la inestabilidad de este tiempo se debe a la voluntad de Dios, que quiso educar al hombre hacia su plenitud. La salvación aparece entonces hasta como perfección, como culminación de un proceso espiritual. Pero en otros textos, quizás menos claros, une Teodoro la fragilidad humana con el pecado de Adán. Y entonces la salvación es

concebida como restablecimiento, como vuelta a un estado perdido. La Iglesia, con su liturgia y con la vida de los creyentes, anticipa, en imagen, la vida del cielo. La vida de fe se realiza en un "ya" y en un "todavía no". La existencia cristiana como realización en figura, ya presenta una participación imperfecta en la salvación eterna. Es una historia de la salvación dirigida hacia la escatología. En ella la actividad salvadora de Cristo celeste ocupa un lugar especial. Pero, ante todo, Cristo es el primero que pasó de este siglo al otro. Es una soteriología del ser pascual.

Providencia, gracia y libertad humana. Preocupado de salvaguardar la trascendencia divina, describe la relación entre Dios y el mundo como condescendencia de Dios, como revelación del amor, como providencia. Es expresión de la divina Providencia, en especial, la vida del hombre asumido, que lleva a la creación de una fase a la otra. Esta Providencia educadora incluye la permanente comunicación de la gracia. La finalidad de la educación es la perfección de la libertad: dejar a un lado el pecado, sometimiento filial a la voluntad del Padre. Esa libertad sólo será posible en la inmortalidad e incorruptibilidad. La colaboración del hombre es libre. En previsión de ella, sin perder la iniciativa, Dios distribuye su gracia. Teodoro acentúa el origen divino de la salvación y la libre aceptación humana. Luego se presupone un salvador que sea conducido por la gracia y que responda voluntariamente a ella, para ser modelo de todo cristiano.

13.13.2. Líneas principales de la soteriología de Teodoro. Dios mismo, que actúa en su Hijo mediante el hombre asumido, es el autor principal de la salvación.

La resurrección de Cristo, resurrección de los cristianos. El paso de Cristo a la segunda fase es el ejemplo y la garantía del paso de los cristianos. El hombre asumido por el Verbo, conducido por la gracia del Espíritu Santo, pasó a una situación nueva. Este paso concierne al alma y el cuerpo de Cristo. Así vence al pecado y a la muerte. Este paso no se realiza sin tentación y prueba. Insiste en que fue por nosotros y por nuestra salvación, pero no muestra, en forma especial, cómo se funda el pasar del cristiano en el de Cristo. El que cree, ya ha recibido los dones del Espíritu Santo y la inmortalidad.

La salvación definitiva se realiza en la comunión con Cristo. Es decir, recién en la segunda fase, donde no habrá más muerte ni más pecado, donde los redimidos poseerán la plenitud del Espíritu y serán hijos del único Padre. Es una participación en la posesión de la salvación del hombre asumido exaltado. Se presupone la eternidad de la unión entre el Dios que asume y el hombre asumido. Esta unión comprenderá un día a toda la creación.

La vida terrena del hombre asumido como modelo. Cristo en su vida terrena muestra cómo el cristiano debe concebir su bautismo y toda su vida de fe como tipo de la vida futura, es decir, cómo debe esperar. El misterio de Pascua sintetiza toda la economía de la salvación. Esta consiste fundamentalmente en el paso a la segunda fase.

El actual obrar salvífico del Sumo Sacerdote. El hombre asumido llega a ser en la muerte y resurrección Sumo Sacerdote. Reza ahora por nosotros. Ante todo, hace que los cristianos participen en la liturgia celeste mediante la Eucaristía. Los creyentes, mediante la participación en los santos misterios, se unen con la cabeza, de la que alcanzarán la comunión con la naturaleza divina.

Dios es salvador en su Hijo, quien ha asumido al hombre. El hijo condujo, a través del sufrimiento, al hombre asumido (su templo) a su consumación. La redención es obra de toda la Trinidad. Esto no sólo en el sentido de que el Padre tomó la iniciativa de la redención, no solamente en el sentido de que el Espíritu Santo ungió a Cristo y nutre continuamente a los cristianos con su gracia, sino también en el de que el mismo Hijo siempre trabaja, para la salvación de los hombres, en comunión con el Padre y el Espíritu Santo. La soteriología de Teodoro tiene en su centro al hombre asumido. En Cristo, en el que se une para siempre la divinidad del Verbo y la humanidad de Jesús, Dios unió a toda la creación. Esta unión encontrará su perfección solamente en la resurrección final. Pero en el misterio de la Pascua de Cristo ya se ha anticipado el paso del cristiano a la inmutabilidad, incorruptibilidad y libertad; porque en él, Cristo es modelo y garantía de la consumación eterna. En

una libre y, con el tiempo, perfecta unión, el hombre asumido llegó a ser ante todo modelo de la unión amante con Dios. El hombre asumido en su vida terrestre mereció ser cabeza y renovador de toda la creación, y llegó a ser, a la vez, modelo de la existencia de la Iglesia y de los cristianos.

13.14. La soteriología del único Cristo de Cirilo de Alejandría (+ 444).

Su cristología nos presenta la culminación de la teología patristica. Es el que más consecuentemente desarrolló la Logos-cristología en la línea alejandrina. Su intuición más profunda es la unidad humano-divina del hecho salvífico de Cristo.

13.14.1. Cirilo en el surco de Atanasio y de la tradición antiarriana. ¿Por qué Dios se hizo hombre? Porque quiso renovar todo en Cristo: condenación del pecado, superación de lo percedero, filiación divina. Esta renovación se fundamenta en la encarnación del Verbo. Aunque Cirilo apenas habla de divinización sino más bien de participación, atribuye la salvación a la encarnación, en la que la transformación de la naturaleza humana ya se ha realizado a causa de su unión con el Verbo. La superación del pecado y de la mortalidad es la salud del alma y del cuerpo. Igual que Atanasio, funda Cirilo la filiación divina en la similitud con el Hijo y en el don del Espíritu.

Destaca más la relación personal al Padre mediante el Hijo en el Espíritu Santo. La redención es una renovación de todas las cosas. El final es superior al comienzo. Así habla Cirilo de la filiación casi exclusivamente en relación a la gracia de Cristo. De tal forma Cristo hace suya a la carne, que le instila (infunde) el Espíritu para siempre.

Lo que no es asumido no es salvado. En los escritos no primerizos habla Cirilo del alma de Cristo, que, p.e. desciende a los infiernos; mira más a la vida interior de Cristo como ejemplo. Por la encarnación, todos los hombres están unidos según la naturaleza con Cristo. Por la fuerza de la imagen, que el Espíritu Santo imprime en nosotros, participamos según la gracia en la filiación de Cristo. Así distingue Cirilo entre un parentesco en las raíces y un parentesco espiritual con Cristo. El Espíritu sólo nos es comunicado en el bautismo y en la fe, y es consolidado en la Eucaristía. Cirilo no está tan interesado como Teodoro en la escatología.

13.14.2. La soteriología de la unión real de Dios y el hombre. Cirilo, más que otros, entiende el sentido de la salvación desde la unidad de Cristo. El Verbo no vino a un hombre, sino que se hizo hombre sin dejar de ser Dios. Cirilo tiene predilección por el concepto de mediación, siendo Cristo consubstancial al Padre y a nosotros (por la encarnación). Va insistiendo progresivamente más en el encarnarse que en las dos etapas históricas. La encarnación diviniza o da la vida, porque el Verbo en su abajamiento, sin cambio, se unió a la carne. Se hizo hombre para que la gracia del Espíritu Santo se enraizara en la naturaleza humana, como lo está en su naturaleza divina. De la verdadera unión del Verbo con la carne viene la última confirmación de la renovación fundada en la encarnación.

13.14.3. El sacerdocio de Cristo, el Dios hombre. El sacerdocio de Cristo, aunque conectado con la encarnación, está íntimamente unido con la pasión y resurrección. Así éste lleva a complementar la perspectiva más metafísica de la encarnación con una más histórica, conduciendo a una soteriología de la última kénosis, de la muerte voluntaria del Verbo encarnado. En esto se distingue de la soteriología de los anteriores alejandrinos y de los contemporáneos antioquenos. Desde el N.T. en adelante se habían aplicado expresiones sacerdotales y cultuales a la obra de la redención. Cirilo muestra diversos aspectos de la función sacerdotal mediadora de Cristo. Presenta un sacrificio inmaculado (muerte de un inocente por los pecadores). La muerte y resurrección de Cristo santifica, es decir, presenta ante Dios un hombre renovado. Cristo intercede para alcanzar los dones espirituales. No es un sacerdocio ni del solo Verbo, ni del solo hombre asumido, sino del Verbo hecho carne. A lo que Cirilo siempre vuelve es que Dios mismo es quien murió por nosotros.

Acentúa que sólo el sacrificio del Verbo hecho carne era más valioso que la muerte de todos los justos y, por lo tanto, era el precio suficiente por los pecados de toda la humanidad. Como

antiarriano convencido, destaca que la obra de salvación se atribuye a toda la Trinidad. Creación y redención es la obra del Padre, quien la realiza mediante el Hijo en el Espíritu Santo. El Verbo hecho carne, comunicándose a sí mismo el Espíritu Santo, se convierte en sacerdote, que conduce a los hombres al Padre mediante el Santo Espíritu. Así la teología del sacerdocio de Cristo muestra claramente que Cirilo destaca la unidad metafísica de Cristo porque quería anclar en el mismo Dios el hecho salvífico histórico de Jesús.

13.15. La soteriología de la doble consubstancialidad: León Magno (+ 461).

León tuvo influencia determinante en el concilio de Calcedonia. La preservación de las propiedades de las dos naturalezas unidas en una persona remonta hasta Tertuliano en Occidente, mientras que la "comunicación de idiomas" está casi textualmente tomada de Agustín. El contexto de León es soteriológico.

13.15.1. La enseñanza de la doble consubstancialidad de Cristo. Implicaciones soteriológicas.

Siguiendo una tradición que se remonta a los comienzos del cristianismo y que se refuerza en la controversia antiarriana, sobre todo en Occidente (en parte bajo el influjo de la retórica), a León le gusta distribuir los dichos soteriológicos entre Cristo como Dios y Cristo como hombre. Como verdadero Dios obró los milagros; como verdadero hombre Cristo tomó sobre sí los sufrimientos. Como verdadero Dios renueva, para la vida eterna, en el sacramento del asumir; como verdadero hombre nos fortifica con el ejemplo de su fortaleza para superar toda angustia y miedo. Más a menudo usa León el esquema dinámico: Dios vino para obrar y morir como hombre. Muy típicas son las fórmulas de intercambio: el Salvador se hizo hijo del hombre para que nosotros pudiéramos ser hijos de Dios. Es un comercio de salvación entre alteza divina y bajeza humana.

Los dichos soteriológicos adquieren más fuerza, mientras más se conectan con la divinidad o con la humanidad o con la doble consubstancialidad. La consubstancialidad también significa para León: unidad, igualdad, inclusión, semejanza. Padre e Hijo viven juntos y poseen la misma naturaleza. Los hombres están incluidos en el hombre Jesús y se le asemejan.

Sólo Dios podía traer la salvación al mundo; sólo este Hijo podía revelar el Padre al mundo. Solamente con la fuerza divina podía Cristo derrotar a la muerte, al pecado y al demonio. Pero León, en relación a nuestra salvación, acentúa más la humanidad de Cristo. La acción salvadora como maestro, presupone, en forma especial, la verdadera humanidad de Cristo. Sólo como hombre podía darnos ejemplo de paciencia y humildad. Tomando nuestras debilidades, nos sanó, p.e. del miedo. Sólo un Salvador que tuviera una naturaleza mortal como la nuestra, podía sufrir la muerte; sólo un Salvador que procediera de la raza de Adán, podía morir por sus descendientes. Sólo el hijo de la Virgen, que tomó nuestra naturaleza y nuestra causa, podía arrancar al demonio el derecho de dominación impía sobre la raza de Adán. Sólo la sangre de este justo, derramada por los injustos era poderosa y valiosa para traer la salvación a todos los hombres. Si no fuera consubstancial a nosotros, su victoria no sería nuestra. Tampoco sería una victoria de la justicia sino del poder. El demonio no habría sido tan profundamente avergonzado; la dignidad del hombre no se habría manifestado tan gloriosamente. Porque tenía nuestra naturaleza, la muerte ha perdido su horror para los creyentes. En su tránsito al Padre, Cristo ha preparado el nuestro. Nota: León desarrolla la doble consubstancialidad: doble nacimiento, dos naturalezas con sus respectivas propiedades y actividades, pero unidas en una persona. Por lo tanto, se podía predicar lo divino del hombre y lo humano de Dios. León no concibe la antítesis de una doble consubstancialidad en forma estrictamente simétrica.

El significado soteriológico de las dos naturalezas ligadas en unidad. La insistencia antimonofisita de León en la distinción de las naturalezas en Cristo, no le impide prestar plena atención a la unidad: unidad de la persona. Sólo el Verbo (no el Padre ni el Espíritu) se hizo hombre. El eminente significado soteriológico de la unidad personal está presupuesto cuando León atribuye los aspectos

humanos del hecho redentor al mismo Hijo de Dios, p.e. el médico celeste u omnipotente que vino a curar, con su humildad, a los hombres de su soberbia. La unidad personal es la base de la mediación de Cristo. Sin ella no se daría ni renacimiento en el bautismo ni redención por la sangre de Cristo. También señala León, con vista penetrante, la comunión de acción de las dos naturalezas. Aun si destaca lo propio de cada naturaleza, incluye, en eso, que Cristo sólo pudo aguantar la pasión porque la debilidad humana estaba unida con la virtud divina. Ciertamente León simplifica el problema del obrar salvífico divino- humano, al atribuir el aguante en la pasión a la voluntad divina, dejando así demasiado reducida la voluntad humana. Con todo, señala claramente la raíz de la obediencia por la que el hombre Jesús se entregó totalmente a Dios.

Si el demonio, en el caso de Cristo, transgrede su poder sobre los hombres, concedido de manera justa, y con ello pierde el derecho sobre los injustos, esto sucede sólo porque el hombre nacido de la Virgen era totalmente justo. A causa de la presencia de Dios, el nacimiento virginal le aseguraba la justicia. Sólo porque era Dios, alcanzó Cristo la victoria sobre el demonio en justicia. La muerte del Salvador era el sacrificio de un hombre inocente por los pecadores, porque Dios había preservado a este hombre del pecado. Así fue posible la reconciliación de todo el mundo y la justificación.

También la unidad personal es la base de la resurrección. Solamente porque la humanidad estaba unida a la divinidad, podía vencer a la muerte y ser primogénito de los resucitados. La humanidad de Cristo fue glorificada, preparando así nuestra gloria, en base a que el Hijo de Dios había unido a sí a la humanidad.

13.15.2. Los misterios de Jesús en el anuncio litúrgico de León.

Navidad y Pascua. Navidad es la fiesta del nacimiento de Cristo de la Virgen María. El nacimiento virginal testimonia su humanidad sin pecado y su divinidad. El nacimiento señala hacia Pascua, pero, en parte, se le puede atribuir un sentido soteriológico propio: se hizo hijo del hombre para que nosotros seamos hijos de Dios. El nacimiento de Cristo es el de todo el pueblo cristiano. Es una primera victoria sobre el demonio.

Pascua es la fiesta de las fiestas. La encarnación sucedió para que Cristo pudiera morir por nuestros pecados y resucitar para nuestra justificación. Gracias a la encarnación tiene la doble consubstancialidad para que nosotros podamos morir y resucitar con El. Toda la vida sacramental, no sólo el bautismo, sino también la Eucaristía, se funda totalmente en el misterio de Pascua, posibilitado por la encarnación.

Pascua y Ascensión. La salvación no sólo es redención o reconciliación. Consiste, según León, no sólo en una victoria justa sino también en una justificación; no sólo en una abolición del pecado, sino también en un inicio de eterno resurgir para la vida. Esto aparece claro en la relación entre Pascua y Ascensión. Pascua es victoria, tránsito a la gloria, que es comienzo y garantía de nuestra justificación. Esto último se manifiesta, a plena luz, en la Ascensión. En la Ascensión, la naturaleza del género humano fue colocada por sobre toda la creación. Nosotros estamos llamados a ir adonde nos precedió nuestra cabeza. Más ganamos con la gracia de Cristo que lo que perdimos por envidia del diablo. En Cristo estamos sentados a la derecha del Padre. Es la culminación de la encarnación. Aquí se muestra el sentido más profundo de la doble consubstancialidad: solamente en cuanto Dios podía Cristo realizar el tránsito a la gloria, pero solamente en cuanto hombre podía incluirnos a nosotros para que su gloria fuera la nuestra. De esto tienen esperanza, fundamentalmente, todos los hombres, por la comunión de naturaleza. Este aspecto universal, que caracteriza a la fiesta de Epifanía, es confirmado por lo que León dice sobre el sacrificio de Cristo: culminación de todos los sacrificios del A.T. y único sacrificio perfecto.

La presencia litúrgica de los misterios de Jesús. Los misterios y sobre todo el mismo Salvador, permanecen continuamente presentes en la Iglesia. Hay un vínculo estrecho entre los misterios sucedidos y sus fiestas litúrgicas (el 'hoy' de la asamblea). Los mismos hechos celebrados se hacen presentes, de alguna manera, en su sentido salvífico. Esto sucede en la escucha de la lectura bíblica

sobre el misterio y en su presentación ritual, p.e. el bautismo de la fiesta de Pascua. De tal manera Cristo hizo y sufrió todo por nuestra salvación, que la fuerza que obró en la cabeza estuviera actuante también en el cuerpo. Seguramente León piensa en la fuerza divina que antes actuó en todos los que encontraron a Jesús viéndolo y creyendo, y que ahora es también actuante en los que lo encuentran sólo en la fe. Cristo es el Señor de la Iglesia. La Iglesia, como templo de Cristo y sobre todo como su cuerpo (que está lleno de la divinidad), permanece siempre unida con El. Cristo resplandece en las obras de los creyentes, que fueron transformados en El en el bautismo y luego en la Eucaristía. En la Iglesia perdura su pasión hasta el fin de los tiempos. En forma especial obra Cristo en aquellos que, en lugar de El, conducen a la Iglesia.

De esta permanente presencia de Cristo depende toda la obra de salvación de la Iglesia. Sin este sacerdote a la diestra de Dios, no existe ni bautismo ni penitencia eclesial ni ordenación. La última presencia de Cristo en el juicio hay que concebirla como presencia del Hijo del Hombre glorificado. En resumen, aquellos acontecimientos salvíficos no se repiten, pero su fuerza permanece actuante y esa fuerza divina viene también de Cristo, que, como Señor glorificado, siempre vive en su Iglesia.

13.16. La salvación en virtud de la libertad divino-humana según Máximo el Confesor (+ 662). Es el gran teólogo del siglo VII. Gracias a él concluye lo de Calcedonia. Está muy centrado en la encarnación.

13.16.1. La fe de Calcedonia en la controversia de los teólogos del bizantinismo temprano. La controversia fue entre los defensores de Calcedonia y los monofisitas, lo que terminó en un acercamiento de ambas posiciones. El primer problema era el pleno reconocimiento de la autoridad de Cirilo. El punto más importante era hacer concordar la fórmula de Cirilo (una naturaleza del Verbo de Dios hecho hombre y del Dios que padeció) con la fe de Calcedonia. La fórmula de Leoncio de Bizancio (primera mitad del s.VI) "enhypostasiada" es una respuesta. En una segunda fase se trata de la fórmula del Pseudo-Dionisio: "actividad divino-humana". Dada la respuesta del Papa Honorio, la discusión se traslada a la única voluntad. Con esto se interiorizó la discusión. Se había llegado al aspecto soteriológico más profundo, que toca la libertad de la muerte salvadora, la angustia de Cristo. Se buscaba una expresión más vital para la unidad de Cristo. Máximo interviene. El no sólo edifica en el sistema de Orígenes, sino que construye una teología mística de la cruz, a partir de la dialéctica de las fórmulas de Calcedonia. Así un Cristo sufriente y glorificado reduce a la unidad las oposiciones.

13.16.2. El regreso de Cristo, regreso de los cristianos. La vida cristiana está centrada en la encarnación de Cristo. Es una subida de tres escalones hacia la unión con el Dios inmutable. Es menos una purificación del entendimiento de todos los pensamientos sensibles y múltiples, que una liberación por el deseo de una conformación con la voluntad divina. La vuelta al puerto de la voluntad de Dios sólo sucede bajo la conducción de una gracia divina. Se descansa cuando se llega a ser totalmente compenetrado por Dios. El hombre colabora buscando vivir la filiación divina recibida en el bautismo, mediante las virtudes y sobre todo mediante el amor. Queda excluido lo que enredó al Origenismo: la preexistencia de las almas, y el menosprecio del mundo visible y temporal. Este regreso hacia Dios totalmente libre y por gracia, se funda del todo en la encarnación del Verbo. Fue planeado desde toda la eternidad. El comienzo coincide con el final y, por eso, la plenitud del hombre acontece en el Logos. Ahora, el paso del comienzo al fin sólo se entiende como asimilación a la encarnación del Verbo, en el que habita toda verdad. La encarnación no es sólo una revelación, sino también la primera realización del secreto de la existencia cristiana.

La primitiva imagen de Dios, y la semejanza con Dios que se alcanza por la gracia, son dos órdenes inseparables, pero inmezclables. La existencia colaborando con la gracia se parece a la compenetración de la naturaleza divina con la humana en la persona del Hijo. Pero no sólo la encarnación es el modelo del ser cristiano, sino que Cristo, en toda su existencia histórica, vivió

previamente lo que significan la vida y la muerte cristianas. Todo cristiano debe ser crucificado, enterrado y resucitado con Cristo. Todo cristiano debe hacer de su vida un juicio contra el pecado. Jesús, en virtud de su nacimiento virginal, no mereció el dolor ni la muerte, que libremente asumió para condenar en su carne el pecado, del que provino el dolor y la muerte. Por eso pueden y deben los cristianos, por la fuerza de la integridad alcanzada de nuevo en el bautismo, hacer de su sufrir y morir un juicio contra el pecado. El ejemplo de Cristo no es sólo exterior: en su existencia terrena ya está incluida la existencia cristiana. El regreso de Cristo al Padre anticipa ya, en su raíz, el de los cristianos.

13.16.3. Cristo, la síntesis de todo ser. Máximo tiene también una mirada universal (liturgia cósmica). También en esto tomó a Orígenes críticamente, desde Calcedonia. El universo del ser creado está compuesto de cinco distinciones: el conjunto del ser creado frente al ser de Dios increado; lo pensable frente a lo sensible-perceptible; el cielo frente a la tierra; el paraíso frente a la tierra habitada; el hombre frente a la mujer. En relación a todo esto, el hombre está en el centro y, por eso, tiene el poder de unirlo todo. Apareció último en la creación para llevarlo todo a Dios. Pero abusó de su poder y separó. Hasta se corre el peligro de que todo vuelva a la nada. Entonces Dios emprendió, en forma maravillosa, el unir. Se hizo hombre para salvar al hombre perdido. Cumplió el designio del Padre de unir todo bajo una cabeza. En su nacimiento superó la oposición entre el hombre y la mujer. En su vida terrestre y en su muerte unió la tierra y el paraíso, revelándolo en su resurrección. En la ascensión unió cielo y tierra, y lo perceptible con lo espiritual. Finalmente, con su humanidad se presentó delante de Dios. Esta unidad del todo mediante el Verbo encarnado está en el corazón de la obra de Máximo. Aunque en esto resuenen pensamientos platónicos, según los cuales lo más general y a la vez lo más puro es lo más cercano a Dios, sin embargo, expresa Máximo algo profundamente cristiano, al poner como sentido propio de la creación la tendencia de todo lo creado a la unión con el Creador.

El misterio de la compenetración de la naturaleza divina y humana en la hypóstasis del Verbo constituye el punto central del plan de Dios creador. En él se revela que Dios hizo el mundo por amor, para unir consigo mismo a toda la creación. En Cristo este plan ya se ha realizado fundamentalmente. Más precisamente, esta unión principiativa acontece en la cruz y ascensión. Todavía tiene que completarse en aquellos que son llamados a participar en su muerte y resurrección. En este sentido entiende Máximo la tarea de la Iglesia y el obrar del Espíritu Santo en ella. La Iglesia, reflejo de la Iglesia celeste y del cosmos, lleva a los hombres y al cosmos a la unión con Dios. ¿Enseñó Máximo, como Orígenes y Gregorio de Nisa, la apocatástasis?

13.16.4. La persona (hypóstasis) del Logos, origen de la libertad divino-humana. La voluntad humana, desde el comienzo, tenía un significado central en la espiritualidad de Máximo. Máximo distingue entre la imagen puesta en la naturaleza y la similitud que es realizada constantemente por la persona. El Verbo, por la encarnación, al tomar la naturaleza humana, es imagen de Dios, pero sin la incorruptibilidad de Adán. En el nacimiento, aunque sin pecado, toma la similitud del hombre pecador; se encuentra en estado de esclavitud. Así podía restablecer la naturaleza mediante un dolor santo y libremente asumido. En Cristo, la libertad está enraizada en la naturaleza, pero es realizada en la persona. Voluntad divina y voluntad humana se mezclan en Cristo tan poco como las dos naturalezas. La kénosis, en la que Dios, por amor, se humilló hasta el extremo, es asunto sólo de la persona. Por otro lado, porque la persona divina del Verbo se hizo principio de realización de la naturaleza humana, también de la libertad humana, el hombre ha sido perfeccionado en Cristo hasta el extremo. Un hombre no podía ser más libremente para Dios; y no tenía ningún peligro de pecar. Así Dios curó y divinizó la libertad. Recién entonces había sido definitivamente superado el esquema Logos-carne. El mismo Dios, como hombre libre, padeció por mí e hizo suyas nuestras rebeliones y así las venció.

13.17. Reflexiones personales a propósito de la soteriología de los Padres.

La cristología de los Padres es profundamente soteriológica. Por eso, el mismo Cristo tiene que ser consubstancial al Padre y a nosotros. Así es mediador. Esta consubstancialidad con nosotros implica asumir todo lo humano, también nuestra libertad, que hay que sanar y divinizar.

La salvación conviene que sea a través del Verbo, porque el mismo que intervino en la creación debe ser el restaurador del hombre. Por culpa de Adán, el hombre cayó al mundo del pecado y de lo percedero (la muerte), cayó bajo el yugo del imperio del demonio, corrompió la imagen de Dios, perdió la filiación. Por la encarnación, el hombre fue más excelentemente restaurado. La naturaleza humana ha sido asumida por el Logos, imagen del Padre, del que ya no se volverá a separar. El Hijo de Dios se hizo hijo del hombre para que los hombres fuéramos hijos de Dios. Esta asunción de la naturaleza humana, proceso ya fundamentalmente realizado en la encarnación, es progresiva. Para Cristo culmina en su glorificación, y para nosotros en el juicio final. Cristo es primogénito y garante de nuestra resurrección. Cristo es cabeza, que, mediante su Espíritu y a través de su Iglesia, continúa actualmente realizando la salvación. Este proceso de salvación culmina en el juicio final, cuando entregue Cristo el Reino al Padre. Entonces nosotros continuaremos reinando con Cristo eternamente. Entretanto Cristo glorificado sigue salvando: no sólo mediante la fuerza siempre presente de los misterios de su vida, sino también porque El mismo intercede actualmente por nosotros junto al Padre, y, como cabeza, actúa salvíficamente en su cuerpo, la Iglesia (p.e. a través de los sacramentos), y en el mundo en relación a ésta. Cristo glorificado es el que nos envía su Espíritu. La vida del cristiano es una 'milicia'. Este tiene que cooperar con la gracia salvadora y vivir lo de Cristo. La liturgia y la vida de la Iglesia anticipan lo del cielo.

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

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

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

La salvación consumada es salvación integral: del cuerpo y del alma. En esta tierra, unidos a Cristo en su Iglesia, ya la poseemos fundamentalmente y conforme a ella debemos vivir nuestra vida individual y social. Pero no nos escapamos del ataque constante del pecado y de la muerte.

Dios es liberador. Pero no olvidemos que en Cristo la liberación en esta tierra, superado el mesianismo terreno, fue fundamentalmente "espiritualizada". Los cristianos seguirán realizando el camino y la pasión (y resurrección) de su maestro en esta tierra. La apocalíptica insiste en la continuada lucha contra el mal y en que la persecución final será la peor de todas. Pero esta "espiritualización" no evapora el deber cristiano de luchar por una sociedad más justa (también de realizar mejor la Iglesia en sus aspectos humanos, que debe ser modelo de esa sociedad más justa). En ella debe reinar el amor y ella debería ser la mejor realización posible del reinado de Dios, de Su salvación, en el marco de esa realidad de pecado y de gracia, que es el hombre. El reinado de Dios en plenitud sólo se dará en el siglo venidero. En esta tierra la salvación es primariamente interior, debiendo irradiar, eso sí, en el comportamiento (siempre atentos a los signos de los tiempos). La

salvación exterior, como la resurrección de Lázaro, es signo de la interior. Entre interior y exterior existe la íntima conexión que se da entre pecado y muerte, y entre gracia y resurrección. No hay, por lo tanto, una salvación integral en esta vida, en la cual seguirá reinando la muerte y amenazando el pecado. Ignoramos el designio concreto de Dios respecto a una mayor o menor salvación de la sociedad humana en esta tierra en sus aspectos sociopolíticos. La utopía de la realización plena del reino de Dios en esta tierra (milenarismo) no parece consonar del todo con la revelación; puede implicar un fuerte pelagianismo y amenaza al hombre (utopía liberal y marxista).

14. Jesucristo, nuevo Adán y Sumo Sacerdote (I), se ofreció voluntariamente a Dios por nosotros, por obediencia y por caridad (II), Mediante su sacrificio sangriento consumado en la cruz (III), Jesucristo nos redimió, nos arrancó del poder de las tinieblas y nos trasladó a su reino. (IV)

Corresponde a la tesis 75 del programa de licencia.

14.1. Introducción histórica. Algo de lo que los Padres han dicho respecto a la redención, se puede leer en el número anterior de estas notas (no es necesario memorizarlo). Según la hipótesis, ya vista, de B. Studer, la conceptualización de los Padres se puede sintetizar en cuatro temas mayores: iluminación, victoria, divinización y sacrificio expiatorio. El sistema Anselmiano respecto a la satisfacción y la corrección de Santo Tomás en el sentido que sólo es de conveniencia (III, 46, 1-4) y no de necesidad también lo hemos visto con anterioridad (cf. supra, 2.6). Detengámonos ahora un poco más en Santo Tomás, quien en la Suma explica nuestra salvación bajo varios conceptos. Cristo, en cuanto hombre (p.e. III,22,3 ad 1), es sacerdote: mediador entre el pueblo y Dios (III,22,1). El mismo fue también hostia (víctima) perfecta, por el cual nos viene nuestra salvación (desde la expiación de nuestros pecados hasta la gloria) (III,22,2). Su sacrificio tuvo plena fuerza expiatoria, que consiste en borrar la culpa y satisfacer por la pena (III,22,3). Su sacrificio fue muy acepto, como proveniente del amor (III,48,3). Cristo no sólo causó nuestra salvación mediante su pasión según el modo del sacrificio (III,48,3) y de la satisfacción (por amor y caridad) (III,48,2), sino también según el modo del mérito. No sólo mereció para sí mismo la exaltación (III,54,1), sino también para nosotros, sus miembros, la salvación (III,48,1). Igualmente nos salvó por el modo de la redención. Pues éramos justamente esclavos del diablo (cf. III,49,2), quien, de parte de él, injustamente nos había agredido. Fuimos redimidos por la satisfacción (cierto precio) dada por Cristo a Dios (III,48,4). Finalmente, la pasión de Cristo causó nuestra salvación a la manera de causa eficiente instrumental. Santo Tomás, por lo tanto, usa las categorías de mérito, satisfacción, sacrificio, redención y eficiencia para expresar el modo como Cristo realizó nuestra salvación mediante su pasión (III,48,6 ad 3).

Cristo muerto ya no puede merecer, pero sigue siendo causa eficiente de nuestra salvación. Por la muerte de Cristo queda destruída nuestra muerte (tanto la del alma como la del cuerpo) (III,50,6). La resurrección complementa nuestra salvación. Bajo el aspecto de ejemplaridad, así como en la pasión nos libera de los males, destruye nuestra muerte, así, resucitado, nos promueve a bienes, repara nuestra vida (III,53,1; 56,1 ad 4; 56,2). Con la resurrección de Cristo queda incoada la eternidad de la gloria (III,53,2). Su resurrección es causa cuasi instrumental y ejemplar de la nuestra (III,54,2; 56,1). El mismo tipo de causalidad se da en la ascensión de Cristo. Mediante ella Cristo nos prepara el camino, porque los miembros deben seguir a la cabeza. Entra en el santuario del cielo para interceder, de alguna manera, por nosotros y nos envía dones (III,57,6).

14.2. Introducción temática. Es difícil conceptualizar la redención, porque los conceptos que se utilizan no se excluyen mutuamente, p.e.: el sacrificio satisfactorio incluye dos de los aspectos destacados por Santo Tomás, y además, dada la satisfacción, quedamos redimidos. Por otro lado, algunos de estos conceptos antropológicos, como el de sacrificio sangriento para aplacar a la divinidad, o el de rescate de nuestra esclavitud respecto al diablo, deben ser purificados de ciertos antropomorfismos para aplicarse a nuestra redención. Pero, ¿hasta dónde es conveniente que llegue esa purificación? Finalmente se han dado escasas herejías en este terreno y el magisterio de la Iglesia es poco abundante en precisiones. Todo esto conduce a que, aunque esta materia sea muy vivencial, es un poco "jabonosa".

La salvación es a través del Verbo, porque conviene que el mismo que intervino en la creación sea el salvador del hombre. Esta salvación de Dios corre desde el comienzo de la historia, pero culmina, se sintetiza y adquiere su fuente en Cristo Jesús, en su misterio, especialmente en su encarnación, muerte y resurrección. Pero prosigue actualmente hasta la parusía, hasta la visión de Dios, hasta que Dios sea todo en todo. En la actualidad no sólo está presente y actuante la fuerza de los misterios de la vida de Cristo, sino que el mismo Cristo celeste, dador del Espíritu, cabeza de su Iglesia (sacramentos, etc.), Señor de la historia, sigue salvando e intercediendo delante del Padre. Aunque estas tesis se centren en la obra de Cristo histórico, especialmente en la pasión y resurrección, no por eso deja la salvación de tener este aspecto global y actual. Es determinante para la salvación la doble consubstancialidad de la única persona. Cristo es salvador por su ser y por su obrar. En la Encarnación ya estaba fundamentalmente la salvación, pero el plan del Padre quiso que ella culminara en la cruz y en la resurrección, constituyendo todo un solo misterio. Tampoco se pueden separar revelación y salvación, porque mutuamente se implican. Esta tesis se centra en la pasión y en el aspecto de sacrificio redentivo, pero esto no excluye los otros aspectos que destaca Santo Tomás y que serán vistos en la parte complementaria; ni otros aspectos de los Padres, especialmente los griegos, para llegar a una comprensión más rica, global y actual de nuestra salvación.

Por todo lo visto anteriormente, el hombre Jesucristo, por ser verdadero Dios y hombre, es nuestro único mediador (I Tm 2,5). Esta es una afirmación de fe que se va repitiendo en diversos textos del magisterio (cf. Dz 143; 711; 790). El oficio de mediador consiste en reconciliar las partes entre las que existe un diferendo. Y Cristo es quien nos reconcilia con Dios, nos une a El (III,26,1). La mediación sacerdotal Cristo la realiza en cuanto hombre (cf. p.e. III,22,2; 22,3 ad I).

La unión hipostática es el fundamento de la mediación de Cristo. En la unidad de su persona se da la unión viva entre Dios y el hombre. La solidaridad de Cristo, segundo Adán, con nosotros los hombres, es fundamental en la explicación de la redención. Jesucristo, como consecuencia de la unión hipostática, representa a toda la humanidad. Permaneciendo sin pecado se hizo solidario de la humanidad pecadora y la salvó. La mediación de Cristo tiene un carácter perpetuo como la unión hipostática. Así los elegidos que gozan de la gloria celeste, permanecen miembros de Cristo. La plenitud de gracia habitual de Cristo es gracia capital para nosotros sus miembros.

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

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

14.3. Algunos textos del Magisterio.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

14.4. Desarrollo de esta tesis. Para este tema en general, cf.: Chopin, Bouëssé; Duquoc I; Galtier; Garrigou-Lagrange; Fabbri; Lonergan; Solano; J. Oggioni, El misterio de la redención, Barcelona 1961, Herder; B. Sesboué, Esquisse critique d'une théologie de la Rédemption, NRT 106 (1984) 801-816; 107 (1985) 65-86; (B. Catao, Salut et Rédemption chez S. Thomas d'Aquin. L'acte sauveur du Christ (Théologie, 62) Paris 1965, Aubier). Además de los citados en Soteriología de los Padres, cf. (J. Riviere, Rédemption, DTC XIII, 2, col.1912-2004, Paris 1937); H. Turner, Jésus le Sauveur. Essai sur la doctrine patristique de la Rédemption, Paris 1965, du Cerf; J. N. D. Kelly, Early Christian Doctrines, London 1968, 4^oed.

Calificación dogmática: de fe. Cf. especialmente Dz 122; 799; 938; 940; Haurietis Aquas; liturgia de Cristo Rey y de Cristo Sumo Sacerdote.

Nota: La esclavitud era respecto al pecado, al demonio y a la muerte (Cf. Trento VI,1; Dz 793).

El asunto tratado. En esta tesis se afirma fundamentalmente: 1) Jesucristo es el nuevo Adán (por lo tanto nos representa a todos nosotros) y Sumo Sacerdote; 2) aceptó voluntariamente su muerte, por amor y obediencia; 3) su muerte en la cruz fue un sacrificio; 4) mediante ese sacrificio nos redimió.

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

Algunos testimonios de la Escritura respecto a cada punto.

1) Respecto al sacerdocio de Cristo, c.f.p.e. Sal 110,4; Hb 2,17; 4,14s.;5,10; 6,20; 7,24-28; 8,1s.; 9,11; 10,21. Respecto al nuevo Adán: Rm 5,12-21; 1Co 15,20-22; 15,44-49.

2) Jn 3,16; 10,17s.; 14,31; Rm 5,19; Ga 2,20; Ef 5,1s.25; Flp 2,8; Jn 13,1; Hb 5,7-10.

3) Mc 14,24par.; Hb 7,27; 9,26.28; 10,12.

4) Col 1,13s; Mc 10,45par.; Rm 3,24s.; Ga 1,3s; 1 Tm 2,5s.; Tit 2,14; Hb 2,14s.; 9,12-15; 1 P 1,18s.; 2,21-24; 1 Jn 2,2; 4,10; Ap 5,6-14.

Véase también: Is 52,13-53,12; Mt 26,28; Rm 4,25; 1Co 15,3; 1P 2,24; 3,18; Ap 1,5; cf. 1Jn 1,29; 1P 1,18s.

Testimonio de los Padres: véase supra 13 (soteriología de los Padres).

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

14.5. Precisiones respecto al sacerdocio y sacrificio de Cristo. Según Santo Tomás (III,22,1), es propio del sacerdote ser mediador entre Dios y el pueblo: entrega al pueblo lo divino y ofrece a Dios las súplicas del pueblo y de alguna manera satisface a Dios por los pecados del pueblo. Cristo, prosigue Tomás (III,22,2), en cuanto hombre, no sólo fue sacerdote sino también víctima (hostia) perfecta. Cristo fue consagrado sacerdote por la misma unión hipostática. Cf. Hb 10,5-7. El sacerdocio celeste de Cristo es su culminación (cf. p.e. Hb 5,9; 7,24s.; 8,1s; 9,24).

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

Naturaleza del sacrificio pascual de Cristo. Los sufrimientos y crucifixión inflingidos (a Cristo) por los verdugos no tienen carácter sacrificial sino de crimen. El sacrificio de Cristo es la voluntaria entrega de sí mismo en su pasión por obediencia y amor. La perfección de la obediencia y del amor es lo que constituye el valor de este sacrificio (III,48,3). En su resurrección, Jesucristo es la víctima plenamente consagrada, aceptada por Dios. La resurrección sería parte esencial del sacrificio. Cf. Rm 4,25; 5,9s. Hb y Jn presentan la glorificación como consumación del sacrificio redentor. A pesar de lo anterior, algunos teólogos afirman que la resurrección es más bien el fruto del sacrificio. Si la glorificación de Cristo tiene valor salvador, no tiene, sin embargo, ningún valor meritorio. Es sólo en su vida terrestre (hasta su muerte) cuando Cristo mereció y satisfizo. Nota: Cristo, en su naturaleza divina, es, junto con el Padre y el Espíritu, el término a quien se ofrece el sacrificio (cf. Chopin). Por el sacrificio pascual, Dios se reconcilia a la humanidad. Es un sacrificio ordenado a la glorificación divina (cf. supra, 3). Dios, bondad soberanamente expansiva, quiere nuestra salvación, salvación que no puede no glorificarlo. Este sacrificio es no sólo propiciatorio e impetratorio, sino también latréutico y eucarístico. Cf. Jn 13,31s.; 17,1; acción de gracias en la última cena. Pero no hay que aislar la pascua del resto de la vida de Cristo. Toda la vida de Cristo, desde la encarnación (cf. Hb 10,5-10) estaba orientada hacia el sacrificio pascual. El misterio del bautismo en el Jordán (cf. p.e. Jn 1,29), de la tentación (cf. p.e. Lc 4,13), de la transfiguración (cf. p.e. Lc 9,31), el caminar de Jesús con sus conflictos hacia Jerusalén (cf. Lc), los anuncios de la pasión, etc. apuntan hacia la pasión-resurrección. Toda su vida fue "instrumento" para nuestra salvación (y tuvo valor meritorio).

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

14.6. Tesis complementarias.

a) Jesucristo, mediante su pasión, satisfizo a Dios por nuestros pecados.

De Fe. Cf. Dz 799; 904; 905; 922. No aparece explícitamente la satisfacción en el N.T. y, en general, en los Padres. Cf. p.e. Rm 3,25; Hb 2,16-18; I Jn 2,2; 4,10. Nota: En su naturaleza humana Cristo satisfizo la justicia divina. En su naturaleza divina, El, en unión con el Padre y el Espíritu Santo, es el término de la satisfacción. Pero se puede decir, por apropiación, que Cristo satisfizo a Dios Padre.

Complemento: Naturaleza de la satisfacción vicaria

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

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

3) Son los verdugos la causa directa de la muerte de Jesús. Pero Jesús se entregó libremente a ella. Jesús no sólo sufrió por los tormentos, sino también a causa de la malicia profunda del pecado. Jesús sintió repugnancia; pero libremente obedeció. Según Santo Tomás, Jesús no dejó de gozar de la visión beatífica durante su pasión (III,46,7s.).

4) La satisfacción vicaria de Cristo cabeza. La satisfacción de Cristo es vicaria, porque es la de un solo mediador para todos los hombres. Pero esto no significa que Cristo pura y simplemente se haya substituido a nosotros. En cuanto cabeza nuestra, Cristo tomó nuestro lugar delante de Dios. Santo Tomás une la doctrina de la redención a la de Cristo cabeza, y el rol "capital" (de cabeza) de Cristo a la unión hipostática. Por eso el mérito y la satisfacción de Cristo, lo son de la humanidad entera en su cabeza.

5) Es teológicamente cierto que la satisfacción de Cristo fue adecuada y aún superabundante. Cf. Rm 5,20; Hb 7,27s.; 10,10-14. Los teólogos discuten si el sacrificio de Cristo en sí mismo tiene valor infinito. Pero la pasión de Cristo no era absolutamente necesaria para realizar esta satisfacción sobreabundante. Cualquier acto libre de Cristo (cumplido con un amor soberano) hubiera tenido un valor moral infinito como emanado de la persona del Verbo. Pero Galtier y otros recuerdan que en la satisfacción el elemento material es la pena (una especie de reintegración del orden violado) y el elemento formal y propiamente constitutivo es la aceptación voluntaria de la pena y su ordenación a pagar lo debido a Dios. Solano lo expresa diciendo que lo primario es la reparación del honor de Dios (por los actos libres que honran a Dios), pero que también es esencial la pena.

6) Cristo murió por todos los hombres. De fe. Cf. p.e. Dz 319; 794s.; 1096 (contra los jansenistas). Cf. 2 Co 5,15; I Tm 2,4-6; I Jn 2,2.

7) Justicia y amor en la redención. El amor de Dios no viene después de la satisfacción, sino que toda la obra redentora está sostenida por el amor de Dios. El amor de Dios es

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

b) Jesucristo, mediante su pasión, mereció para sí mismo la gloria de la resurrección; mereció para nosotros la salvación. En forma general, la noción de mérito sobrenatural supone: una ordenación divina, una actividad libre ejercida 'in via' (en camino), informada por la gracia y la caridad. Porque es designio de Dios que el hombre llegue a la vida eterna mediante actos proporcionados a este fin. La primera parte de esta tesis es, al menos, teológicamente cierta; la segunda parte es de fe definida. Cf. Dz. 790; 799; 820. Testimonios de la Escritura: Flp 2,8s.; Hb 2,9; Ap 5,9.12. Entre los Padres, Gregorio Magno (+604) aplica el término "merecer" a que Cristo mereció el perdón para los pecadores. Razonamiento: Cristo cumplió las condiciones generales del mérito. Aclaraciones: Mérito, en sentido concreto, es una acción digna de retribución. Cuando el mérito es estricto se dice que es "de condigno"; de lo contrario es "de congruo" (cierta decencia). En el caso de Cristo se trata del mérito en sentido estricto. Cristo no sólo mereció en su pasión sino en toda la actividad libre de su vida. Hay una relación estrecha entre la unión hipostática y el alcance universal del mérito de Cristo. Es propio del mérito su carácter personal; por eso no se puede merecer estrictamente (de condigno) por otro. Pero Cristo, por ser cabeza de la humanidad (en virtud de la unión hipostática) mereció estrictamente por todos (III, I9, 4 ad I).

c) La pasión de Cristo, instrumento de nuestra salvación. Resumiendo lo anterior, Cristo, al ofrecerse por nosotros en sacrificio en el calvario, satisfizo a la justicia divina y nos mereció la salvación (redención). Gracias a la unión hipostática esta actividad satisfactoria y meritoria tiene un valor infinito. Dios se reconcilia al mundo por la mediación de Cristo. Pero una tal mediación no consiste solamente en la intercesión de Cristo que por nosotros se entrega en sacrificio. Hay también que mirar la causalidad instrumental ejercida por Cristo en su humanidad. El es el sacramento por excelencia. Este enfoque soteriológico, sin desconocer el rol de la pasión y resurrección de Cristo, pone el acento sobre el lazo estrecho que existe entre encarnación y redención. Se relaciona a un aspecto importante del cuarto evangelio p.e. el Verbo hecho carne como vida. Así no basta con decir que la unión hipostática confiere a la actividad meritoria y satisfactoria un valor infinito; esta actividad es salvadora, porque la humanidad de Cristo es instrumento de su divinidad.

14.7. La posición crítica de B. Sesboüé (Esquisse critique d'une théologie de la Redemption, NRT 106 (1984) 801-816; 107 (1985) 68-86). Exponemos ahora, en un diálogo con la sensibilidad moderna, las ideas de B. Sesboüé, haciendo notar que, con todo, puede haber más verdad en la raigambre antropológica de los conceptos (y de los cortocircuitos), que la que muestra este autor. Igualmente, el artículo de B. Sesboüé es reactivo, a partir de la sensibilidad actual, pero, a veces, los problemas podrían ser sobre todo de matices.

La salvación está presente, en todas partes, en la Biblia y se expresa en una gran variedad de términos, de imágenes, de referencias a tradiciones socio-religiosas. La Iglesia nunca ha propuesto, como en otros temas, una definición de fe sobre la salvación (redención en sentido amplio), quizás en parte porque la salvación a tal punto estructura

toda la fe que tiende a estar más allá de una definición. Esto muestra la dificultad que hay en hacer una teología de la salvación.

Varias nociones que expresan la salvación, encuentran dificultad en la cultura actual. No debería ser así con el concepto de "divinización", que lleva al hombre a su plenitud humana. Otros como liberación y reconciliación tienen impacto real, pero a veces se prestan a ambigüedades. La Biblia tomó el lenguaje de la época para expresar la salvación, pero "reconvirtiendo" su sentido a fin de que significara algo nuevo: la salvación por Dios. El problema es que a veces se lo entiende en su significado antiguo, p.e. con el esquema de la compensación: correspondencia lo más exacta posible entre el mal cometido y su reparación (pena vindicativa). Pero el Dios cristiano es un Dios de perdón y misericordia. Lo que exige es la conversión. Así la satisfacción que complace a Dios es el amor que sigue a la falta. Lo que es oneroso es la conversión del hombre. Si hay actos concretos de reparación, es porque una conversión debe encarnarse en el tiempo y negar el pecado en todas las formas posibles. Véase la parábola del hijo pródigo. La salvación es la obra del amor divino y ningún texto bíblico puede, con justicia, ser interpretado en el sentido de una justicia vindicativa o conmutativa.

La salvación es la "reconciliación" por la cruz de los dos polos: el amor de Dios y del Hijo, y la situación pecadora de la humanidad. Así, una ejecución sangrienta -lo contrario de la buena nueva de salvación- se convierte en la manifestación extrema de un amor más fuerte que la muerte. Es una mala intelección (un cortocircuito) presentar como bueno en sí mismo el producto del mal y del pecado de los hombres: la muerte sangrienta de Cristo. Precisamente la pasión es salvífica porque, por el amor y la obediencia de Jesús, convierte esta obra de muerte en obra de vida. No se puede atribuir en forma inmediata al designio del Padre lo que es producto del pecado de los hombres. Los hombres lo mataron; Dios lo resucitó (Hch 2,23s.). No es un Padre irritado que apaga su justicia en la muerte sacrificial de su hijo. Este cortocircuito se debe a la mala interpretación de las metáforas y de las metonimias que expresan el valor profundamente positivo de la cruz, p.e. somos salvados por la sangre preciosa de Cristo (cf. Lc 22,20; Hb 9,14; I P1,18s.). La sangre de Cristo, comparada a la sangre de los sacrificios de la Antigua Alianza, expresa el amor reconciliador que va hasta el final, revela la gloria de Dios manifestándose en el corazón de lo contrario. Así el árbol de la muerte pasa a ser árbol de vida.

Pasemos ahora a los diversos conceptos que expresan la salvación. Las imágenes que subyacen al concepto de salvación, son recuperar la salud o ser liberado de los enemigos. Hace referencia también a la vida en plenitud cuantitativa y cualitativa. Ahora, el deseo del hombre sólo puede ser satisfecho por la gracia que nos hace participar de la vida divina. Luego el hombre también debe ser liberado de la incapacidad de su finitud para llegar a ser hijo adoptivo de Dios (cf. 2 P 1,4). Cristo nos vino a comunicar la vida divina y a liberar del pecado. La salvación es onerosa, porque debe vencer el rechazo del hombre pecador. Jesús también cumple la mediación ascendente, en cuanto acoge el don de Dios entregándose a El. Su entrega a Dios (sacrificio) pasa por la cruz; porque la cumple en un cuerpo de pecado. Por lo tanto, hay un movimiento descendente y ascendente, que es, a la vez, divinizador y redentor. Es una reconciliación que supone la "conversión" de Dios y del hombre. La teología oriental antigua privilegió el movimiento descendente; la teología occidental medieval y moderna privilegió el ascendente. Actualmente, para escapar a ciertos desarrollos excesivos del esquema de satisfacción, se vuelve a insistir en el movimiento descendente, justo cuando se insiste simultáneamente en una cristología "de abajo" (!).

A. La mediación descendente

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

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

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

B. La mediación ascendente.

El vocabulario bíblico de la mediación ascendente es, ante todo, el del sacrificio y de la expiación. Será prolongado en la tradición teológica medieval y moderna por el de satisfacción y substitución. En esto último es donde se da el mayor peligro de cortocircuito.

El sacrificio. El N.T. presenta, con plena evidencia, la vida y muerte de Jesús como un sacrificio. El sacrificio de Cristo no es cultural (substitución por animales, etc.) sino un sacrificio existencial, de una vida dada a su Padre y por sus hermanos en una actitud radical de pro-existencia. Es el sacrificio espiritual a Dios en que se ofrece la persona. Sacrificio es todo lo que nos pone en comunión con Dios (ahí está la felicidad del hombre). La dimensión de renuncia dolorosa es un dato secundario, consecuencia del necesario apartarse del pecado.

La expiación y la propiciación. En la Biblia la idea de expiación sufre un cambio profundo: pasa de la esfera de la venganza a la del amor; se transforma en intercesión y propiciación. La expiación de Jesús es la de un mártir: muere por la acción de otros haciendo de su vida un testimonio respecto a su misión y al designio de salvación del Padre (I Tm 6,13). La muerte de Jesús tiene la fecundidad del mártir: denuncia el mal y el pecado en el mismo momento en que intercede por los verdugos y les abre el camino de la conversión. Los textos más rudos del N.T., contruidos sobre la idea de intercambio, son 2 Co 5,21 y Ga 3,13. Se usa la metonimia. Jesús no ha sido hecho pecador o maldito a título personal. Jesús concentró sobre El el furor del pecado y estableció una nueva solidaridad, porque el mal que hacen nuestros pecados lo alcanza primero a El. La cabeza sufre el mal del pecado e inicia al cuerpo en el arrancarse del pecado mediante la penitencia. No se debe sacralizar el sufrimiento en sí, porque éste es siempre un mal. Pero el cristiano tiene el poder y la tarea de convertir todo sufrimiento en acto de amor redentor y liberador, como Cristo lo hizo.

La satisfacción. No es vocabulario de la Escritura, aunque se injerta en las ideas de sacrificio y expiación. Si la categoría de expiación está gravada por el esquema de justicia vindicativa, la de satisfacción lo ha sido mucho más por el de una justicia conmutativa. San Anselmo es el primer teólogo que ha organizado la redención en torno al concepto de satisfacción. Esta categoría jurídica no significa compensar rigurosamente el mal cometido mediante una prestación de valor equivalente, sino hacer lo suficiente. Se aplica a Cristo en el sentido de que asume en su pasión la penitencia de nuestro pecado con una conducta reparadora que niega el pecado, con una conducta de humildad, etc. En El comienza el movimiento de la humanidad de conversión hacia Dios. Jesús da el ejemplo y la fuerza. La satisfacción cumplida por Jesús es del orden del amor y es sobreabundante. La satisfacción no está en el esquema de compensación, pero conlleva la dimensión de reparación del pecado, que muestra la seriedad del amor y reconciliación. Porque el pecado siempre hiere o destruye algo en los otros y en el propio autor. Una nueva conducta de penitencia reparadora encarna la negación del mal cometido. Dios también se ha hecho vulnerable (ofendido) a la ruptura del hombre (un amor decepcionado). La actitud de reparación expresa el deseo de renovar esta relación de amor. Las penas medicinales no tienen otro valor que el amor que las anima y que pretenden hacer crecer. Pertenece al honor del hombre el poder reparar en Cristo Jesús.

De la substitución a la solidaridad. El término substitución tampoco es de la Escritura. Se ha prestado a una serie de desarrollos exagerados y ambiguos. En sentido estricto, lo de Cristo apenas se puede calificar de substitución expiatoria o satisfacción vicaria. Ciertamente la idea de substitución tiene un origen escriturístico, porque Cristo murió por nosotros, en favor nuestro pero también en lugar nuestro, y, mediante una muerte a la que no estaba obligado, realizó una redención de la que nosotros éramos incapaces. Pero no hay que enmarcarla en una lógica de compensación en vez de nosotros, sino en la idea de representación, que es muy fuerte en la Escritura. Cristo es el nuevo Adán, cabeza de la humanidad, de la que quiere hacer su cuerpo y a quien introduce en su misterio pascual. Es una substitución de iniciación: inaugura el movimiento de retorno a Dios.

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

14.8. Reflexiones finales sobre la soteriología. Véase lo ya dicho al final de la soteriología de los Padres (supra, 13.17.) y en la introducción temática a esta tesis (supra, 14.2.). La materia es compleja y ninguna conceptualización agota el misterio de la redención. Hay que complementar la reflexión occidental y escolástica, con otros aportes, ciertamente muy ricos, tomados especialmente de la patrología griega. Hay que tener muy claro que el A.T. se interpreta a partir del amor de Dios en Cristo (N.T.). Desde la encarnación hasta la resurrección (no sólo la pasión) es un solo misterio de redención, que se prolonga hasta la parusía y que es precedido por toda una historia de salvación. La salvación es reveladora y la revelación es salvadora. La salvación es una elevación redentora de la naturaleza humana. Lo que sucedió no era necesario, pero era conveniente: convenía al amor de Dios por el hombre. El pecado es algo personal y socialmente muy serio, y Dios lo quiso reparar (perdonar) desde dentro. Así tomó nuestra condición humana, incluída la muerte, y transformó la muerte física en fuente de vida. La redención es, por consiguiente, una

asunción hecha por Dios para transformarnos desde dentro. En este fundamento se enraizarían las otras concepciones antropológicas, correspondientes más bien a una mediación ascendente. Hay que purificar estos conceptos de los antropomorfismos que los acompañan. La redención es una mediación en la que Cristo, Hijo eterno de Dios y cabeza de la humanidad, reconcilia a Dios y al hombre. Esa reconciliación es obviamente satisfactoria. El mérito y la satisfacción del cristiano, su sacrificio, se injertan en el de Cristo y nos pueden ayudar a aclararlo.

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

La redención es una restauración, es una prolongación transformante de la dinámica de la creación pasando por la cruz. El llamado, por así decirlo, "plan del Dios creador", sigue en pie, pero ha sido transformado por Dios, dándole sentido a todo lo que ha introducido el pecado del hombre. El plan del Dios creador mantiene, dentro de ciertos límites, su propia lógica interna, que es cognoscible por la razón. El Dios de la creación quiere que la historia alcance su plenitud humana. Pero ahora, por causa del pecado, la convierte en historia salvífica. Dios se manifiesta, pues, como Señor soberano de la historia. Y, como tal, sigue pidiendo la colaboración del hombre para construirla. El cristianismo debe ser un factor desacralizante y crítico frente a las diversas realizaciones humanas. La Iglesia y el cristiano están comprometidos con las liberaciones humanas, que son provisorias y signos del reino. Deben anunciar en ellas la liberación de Jesucristo. Deben abrir las liberaciones temporales hacia la plenitud escatológica y hacia su sentido pascual (cf. Les liberations des hommes et le salut en Jésus Christ. Réflexions proposées par le Conseil Permanent de l'Episcopat.... Préface de M. A. Fauchet, Paris 1975, ed. Centurion).

15. Al tercer día, Jesucristo resucitó de entre los muertos; su resurrección fue verdadera y gloriosa (I). En virtud de su resurrección, Jesucristo ejerce con toda plenitud su influjo vivificador (II).

Esta tesis corresponde a la número 76 del temario de Licenciatura y es la última de cristología. Cf. Chopin; Fabbri; Garrigou-Lagrange; Solano; Lonergan; Galtier.

Introducción: La resurrección de Jesús es afirmación central del kerygma y constituye el gran pilar de nuestra fe (cf. I Co 15,13-19). Desde ella se reinterpreta el Jesús terreno y su muerte.

15.1. Calificación dogmática: de fe. Cf. todos los credos. Cf. Dz 429 (Lateranense IV en I215) y Dz 462 (Lugdunense II en I274).

Respecto al testimonio de la Escritura:

Jesucristo resucitó de entre los muertos, subió a los cielos y está sentado como Señor a la diestra de Dios Padre. Es decir: Dios resucitó a Jesús, lo exaltó y actualmente El es Señor. Esta es una afirmación del kerygma primitivo (cf. Hch 2,32-36). Cf. Rm 10,9; Flp 2,9-II; Ef 1,20-23; I P 3,18.22.;etc. La resurrección de Jesús es el fundamento de nuestra fe (cf. I Co 15,4ss.). La cristología de la exaltación, como vimos anteriormente, es de lo más primitivo de la fe postpascual (cf. p.e. Hch 5,31; cf. Rm 1,4). Jesucristo ha sido entronizado

a la diestra del Padre (cf. p.e. Lc 22,69; Hch 7,55s.; Hb 1,3s.; 10,12s.). Ahí intercede por nosotros (Rm 8,34; cf. I Jn 2,1) como Sumo Sacerdote (Hb 7,25s; cf.8,1s.; 9,24ss). Señor es el gran título paulino y del cristianismo primitivo respecto a Cristo. Es el Señor del cristiano (cf.p.e. Rm 14,8), de la comunidad (p.e. I Co 5,4; 11,20-34) y de todo (p.e. Hch 10,36; Rm 14,9; I Co 8,5s.; 15,24-28; Flp 2,11; Ap 17,14; 19,16. Respecto a la comunidad, cf. p.e. Mt 28,18-20; Jn 14,18-20; Ef 1,22s. Jesucristo es el Señor que volverá en gloria para el juicio (p.e. Mc 13,26s.; Jn 5,27-29; Hch 10,42; 17,31; Rm 2,16; I Ts 1,10; 4,16; 2 Tm 4,1). El cuerpo del resucitado es el que padeció: Lc 24, 38-43; Jn 20,27. Es un cuerpo glorioso (cf. p.e. Jn 20,19ss.; I Co 15; Flp 3,21).

Reflexión: La resurrección es un misterio de fe que trasciende este mundo, pero que puede ser atestiguado por testigos de las apariciones, trasciende a la historia, pero está inserto en la continuidad histórica (cf. Dz 2036s.)

Naturaleza de la glorificación de Cristo. En la exaltación pascual, la humanidad de Cristo, toda entera, accede a la condición gloriosa, a la que tenía derecho en virtud de la unión hipostática (cf.III,54,2). En la exaltación pascual, el Salvador llega a ser, para siempre, la víctima plenamente consagrada, agradable a Dios; su sacerdocio alcanza su culminación. La resurrección no es un simple retorno a la vida. Es un pasar a un nuevo modo de existencia: cuerpo espiritual, incorruptible. La resurrección es el elemento decisivo en la economía de la salvación. Es lo que da sentido a su muerte. Cristo pasó por la muerte, y venció a la muerte, al pecado y a las potencias demoníacas. Esta victoria tiene un carácter escatológico.

15.2. Calificación dogmática: de fe. No hay ninguna definición dogmática respecto al valor salutífero de la exaltación pascual. Pero, véase liturgia pascual y de difuntos. Respecto al poder vivificante ejercitado por Cristo cabeza, cf. Dz 809 (Trento VI, cap. 16; cf. Dz 800); encíclica *Mystici Corporis*.

Respecto al testimonio de la Escritura, cf. supra, 15.1; también lo ya dicho sobre Pablo en *Cristología Bíblica* (2.4.2.). Jesús está sentado como Señor a la diestra del Padre y nos envía el Espíritu (Lc 24,49; Jn 15,26; 16,7; Hch 2,33).

Consideraciones. En virtud de la unión hipostática Cristo posee la plenitud de la gracia para beneficiarnos con ella. El Verbo encarnado (cf. Jn) es vida y luz de los hombres. Pero, por otro lado, Cristo mereció su glorificación y nuestra justificación. Es decir, solamente en su estado glorioso es cuando El ejerce en plenitud el influjo vivificante, cuando nos envía el Espíritu. Este influjo se ejerce en nuestras almas y en nuestros cuerpos. Nuestra participación en su resurrección será plenamente realizada en la parusía. Cristo exaltado es plenamente el sacramento de Dios para nosotros. La Iglesia es el primer efecto del sacrificio redentor, y ella es constituída, en plenitud, en la exaltación pascual, que es consumación de este sacrificio. Cristo Redentor no es solamente la cabeza de la Iglesia. El ejerce en su humanidad gloriosa una soberanía sobre toda la creación.

Como ya habíamos visto, la mediación de Cristo no es sólo sacerdotal, sino también profética y regia. Cristo-hombre es rey de toda la creación. La realeza de Cristo se funda sobre la unión hipostática y sobre el misterio pascual. Cristo está sentado a la derecha del Padre y volverá a juzgar a vivos y muertos. Su humanidad gloriosa es el centro de este universo; también es el centro de la historia. Para la consumación falta la parusía. En la Jerusalén celeste se termina la obra de salvación y unidad, querida por Dios desde toda la eternidad.

Según Santo Tomás, la resurrección de Cristo es la causa eficiente (instrumental) de la nuestra, por la virtud divina, de la que es propio dar vida a los muertos. Esta virtud divina se extiende a la resurrección de las almas. La resurrección de Cristo también es ejemplar de la resurrección de los buenos y de la de las almas (III,56 I ad 3; 56,2). Tanto la pasión como la resurrección son causas eficientes instrumentales de la remisión de la culpa y de la novedad de vida por la gracia, pero difieren en cuanto a la ejemplaridad, porque la pasión se refiere al primer efecto y la resurrección al segundo (III,56,2 ad 4).

15.3. El resucitado según H. Kessler (Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht, Düsseldorf 1985, ed. Patmos). Siguiendo a Calcedonia y, sobre todo, a la Escolástica, se ha reflexionado mucho sobre la Encarnación o sobre la obra redentora de Cristo, pero ha quedado un poco obnubilado lo que es el centro y el fundamento del kerygma : Jesús crucificado ha resucitado (cf. Cristología Bíblica). Este aspecto va siendo revalorizado desde hace varios decenios. Para tenerlo presente, para equilibrar nuestro tratado, voy sencillamente a resumir muchas de las cosas que H. Kessler dice en la parte sistemática de su obra. Comienzo por algunas ideas de su introducción. Pasión y resurrección es el núcleo del desenvolvimiento del cristianismo. No hay nada en el N.T. que escape a la luz de la resurrección. La resurrección, durante siglos, no ha sido suficientemente tratada en Occidente, o ha sido arrinconada. La insistencia (soteriológica) en la encarnación viene desde la confrontación con el gnosticismo en el s. II. Pero la encarnación se relacionaba a la Pascua, como a su plenitud. Y así, para la piedad oriental, Pascua sigue siendo la fiesta de las fiestas. La desviación viene en Occidente con la Escolástica, y más con la neoescolástica del s. XIX y XX.

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

15.3.1. Reflexiones previas hermenéuticas.

El contenido del mensaje de la resurrección sólo es alcanzable mediante la forma específica de ese mensaje. "Cristo ha resucitado" es afirmación de una realidad que perdura en el presente. Se dice "muerto, enterrado, resucitado"; por lo tanto, tan real es la resurrección como la muerte. El lenguaje es modificado para designar lo acontecido en Jesús. La resurrección, como tal, no es comprobable histórico-críticamente. Pero no por eso deja de ser real, aunque se necesita, al menos, una relación indirecta a experiencias comprobables para que sea creíble. La resurrección de Jesús no es algo aislable del sujeto que la anuncia y del que la oye, algo que no los toque. Es una expresión de fe, en que el testigo está en una relación existencial a lo afirmado. Dice algo que sólo es experimentable en la fe, aunque onto-lógicamente preceda y fundamente a ésta y su testimonio.

Las afirmaciones de Pascua no son dichos neutrales e informativos, sino que son testimonio en sentido radical y cualificado. Son testimonio existencial, a causa del cambio de existencia de los testigos. Así aparecen históricamente. La fe personal del testigo pertenece a la estructura del encuentro pascual y de lo que se dice sobre el resucitado. Los testigos pascuales señalan, con toda su existencia, al resucitado y a la resurrección realizada por Dios, como fundamento de su cambio. La presencia del resucitado precede al testimonio (cf. Flp 3.12s.). Es cierto que la verdad de lo testimoniado puede ser discutida. Nosotros la hemos recibido a través de una cadena de intermediarios. Y todavía no se dan su manifestación y confirmación plenas y definitivas. No se

puede separar lo objetivo de lo subjetivo, porque no se puede hablar, con sentido, de la resurrección de Jesús fuera de la experiencia de fe y del testimoniar. La intención primaria del testimonio es convertir, cambiar la existencia. Este cambio corresponde a lo acontecido en Jesús.

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

15.3.2. El fundamento teo-dramático: la resurrección de Jesús como el hecho decisivo de Dios respecto al mundo.

a) ¿Qué significa "Dios actúa"? El hombre moderno quiso un actuar y un pensar autónomos. Con el dominio de la racionalidad instrumental-científica, el hombre moderno llega a creer, no sólo que Dios no actúa sino que no es necesario. Esto contradice, de lleno, la tradición judeo-cristiana.

Actuar significa producir o impedir, intencionalmente, una transformación de las condiciones en el mundo objetivo, social o subjetivo. El momento decisivo es la intención, la que da unidad a las fases. Hay dos tipos de actuar: instrumental y comunicativo (interpersonal). Dios es la libertad absoluta y en sí mismo es comunicativo (trinitario). Su actuar es cualitativamente diferente. Toda la Biblia vive de la experiencia del actuar de Dios en todo, pero a veces habla y actúa en la historia de manera especial. ¿Cómo se reconoce este actuar especial de Dios?

No es sencillo conocer el actuar de otro hombre. Hay que conocer su intención, que ordinariamente debe ser dicha, y ver si va coincidiendo con los hechos. Sólo podemos conocer, sin problemas, la intención y el actuar de otros, cuando nosotros participamos, es decir, en el propio actuar comunicativo. La Biblia y la Iglesia hablan de la intención de Dios en su obrar. Se la llega a conocer por la experiencia de Dios y de la promesa de su amor, experiencia que cada vez es más clara en la historia del aprendizaje de Israel y que en Jesús pierde toda ambigüedad. El amor de Dios es conocido y experimentado ahí donde se intenta vivirlo, en el correspondiente actuar comunicativo. Así el amor de Dios es realidad para todos en la entrega de Jesús a Dios y a los demás. La intención de Dios en la cruz es conocida por la resurrección. Desde ahí se tiene el criterio decisivo para conocer el obrar en la historia: la conformidad con el actuar de Jesús: el amor.

b) Formas fundamentales del actuar de Dios. Hay cuatro planos escalonados en cuanto autorrevelación. 1) El inmediato obrar creador de Dios. Es la creación de la nada. No es objeto de la ciencia empírica, porque no hay ninguna creatura que medie. Hacia allá se dirige la mirada, cuando uno se pregunta por el origen o se toma conciencia de la contingencia radical. La intención de Dios se va a terminar conociendo en el tercer nivel: desde Jesucristo. 2) Continuo y general actuar de Dios, mediado por las creaturas. Puede ayudar la distinción de Santo Tomás entre causa primera (fundamento trascendental y actuante que posibilita que todas las causas creadas puedan actuar) y las causas segundas, que tienen su actuar propio, por sí mismas. Así Dios conserva el mundo y conduce todo el acontecer. ¿Vence Dios al mal? Como veremos, p.e. en la cruz, hay un actuar de Dios, oculto bajo lo contrario. 3) Actuar especial (innovador) de Dios, mediado por actores humanos. Son hombres que de tal forma se abren a Dios que pasan a ser causas instrumentales. Por lo tanto, su actuar es elevado superando sus propias capacidades, pero, sin embargo, permanece propio. El milagro de Dios en nuestra historia es que los hombres así sean

transformados y liberados para amar, aún hasta a sus enemigos. En Jesús es tan grande e insuperable esta apertura y donación a Dios y a los demás, que, como se manifiesta desde Pascua, sólo es concebible como encarnación (del Hijo) de Dios. Este actuar innovatorio de Dios se continúa en la comunidad cristiana. A menudo es actuar debajo de lo contrario, manifestándose en la debilidad humana la fuerza de Dios. 4) Actuar radicalmente innovador de Dios, que resucita y lleva todo a su culminación sin mediación humana. Este plano es inalcanzable dentro de lo intrahistórico, dentro de este mundo espacio-temporal. Sin Dios, la resurrección de los muertos carece de sentido. Es un nuevo comienzo, parecido a la creación, pero ahora no es desde la nada sino que es para la plenitud. Dios conduce a su plenitud todo el amor vivido, aunque sea fragmentario. Este plano ya fue alcanzado y revelado en la resurrección de Jesús. Aquí se ve en plenitud la intención del actuar de Dios.

c) La resurrección de Jesús como el actuar (redentor) que decide todo.

1) La acción exclusiva de Dios en Jesús muestra la efectividad de la vida y la divinidad de Dios. El N.T. no habla de una autorresurrección de Jesús. La resurrección es la acción agraciante del Padre a través del Espíritu. El Hijo, como obediente hasta la muerte, es puro objeto y recibidor de la gracia del Padre (p.e. Flp 2,9). En la muerte se escurría Jesús de las manos de Dios, salvo que Dios no lo dejara irse. Que Dios lo resucite, es tomar la dinámica respecto a Dios y los hombres, que tenía Jesús en su vida y muerte, y llevarla a su plenitud. La victoria sobre la muerte sólo puede ser concebida como el libre regalo de Dios (Padre) a aquél que en una extrema apertura de sí mismo salta hacia Dios con confianza ilimitada, abandonándose en El. En la muerte de Jesús se encuentran, a la vez, la donación de la vida de Jesús y el surgir de la nueva vida dada por Dios. Comparada la resurrección con otras grandes obras de Dios (creación, etc.), es la más densa concreción del actuar de Dios, porque ella no tiene otra posibilidad de significación. Por eso es la mejor manifestación de la divinidad de Dios. Sólo el Dios que salva a los muertos, puede también justificar a los pecadores.

2) El hecho escatológico de la propia definición y comunicación de Dios al mundo. Lo específico de la resurrección de Jesús no es que sea un actuar exclusivo de Dios, sino que éste es escatológico. Dios se define, frente al mundo perdido, como el Dios amante, que perdona y salva. Da a conocer su intención última en la creación, y la comienza a realizar. Corresponde a la imagen del Dios de Jesús. Es el Dios que ama la vida que salva lo perdido, que libera al pobre. Muestra a su creación, definitivamente, su fidelidad y su amor, más fuerte que la muerte. No abdica de su señorío sino que comienza a realizarlo. Es el que es. Jesús había pretendido ser el agente cualificado de la cercanía del Reino de Dios; luego, el representante y símbolo real de la cercanía misericordiosa de Dios. Si hubiera muerto sin resucitar, hubiera muerto el mismo Dios en relación a esta presencia cualificada. Si el Dios pretendido por Jesús era realmente Dios y Dios estaba en El -lo que se comprueba por su resurrección- era imposible que Jesús permaneciera en la muerte. La resurrección es la palabra divina conclusiva e irrevocable de su auto-promesa. Es la definitiva irrupción del regalo salvador de Dios al mundo, el cual sin esto habría estado perdido. Hace definitivo el cambio del mundo comenzado en el actuar de Jesús, sin traer ya por eso la cosumación del mundo como tal. Es el comienzo definitivo de la nueva vida.

3) Consecuencias para nuestra relación con Dios. La experiencia de Pascua es, ante todo, una nueva experiencia de Dios, mediada por la humanidad resucitada de Jesús y en la fuerza del Espíritu. En medio de la historia aparece la realidad escatológica decisiva. Esta revelación histórica definitiva tiene sobre todo una doble marca: a) una estructura trinitaria; b) una secuencia dialéctica de la cruz a la resurrección. a) Creemos en el Dios que resucitó a Jesús, nuestro Señor, mediante su espíritu (Rm 1,4; 4,24; 8,11). b) En la resurrección del crucificado, Dios se reveló como aquél que está presente en medio del dolor y de la cruz, rompiendo la marcha usual de las cosas. Sólo un Dios que sufre puede ayudar en un mundo de sufrimiento. Pero esto de tal forma que llega al señorío como el poder del amor, que da la vida y la sirve. Que a Dios se le encuentre en el dolor y la cruz, no es para

justificar las cruces de esta tierra sino para superarlas. No se identifican la cruz y la resurrección. Hay una secuencia que va desde la cruz hacia la resurrección, y no al revés. Creer en la resurrección de Jesús es creer que Dios está no sólo en la muerte sino también en esta vida. Es la presencia de un amor personal que nos abraza y del que debemos vivir. Desde la resurrección de Jesús, debemos contar con que Dios nos habla, con que se deja experimentar y da nuevas posibilidades de vida que nos ponen en movimiento hacia los demás. El mundo concreto es el lugar del encuentro con Dios.

15.3.3. La concentración cristológica: el crucificado resucitado como centro y paradigma de la fe cristiana. El actuar escatológico de Dios se concentra en una persona. El misterio insondable de Dios aparece en el visible Jesús, en la figura del crucificado y resucitado. En él está Dios para nosotros, y a través de Él actúa. La resurrección del crucificado (teniendo como fondo su historia terrena) es el punto de penetración y el horizonte de significación de la cristología. Más aún, el crucificado resucitado es el paradigma de la fe cristiana. Mediante Él se entiende la realidad de Dios, del hombre y del mundo. Dios no es un Dios sin hombres: quiere tener al hombre siempre consigo, y Él mismo ser siempre hombre. En las apariciones pascuales es conocido el Hijo, y Jesús pasa a ser el contenido del evangelio. El resucitado es el Jesús terrestre y crucificado y viceversa. La experiencia de Pascua provoca una cristología explícita y una soteriología cristológicamente centrada.

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

¿Tienen en sí mismas sentido y validez la praxis solidaria de Jesús y la donación de su vida? Sí. Vemos que convence y anima aún a los ateos. Pero estos últimos, al darle validez y sentido, están implícitamente afirmando a un Dios que resucita a Jesús o esperando en Él. La praxis de Jesús, el ser un hombre para los demás, se basa en que es un hombre de Dios y para Dios. Sólo Dios puede dar la valoración exacta de lo de Jesús.

Históricamente mirado, el proyecto de vida de Jesús fue un fracaso. Sólo se puede conocer seriamente el significado escatológico del mensaje y muerte de Jesús, cuando se cree en su resurrección. La muerte ha sido engullida por la vida. Dios da una nueva vida en la muerte o desde la muerte. Se trata, pues, de un morir salvado. En la plena existencia nueva junto a Dios, Jesús encuentra la definitiva identidad de su ser hombre y la plenitud de su historia terrestre. Sólo la resurrección da valor a la obra reconciliadora y salvadora de Jesús. Si no, la praxis y la muerte de Jesús quedarían sin sentido. Al realizar Dios esto, hace obligatorio para el creyente el mirar al Jesús terrestre.

Sólo porque la resurrección de Jesús tiene un aspecto óntico (realidad de la resurrección personal de Jesús), posee además un significado noético o hermenéutico: aclarar la intención de Dios respecto al obrar de Jesús y a las tinieblas del Gólgota, que, de lo contrario se prestarían a múltiples interpretaciones. En la resurrección es revelado lo ya sucedido en la vida y muerte de Jesús y quién era Jesús. Dios da su juicio contra el mundo; da la razón al crucificado. La solidaridad amante de Jesús con los que sufren y con los pecadores era la propia decisión de Dios. Queda definitivamente claro que el mismo Dios ha obrado escatológicamente en Jesús. Jesús era el portador de la salvación de Dios, el Mesías, el Hijo de Dios. Su vida, su cruz, y Él mismo, poseen significación salvadora universal. Sólo desde aquí puede ser dicho que el ser hombre de Jesús es la revelación definitiva de Dios en la historia, es la encarnación de la Palabra de Dios. La confirmación de la resurrección era necesaria para nosotros, porque lo habíamos visto maldito en la cruz. La resurrección pone el sí definitivo de Dios (cf. Rm 4,25). Habrá hombres sin Dios, pero no hay Dios sin hombres (Rm 8,31-39).

b) Excurso: la corporeidad de la resurrección.

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

Por eso, el regalo de la incorruptibilidad, de la inmortalidad, se llama resurrección corporal. Es la resurrección del hombre como persona, es la resurrección del hombre en la totalidad de sus relaciones. Sin resurrección corporal, iríamos a un dualismo que abandonaría a la creación no-espiritual: entre otras cosas, nuestra historia con sus relaciones y obras. El punto de arranque de la resurrección es la muerte; por tanto, la resurrección se relaciona al cuerpo mortal y contruye así esta señorial entrada de Dios en su creación. Pero tampoco es la resurrección la reanimación de un cadáver (cf. Mt 12,18-27; 1 Co 15,35ss.). La afirmación neotestamentaria sobre la resurrección de los muertos valoriza el total derecho de Dios sobre el hombre y su mundo, y, correspondientemente, la total pretensión de nuestra esperanza respecto a la salvación de todo el hombre. Así lo vivido no sólo es consolidado sino también es plenificado. Resurrección significa plenitud de todo el hombre en su mismidad. El hombre resucitado tiene una relación nueva y más profunda a la comunidad, a la historia, a las creaturas. Así todo el hombre tiene futuro y puede ser, más que antes, imagen y semejanza de Dios. Así la creación alcanza su meta.

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

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

c) La resurrección como exaltación de Jesús a la unidad permanente con Dios y a la mediación salvífica respecto a nosotros.

La resurrección de Jesús no es simplemente la salvación de una persona privada o el primer caso ejemplar de resurrección de muertos. La resurrección de Jesús en el N.T. es expresada en dichos de exaltación, de sentarse a la diestra del Padre, en el desarrollo constante de sus actividades como mediador salvífico.

a) La resurrección como exaltación de Jesús a la unidad permanente con Dios: punto de partida de la reflexión cristológica. La experiencia del actuar de Jesús en Pascua y en la comunidad, sólo se deja concebir como exaltación a la diestra del Padre, participación en el poder propio de Dios. El humillado ha sido exaltado. Esto se ve en lo que la comunidad hace en nombre de Jesús, en el 'maranatha'. En una pronta espera del futuro escatológico se aplicaría a Jesús, en las comunidades arameas, la figura del Hijo del Hombre que viene a juzgar y a salvar. Para expresar su señorío y actuar en el presente, su resurrección y exaltación es presentada como entronización mesiánica. Se le aplican así también los títulos de Hijo de Dios y de Señor (Hch 2,36; Rm 1,4; Flp 2,11; Rm 10,9; cf 14,9; etc.). En el pensamiento judío "sentarse a la derecha de Dios" era lo más elevado y extremo que se podía decir de un ser que no se identificara simplemente con Dios. Era participar en la gloria de Dios, en su omnipotencia, en su gobierno del mundo. Daba autoridad absoluta a lo que Jesús había dicho sobre la tierra (cf. p.e. Mt 28,18). Pero la imagen de la entronización podía sugerir que Jesús sólo era Hijo desde la resurrección y por adopción. Por eso se habla del Hijo preexistente, que es enviado (Ga 4,4s; Rm 8,3; cf. Flp 2,6-11; Jn 1,1ss.), que es la vida y la luz del mundo. Por eso que en su glorificación da el Espíritu (Jn 7,39; 15,26; 16,7; Hch 2,33). Hubo un proceso en el conocimiento cristológico. Las apariciones del resucitado fueron fundamento en el conocimiento del sentido salutar y de la divinidad del Jesús histórico. Desde la fe pascual se llegó progresivamente a la confesión de la encarnación del Hijo eterno de Dios. El orden del conocimiento fue el contrario al de la realidad de la cosa y de la historia, porque el fundamento de la resurrección fue precisamente la encarnación del Hijo de Dios en el hombre Jesús. En lo sucedido hay un camino de anonadamiento de Dios, llegado a ser conforme al hombre, hasta la cruz, y de exaltación desde las profundidades de la alienación de la muerte. Resurrección y exaltación es la entrada de la humanidad de Jesucristo en la gloria del Padre, gloria que el Hijo eterno poseía desde antes de la creación del mundo.

b) La exaltación del crucificado a ser nuestro Señor y ayudador: la actividad soteriológica del resucitado. El humillado Jesús, en su exaltación está en la gloria de Dios, sin dejar de ser hombre, compartiendo su señorío y su poder vivificador. Es nuestro Señor, el que determina nuestra vida y nuestra muerte (Rm 14,9).

1) El poder y señorío propios del crucificado exaltado. El Señor es el crucificado. Su señorío lleva permanentemente las huellas de su amor, de su anonadamiento, de su compromiso por los demás. El Señor exaltado permanece el siervo que desiste de toda demostración de fuerza, que toma el último lugar y sirve a todos (servidor de la vida). Se trastruecan las categorías de poder y señorío. El hombre puede negarse al influjo del glorificado. El poder de Este es cualitativamente de otro tipo: es el amor que se vacía y se da, que deja al otro en libertad, aunque lo busca y le solicita una respuesta afirmativa. Poder paradójal, oculto bajo su contrario. Por eso mismo tiene una fuerza especial de convencimiento. Así gana el Señor un lugar en el mundo. Su poder es el de un ofrecimiento liberador, el de la súplica, el de la invitación a la reconciliación con Dios y los otros.

2) La mediación salvadora universal del Señor exaltado. La entronización de Jesús como Señor nos dice que sólo la praxis solidaria de Jesús (con los que están más abajo, con los pobres) permanece; sólo queda lo hecho por un tal amor (1 Co 13,8). La función salvífica prepascual de Jesús se ha convertido en la universal presencia y efectividad del exaltado en la comunidad y para transformar el mundo. Se comunican las propiedades del Dios trinitario a su humanidad que actúa como dadora de vida y creadora de lo nuevo. No se ha alejado del mundo sino que se ha volcado mucho más intensamente a él, y se ocupa de él como de un todo. Dondequiera que Dios esté y trabaje, ahí está

Jesucristo, a través del cual todo sucede. Por el trabajo del Espíritu en El, han sido superados los límites de la corporeidad terrestre y está del todo animado por el Espíritu, siendo El espíritu vivificador y liberador (1 Co 15,44s.; 2 Co 3,17s.). Se ha hecho cercano a todo el mundo. Es, para todo hombre, la Palabra de Dios que no vuelve vacía (Is 55,11). El resucitado realiza también nuestra resurrección desde la muerte: ya ahora la de la muerte del pecado, y en el futuro la resurrección de la muerte física. La justificación del pecado por la gracia y en la fe, se muestra como la señal e inauguración de la resurrección de los muertos. Dios, fuente de vida, da a este hombre glorificado: gracia y gloria. Cf. p.e. 1 Co 15,22; Flp 3,21; Col 3,3s. El significado salvador de la resurrección lo vemos en textos como Jn 20,22s.; Hch 4,11s.; 5,31; Rm 4,25. Sin su resurrección, su muerte en cruz no sería un real acontecer de salvación (1 Co 15,17s.). Cristo no es sólo el que abre camino a la vida conduciendo a ella (Hech 3,15), sino que El mismo es el camino (Jn 14,6), el dador de vida y libertad a través de su espíritu (1 Co 15,45; 2 Co 3,17). Cristo vive para Dios (Rm 6,10) y, por tanto, para nosotros. Es nuestro representante ante Dios e intercede por nosotros (Rm 8,34; Hb 7,25; 9,24; 1 Jn 2,1).

3) El sentido soteriológico de la metáfora de la ascensión. Cf. 1 P 3,21s.; Ef 4,10; Lc 24,51; Hch 1,9-11. El mismo Lc (en 24,26) supone la unidad de resurrección y ascensión. El ser tomado en una nube (símbolo de la presencia oculta de Dios) expresa la entrada definitiva en la gloria de Dios, todavía velada para nosotros. Recién en el s. IV se diferencia litúrgicamente la fiesta de la ascensión de la de Pascua, sin romper la unidad del acontecer. El lenguaje "ascender al cielo" es metafórico. El cielo es la vida infinitamente amplia y bienaventurada del Dios trino. El Señor exaltado está más alto que todo (abarcándolo todo) y más profundo y cercano (ha llegado a ser el corazón del mundo). La ascensión produce gozo, porque el Señor está más cercano a nosotros. Cristo vive en nosotros (Ga 2,20; 2 Co 13,5; Rm 8,10; Ef 3,17; Mt 18,20; 28,20; Jn 14,23), mediante su Espíritu (cf. 1 Co 3,16; 6,19; Rm 8,9). Así irrumpe el cielo en la historia terrestre; así Cristo resucita en nosotros muchos acontecimientos diarios. Aspecto soteriológico de la ascensión: Jesús es el primero que penetra en el cielo y lleva al hombre ante Dios; el cuerpo seguirá a la cabeza; comienza la vuelta del cosmos a la vida divina. Es el comienzo de la glorificación ontológica del mundo, de la plenificación de toda la creación, del cielo. El cielo es la nueva dimensión que surge cuando toda la creación llega a Dios (cf. Jn 14,1-3). Según K. Rahner y otros, la ascensión representa un elemento ('momento') de la resurrección.

c) Consecuencias para nuestra relación con Jesucristo.

El hombre Jesús, por su resurrección, pertenece ahora definitiva e inseparablemente (pero también sin mezcla) al infinito misterio de Dios, misterio que es el horizonte y el centro de toda la realidad, y que trabaja en nuestro mundo. Tiene un doble significado de salvación para todos los hombres. Por un lado, su praxis terrestre (despojamiento, solidaridad con los pobres y pecadores, amor reconciliador) tiene efectividad universal y es medida y sentido de todo ser humano. Por otro lado, están su vida y actividad actuales como exaltado. Debemos tener una relación personal y concreta a Cristo, tanto terreno y crucificado como exaltado. Es el Cristo que quiere ser considerado junto con aquellos a quienes representa. Es el Cristo actual que agarra a los hombres de la historia. Es el que suscita en nosotros la relación de fe, esperanza y amor. El exaltado es el Señor también de su obrar histórico-terrestre y nos lo hace accesible. Tenemos que confiarnos enteramente en El. Esto es lo que el N.T. expresa con la fe en Cristo.

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

Con la resurrección de Jesús ya ha sido alcanzado el punto más extremo, en altura y cambio, del camino de Dios con el hombre. Antes de ella, ya estaba en la intención de Dios la victoria irrevocable de la gracia (de la autorrevelación de Dios al mundo), pero ésta todavía no se había consolidado en la historia del mundo. El drama de la historia del mundo estaba abierto y su salida

era incierta. Lo comenzado en Jesús es definitivamente, con Pascua, el tiempo final donde se vive de la cercanía de Dios (de la gracia) y en la esperanza de la victoria total. Cf. 2 Co 5,7; Ga 6,15. La resurrección es el comienzo de la plenitud del obrar de Dios en el mundo. En comparación con esto, muchas de las otras cosas que nos ocupan son inconsistentes. Lo que Dios ha obrado en Jesús hay que dejarlo entrar en nuestras vidas y realizarlo en el mundo: victoria de la vida sobre la muerte y sobre los que atienden a su negocio, victoria de la justicia de Dios en medio y contra nuestras injusticias; ninguna exclusión en la reconciliación; la nueva vida en una solidaridad universal. El resucitado y el reino de Dios no son neutrales ante nuestras estructuras. Ya en este mundo quiere el resucitado desarrollar anticipadamente el señorío de Dios y reclamar la creación para Dios. Quiere resucitar en nuestro vivir. La resurrección de Jesús contiene, por tanto, una esperanza de estar no sólo sobre la muerte y la injusticia sino contra ellas, y produce una correspondiente praxis de resurrección. ¿Quién realiza esto sino el Espíritu de Dios y del resucitado? La resurrección de Jesús tiene futuro, tiene una perspectiva universal y dinámica hasta que Dios sea todo en todo. La concentración cristológica sólo tiene sentido en vistas a una expansión pneumática. Es el mismo Dios el que actúa en Jesucristo y en el Espíritu, pero de diversa manera. Al obrar de Dios en Jesucristo corresponde la unicidad y particularidad históricas; al obrar a través del Espíritu, la universalidad y pluralidad. La salvación, ligada a la única persona del crucificado y resucitado y ya totalmente cumplida en El, pasa a ser, a través del Espíritu, eficaz para muchos. El Espíritu de Jesucristo media entre la positividad y singularidad históricas del crucificado y resucitado, y su significación universal, sincrónica y presente para nosotros.

15.3.4.1. La nueva presencia y eficiencia del Señor resucitado en el Espíritu Santo.

a) Prenotandos para la comprensión del hablar sobre el Espíritu Santo.

El mismo exaltado envía el Espíritu (Hch 2,32s.). La experiencia cristiana del Espíritu es postpascual. El significado fundamental del término hebreo 'ruach' y del término griego 'pneuma' es soplar, espirar: soplo de viento, huracán, aliento, fuerza vital. Se refiere, pues, a algo movido y que mueve, a una fuerza dinámica, vivificadora. Ruach (espíritu) es el concepto opuesto a muerte, a inmóvil, pero no así a materia y sensibilidad. Detrás de ruach hay dos experiencias. 1) La de la permanente dependencia de la vida de fuerzas extrañas, porque toda vida es un regalo. La respiramos y nos vivifica internamente. 2) La experiencia, de vez en cuando, de una fuerza misteriosa que se apodera de determinados hombres y produce estados extáticos extraordinarios o hechos carismáticos, incluida la profecía. El A.T. relaciona ambas experiencias con Yahweh (cf. Sal 104,29s.; Gn 6,3; 1 Sam 10,5s.; 19,19-24; Nm 11,25-29; Ez 3,12-14). ¿Cómo distinguir el espíritu de Yahweh? Este es el que realiza el correcto conocimiento de Dios y sus caminos (justicia y paz), especialmente en el conocimiento profético de la revelación. Como el aliento se relaciona a la palabra humana, así la palabra profética con el espíritu de Yahweh. Surge la esperanza de una nueva comunicación del Espíritu (cf. Is 32,15ss.; 44,3s.; Jl 3,1-5), de un nuevo corazón (cf. Ez 36,26-29; Jl 1,9s.) y de nuevas relaciones. A esto pertenece la esperanza de un Mesías lleno del Espíritu, que trae la justicia y la liberación, y la esperanza en un acto creador de Dios que resucita a los muertos (Ez 37). En resumen, el Ruach de Yahweh en el A.T. es el perceptible aliento de Dios, que da la vida aún resucitando a los muertos, etc. Es el medio de la presencia y del obrar de Dios en las creaturas.

b) La experiencia cristiana primitiva del Espíritu como experiencia pascual. Jesús mismo apenas parece haber hablado del Espíritu de Dios. Según Hch 2,33-36, el exaltado recibe el Espíritu y ahora lo puede dar a los demás. Igualmente, según Jn 20,22s., es el resucitado el que da el Espíritu. Como fruto de lo realizado en su muerte y resurrección, el Espíritu va desde El a sus discípulos (Jn 14,16.18; 16,13s.). La comunidad postpascual ve en el exaltado el prototipo y la fuente de todo dote pneumático, y esto en base a las apariciones y a las siguientes experiencias pneumáticas. Estas obras del Espíritu abarcan toda una escala de fenómenos: desde las extraordinarias intervenciones de Dios

-como milagros, iluminaciones, éxtasis, don de lenguas, don de profecía- , pasando por los servicios eclesiásticos, hasta las reacciones anímicas como paz, alegría, coraje, confianza, virtudes morales, "frutos del Espíritu" (Ga 5,22s.). La comunidad cristiana primitiva se comprende a sí misma, en base a la resurrección de Jesús, como el pueblo de Dios del tiempo final, dotado con el Espíritu de Dios y con sus dones. El día de Pentecostés hubo una experiencia fundamental, que Hch desarrolla: después de la reconstitución de los discípulos, llenos del Espíritu Santo (fenómeno de los últimos tiempos), dan, por primera vez, testimonio público de que el crucificado resucitó y es el Mesías. La donación del Espíritu se sigue repitiendo en la comunidad, la que es conducida por Este. Pablo destaca el trabajo diario del Espíritu en la vida de la comunidad y de los discípulos. La donación del Espíritu no comienza con Pentecostés sino con Pascua (cf. Jn 20,22). Es el fruto y la consecuencia de la resurrección y exaltación (Jn 7,39; Hch 2,33). Pero la comunidad tomó conciencia de ella probabilísimamente en Pentecostés. La experiencia del Espíritu es una sorprendente vivencia de ser, una vez más, del todo regalados: una nueva comunidad con Jesús (después del fracaso) y con el Padre, el perdón y un incomprensible haber sido de nuevo asumidos, iluminación del nuevo mundo y de la nueva vida de la resurrección (esclarece el mundo terreno), nuevas posibilidades de vida y coraje para asumirlas y testimoniarlas. Tienen experiencia del crecimiento comunitario, con dones del Espíritu y con una rica vida de solidaridad mutua.

Reflexionemos ahora sobre las relaciones entre el resucitado y el Espíritu, cuya experiencia y donación vemos. El Espíritu ya había actuado, en forma especial, en el Jesús terreno. No lo abandonó en la muerte. La resurrección de Jesús es obra de Dios a través de su espíritu vivificante (p.e. Rm 1,4; 8,11; 1 P 3,18). Y el exaltado de tal forma entra en la vida pneumática de Dios, que participa del Espíritu y lo envía (Hch 2,32s.; Jn 15,26; 16,7). Por eso, Pablo puede hablar tanto del Espíritu de Dios como del Espíritu de Cristo. El Espíritu se puede equiparar con el Señor resucitado y presente en ciertos aspectos, pero no en todos. El exaltado no sólo está penetrado de Espíritu (1 Co 15,44) sino que El mismo ha llegado a ser espíritu vivificante, el que da la vida escatológica (1 Co 15,45). El Espíritu, como quien dijera, es idéntico con el Cristo pneumático que habita en el cristiano (Rm 8,9-11). La fórmula más densa sería la de 2 Co 3,17. Pero esta identidad no es en sí misma, sino en la experiencia cristiana de su presencia y actividad. El crucificado y exaltado obra a través del Espíritu (cf. Rm 15,18s.), y no al revés. Cristo es el que debe tomar forma en los creyentes (Ga 4,19; Rm 8,29), y no el Espíritu. El Espíritu permanece totalmente unido al único suceder de Jesús; hace presente la palabra y la obra de Jesús iluminando (1 Co 6,11; Jn 14,26); garantiza su permanente actualidad. El resucitado nos alcanza, pues, mediante su Espíritu.

Que el Espíritu haya actuado en nosotros, se puede conocer por los siguientes criterios neotestamentarios. 1) La confesión de fe en Cristo (1 Co 12,3; 2,9s.; 1 Jn 4,1-6; Jn 14,26; 15,26; 16,7-15). La finalidad del trabajo del Espíritu es la relación viviente con Cristo. 2) La oración. El Espíritu abre a ella para dirigirnos al Padre de Jesucristo. Es el Espíritu de filiación y no de esclavitud y temor (Rm 8,14ss.26s.; Ga 4,6). 3) Comunidad y amor al prójimo. El Espíritu nos abre a los demás, a todo lo que es útil y construye la comunidad (1 Co 12,7; 14,12). Nos da la libertad para un amor activo que sirve a los demás y lleva sus cargas (1 Co 13; Ga 5,13-6,2; Col 1,8; Rm 5,5). Donde está el Espíritu, ahí está el Cristo exaltado en su señorío.

c) La presencia provisoria del exaltado en la bajeza de los signos terrestres. El exaltado está realmente presente en el centro de la realidad. Está presente a todo el mundo, a la manera de Dios (en Espíritu/pneuma) y mediadamente a través de su ser humano universalmente abierto a todo (su corporeidad como medio de comunicación sin fronteras). ¿Lo podemos reconocer en algún sitio, en algunas figuras mediadoras? Se trata de una presencia provisoria, todavía no plena porque también está ausente, pero no por eso menos real. El la atestigua a través de signos que realiza. Esta, su presencia oculta, nos impulsa hacia su presencia total, al encuentro con El cara a cara. Se puede

percibir su presencia, porque ésta es en signos sacramentales. Pero éstos son reconocibles sólo en la fe.

1) La presencia de Cristo a través de la Palabra y del sacramento. Se ha dado a conocer por la experiencia y la palabra de los testigos primitivos, a quienes ha enviado a anunciar. Estos podían desarrollar la experiencia en base a su trato con el Jesús terreno, dando testimonio de que es Cristo y Señor. Lo hicieron con la fuerza del Espíritu, que hace presente a Jesús y lo hace entender correctamente. Así el mismo resucitado constituyó el evangelio. El es el autor y el contenido. Donde es anunciado el evangelio, El encuentra al hombre que se le abre en la fe. Cristo, con la fuerza del Espíritu, se anuncia a sí mismo a través de sus testigos (cf. p.e. 2 Co 13,3; Hch 1,8; 1 Co 2,2-5). Los enviados están en lugar de Cristo (2 Co 5,18-20). La palabra se dirige a cada uno, pero llama a formar comunidad. Sobre el fundamento del anuncio del evangelio, el exaltado también se hace presente y actúa con nosotros (en Espíritu) a través del sacramento, en el que nos alcanza en las dimensiones de nuestra corporeidad y sociabilidad. Nuestro autor se centrará en la Cena. Presupone la resurrección y es el gran signo de ella. El exaltado se hace presente sacramentalmente. El mismo toma la presidencia y nos da sus dones: el pan de vida, es decir, su donación personal (perdón, aceptación, comunidad con El y, por tanto, con el Padre y con los otros). Los que participan pasan a formar un cuerpo (1 Co 10,17). Este acontecer presupone una reunión y realiza la comunión de los santos. A través del Espíritu, que transforma los dones y a nosotros, el Señor exaltado se hace su nuevo cuerpo terrestre. Si miramos otros sacramentos, el que bautiza es Cristo. La irradiación del Espíritu del Señor resucitado es como la atmósfera en que nos unimos a Cristo y entre nosotros (1 Co 12,13). El Espíritu nos es dado provisoriamente, como arras (2 Co 1,22s; 5,5; Rm 8,23), hasta que venga el mismo Señor (1 Co 11,26) y nosotros estemos siempre con El (1 Ts 4,17; cf. Flp 1,23).

2) La presencia de Cristo en la comunidad. El exaltado se forma una comunidad mediante la Palabra y el sacramento. Al comienzo llamó a una Iglesia a través de las apariciones y los testigos. La Iglesia es hechura suya o de su Espíritu. El es el Señor de la comunidad. Está presente en ella (Mt 18,20; 28,20). Por eso, la comunidad constituye un sitio privilegiado de su proximidad, signo y medio sensible de su presencia en el mundo. En todos los que lo siguen en la fe, etc., Cristo está presente casi hasta la identidad (Hch 9,4s.). Pero no hay una identidad mutua, porque El es soberano. Pablo reflexiona esto con esmero al llamar a la comunidad "cuerpo de Cristo". Es una nueva realidad marcada por el Espíritu (1 Co 12,13), con nuevas relaciones. Los fieles por el bautismo y la Eucaristía pertenecen a Cristo, son sus miembros (y no al revés) (1 Co 6,15), conforman este su cuerpo terrestre. Son templo construido y habitado por el Espíritu (1 Co 3,16s.). Col y Ef amplían a la imagen de la cabeza exaltada y el cuerpo terrestre (Col 1,18.24; Ef 1,22s.; 4,12.15s.; 5,23.29s.). Según S. Agustín, cuando se hieren los miembros, sufre la cabeza en ellos. Por el contrario, la comunidad que, con amor activo, sufre con el dolor de los miembros más pobres, es signo permanente de la resurrección de Jesús. Porque dondequiera que la vida comunitaria es transformada en cuerpo de Cristo, ahí se manifiesta el Cristo viviente. Lo que hace creíble el testimonio que da la comunidad con la Palabra y los sacramentos es el amor entre sus miembros y hacia los demás. El testimonio de la Palabra siempre llama a la comunidad a convertirse. Cuando la comunidad se deja llevar por el Espíritu, entonces es signo sensible del Señor resucitado (cf. 2 Co 3,3), sacramento de su obrar en el mundo. Entonces la comunidad, aunque esto sea a menudo muy poco claro, es el lugar principal de su futuro reino consumado, sal de la tierra (Mt 5,13), luz en medio de una sociedad trastocada (Flp 2,15; Mt 5,14-16).

3) La presencia anónima de Cristo en los pobres. Cf. Mt 25,31-46. El exaltado está ocultamente presente en los hambrientos, etc. Esto no sólo dentro de la frontera de la Iglesia sino en todo pobre. Se identifica con los más pequeños. Así como Cristo en su vida terrestre tomó partido por los realmente pobres y perdidos, así también ahora está de parte de ellos. Hans Urs von Balthasar ha hablado del sacramento del hermano, quien es portador del llamado de Dios para mí. El pobre, el

oprimido, el perseguido, son el lugar privilegiado de la presencia del Cristo exaltado, son el acceso privilegiado a El y a su secreta, pero real, epifanía. Existe un sacramento del pobre, que es público y político. Por eso, los pobres del mundo se convierten en "crisis" de nuestra íntegra existencia cristiana y eclesial. Sin ellos, nosotros no podemos estar junto a Cristo, porque Cristo es inseparable de ellos. La Iglesia, en su evangelización y administración de sacramentos, solamente puede ser signo creíble de la presencia del Cristo Salvador, cuando demuele los muros de la injusticia y se compromete con los pobres.

15.3.4.2. La dramática lucha permanente de la nueva vida contra las potencias de la muerte y la destrucción. La presencia del exaltado es dinámica y su señorío es activo, como también es dinámico el Espíritu (Sal 104,30). Es un continuo ataque contra las potencias de la muerte.

a) El señorío presente de Jesucristo como combate contra las potencias de la muerte. Según 1 Co 15,24-28, Dios, por cierto espacio de tiempo (desde la resurrección hasta la parusía), transfirió el ejercicio de su señorío al Cristo exaltado para que éste destruyera todos los poderes opuestos y produjera nuestra resurrección (1 Co 15,21s.). Con el nombre de "potencias" el N.T. entiende grandezas primitivamente creadas por Dios (Col 1,15s.), pero que se pueden convertir en poderes seductores y esclavizantes (cf. 1 Co 8,5), porque el hombre les entrega influencia sobre él y sobre el mundo y se arrodilla ante ellas. El último enemigo es la muerte. Este es propiamente el poder enemigo, que se hace ayudar por los otros. En Pascua es quebrantado el poder universal de la muerte (1 Co 15,54-57; cf. Jn 16,33), pero ésta seguirá ensañándose. Contra ella entra, en primer lugar, el resucitado. Desde Pascua está en curso el proceso escatológico de vencer a las potencias (1 Co 2,6). Esto se manifestará en la parusía. La principal actividad del exaltado es el combate contra la muerte y contra los que cultivan su negocio. Su meta es realizar la intención de Dios: el señorío universal del amor de Dios y así nuestra resurrección para el vivir común.

Pablo usa expresiones mitológicas, pero la lucha es verdadera y se da en nuestros procesos históricos reales. En esta lucha tenemos que participar nosotros. Ef, Col y otros escritos ponen la victoria sobre los poderes en la exaltación (Ef 1,20-22; cf. Ef 4,8s.; Col 2,10.15; 1 P 3,22; Jn 12,31). El resucitado en su ascenso al cielo habría dominado todos esos poderes que están arriba. Pero la lucha continúa (Ef 6,12; 1 P 5,8s.). Pablo, en cambio, destaca más el señorío activo y dinámico de Cristo, dirigido hacia el futuro. Pelea contra los poderes y, mediante su Espíritu, obra la nueva vida (1 Co 15,45). Los cristianos luchan junto con El, en cuanto se dejan conducir por el Espíritu de Dios (Rm 8,1-17). La nueva vida es de perdón (liberación del pecado) y tiene la esperanza respecto a los difuntos (liberación de la muerte). Ahora podemos resistir a las potencias y, en las huellas de Cristo, vivir de otra forma. Ya no nos achica el miedo a la muerte. Mientras se viva en el amor a los otros, ya se ha pasado de la muerte a la vida (1 Jn 3,14). En la medida en que pertenecen a Cristo, han muerto con Cristo a los poderes del mundo (Col 2,20) y, en la misma medida, están expuestos al ataque de ellos y al odio del mundo (1 Jn 3,13). Al parecer, la lucha es más encarnizada. Como dice Pascal, Jesús estará en agonía hasta el fin del mundo. Como victorioso y como el que viene, está todavía en camino, en lucha. El es nuestra esperanza y apoyo. Esta doble realidad de la victoria y de la lucha va contra todo masoquismo y todo triunfalismo. Cruz y resurrección forman una unidad diferenciada, cuya secuencia tiene un solo sentido: por la cruz a la gloria (Rm 8,18; 1 P 4,12s.).

b) El amor solidario en conflicto con la voluntad de autoafirmación mediante un aumento de poder. Como dice Pablo, hay una lucha entre la carne y el espíritu. Las potencias neotestamentarias serían todo lo que los hombres idolatran y a lo que se someten. En nuestro mundo parecen ser esa racionalidad instrumental que tanto impregna la cultura moderna. El hombre post-Edad Media se siente un individuo perdido en un vasto universo frío; se siente casual y finito. En compensación trata de autofundarse en una razón radicalmente autónoma, y entendida como voluntad de señorío. A esto se une el concepto de libertad como poder de disposición ilimitado contra otros, a través de un aumento del poder personal. Lo demás (naturaleza, compañeros, etc.) se usa como material,

medio o producto con los que se puede ganar, o es concurrente que nos amenaza. Esta es la ley que aprisiona a la época moderna; es la fuerza del pecado que separa de Dios, de la naturaleza y de los otros hombres. Es la carne que tiende a la muerte (Rm 8,6). Y el pecado es el aguijón de la muerte (cf. 1Co 15,54-58).

Contra esta racionalidad destructiva, pelea la razón solidaria. Frente a la falsa y dominante libertad de la autonomía, está la otra, la verdadera libertad, que es regalada por el Espíritu del Señor (cf. 2 Co 3,17). Es una libertad liberada, que se realiza en la solidaridad y en el amor (cf. Ga 5). La comunidad toma parte, cada vez más decididamente, en esta lucha, llevada por el Espíritu y dando los respectivos frutos (Ga 5,22-25). Pelea con las armas de Dios, las del Señor resucitado (Ef 6,10-18; Col 3,10-17; 1 P 4,7ss.; etc.). Es una lucha de otro tipo. Consiste en realizar el evangelio. Desde la unión a Dios y a Cristo, da el duro combate por la justicia, pero no para dominar ni con corazón inmisericorde, sino con corazón reconciliado y en busca de comunidad. Dios obra y Cristo combate en aquellos que se le abren y, por eso justamente, tratan de vivir para los demás. Esta lucha no sólo se da en nuestra interioridad sino también en lo público de la Iglesia, de la sociedad y la humanidad (transformación de las estructuras injustas). Se trata de hacer, sobre todo, dos cosas: la construcción de comunidades realmente impregnadas del Espíritu y del estilo de trato de Jesús, y el compromiso con los verdaderamente abandonados y pobres en el mundo.

c) Experiencia de la fuerza de su resurrección en comunión con su pasión (Flp 3,10). Los que siguen a Cristo están expuestos al sufrimiento. La lucha comienza en el diario morir al pecado, y desde ahí también es política: al servicio de la voluntad de amor de Dios respecto a todos los hombres. Ambos aspectos van unidos con el sufrimiento, pero también con la felicidad de la nueva libertad. El que se compromete, sufrirá persecución (cf. Mc 8,34s.). Las comunidades de América Latina y de otros sitios saben de persecución (2 Co 4,7-11). A esto lleva el testimonio práctico y valiente sobre el resucitado. Su morir se actualiza en la vida concreta (Flp 3,10; 1 P 4,12ss.). Pero el cristiano también siente el poder de su resurrección trabajando en él (Ga 2,20; Flp 3,10) o en otros. La revelación de la vida del resucitado no es sólo un acontecimiento futuro: ya es visible en la liberación, ya calma las tempestades.

d) El carácter crítico-práctico de la fe pascual. La resurrección y señorío de Jesús constituyen una amenaza continua contra el mundo de la injusticia y de la muerte. El compromiso de los cristianos y de la comunidad llega a ser un signo concreto de la vitalidad de Jesús. Ciertamente, lo que Dios realizó en la resurrección de Jesús y lo que hace mediante ella en nosotros es mucho más vasto y rico que lo que nosotros podemos realizar. Debemos vivir de la gracia, que nos previene, y del perdón, y debemos siempre recomenzar. La resurrección de Jesús posibilita e inicia una nueva práctica de vida (2 Co 5,17; Ga 6,15) en medio del mundo antiguo. Esta práctica tiene tres características: la fe, la esperanza y el amor. Por la fe, el cristiano se sabe aceptado, amado y sostenido incondicionalmente y bajo toda circunstancia (aun en la culpa y en la muerte) por el resucitado-Dios. Esperando la nueva vida con Cristo en el Padre, puede enfrentar la propia muerte y preparar aquí y ahora un camino al reino de Dios, en el concreto seguimiento de Jesús. Afirmar la resurrección de Jesús es atreverse a pretender prácticamente esa realidad salvadora para los demás, como lo hizo Jesús terreno. No tratar de comprometerse con los demás, es negar prácticamente la resurrección (cf. p.e.: Mt 7,15-23; 25,31-45; 1 Jn 3,13-18; 4,20).

15.3.4.3. El futuro del resucitado: resurrección de sus "muchos hermanos" y hermanas (Rm 8,29) y Reino universal de Dios. La fe cristiana también mira hacia el futuro, hacia el que ha de venir. El Espíritu de Dios y del resucitado efectuará la resurrección de los muertos y la vida eterna. Lo que el Espíritu hizo en Jesús, también lo realizará en nosotros y en toda la creación, para que Dios sea todo en todo (1 Co 15,28). Estas esperanzas futuras más bien se fundamentan en las experiencias del exaltado que tenemos hasta el presente: experiencias de reconciliación y liberación. En ellas se nos da a gustar anticipadamente la libertad y amor universal prometidos. Esta esperanza en la justicia

del reino de Dios consumado, es la que nos da fuerza para seguir adelante, cuando todo parece sin salida.

a) La parusía del Señor y nuestra resurrección. Parusía significa llegada y presencia. Cristo tiene tres tipos de venida después de su muerte y resurrección. 1) Pequeñas pero fundamentales en las apariciones pascuales. 2) Constante venida oculta ahora, a través de su Espíritu. 3) Su venida definitiva en gloria. Irrupción poderosa de su presencia espiritual, ya dada actualmente, mediante la cual el mundo es transformado en el reinado de Dios pleno. La parusía es la consecuencia y culminación de su presencia y actividades actuales. Lo que ahora está oculto y es combatido, se manifestará al mundo; lo que ahora es esporádico y fragmentario, se convertirá en realidad plena y universal. Cf. 1 Ts 2,19; 3,13; 1 Co 15,23; Mt 24,3.27; 1 Jn 2,28; 2 P 1,16; 3,14. Será juez de vivos y muertos (Hch 10,42), lo que significa lo siguiente. 1) La historia de todo el mundo será decidida en el sentido de Jesús, de su praxis solidaria de vida. 2) Jesús, el que nos amó en la cruz hasta tomar sobre sí la maldición de nuestra culpa, es el juez. Dios actuará en el juicio, una vez más, con amor creador (cf. 2 Tm 2,13). Esa es la esperanza que nosotros pecadores podemos tener (1 Ts 1,10; Rm 8,31-35). 3) Así su parusía significará la manifestación universal de su resurrección y de la fuerza de la fe en su resurrección, en nosotros y en toda la creación. No es la resurrección de los apocalipsis sino la de Jesús, la que funda nuestra esperanza futura (2 Co 4,14; 1 Ts 4,14; 1 Co 6,14; etc.). Nos resucitará el exaltado mediante su Espíritu, que ya habita en nosotros y es primicia y garantía de nuestra salvación total, corporal (Rm 8,11.23; 2 Co 1,21s.; 5,5). La ya regalada justificación garantiza la redención final (Rm 5,9s.). Cf. 1 Ts 4,17; 5,10; Flp 3,20s.; Rm 8,17; Col 3,3s.; Jn 5,21ss.; 14,2s.; 1 Jn 3,1s. Los que no conocieron a Jesús, pero, con todo, estuvieron cerca de su servicio a los pobres, también participarán del Reino (Mt 25,31-46). Mirado al revés, la resurrección de Jesús está inacabada. A su meta pertenece la aniquilación definitiva del pecado y de la muerte (1 Co 15,25s.) la resurrección de muchos hermanos (Rm 8,29), la redención de la creación (Rm 8,19-22). Todos esperan que el Espíritu de Dios y del resucitado renueve todo (Sal 104,30; Ap 21,5). Todo esto es esperanza y promesa (Rm 8,24; 4,18), frente a la desesperación del mundo actual. El tiempo que tenemos, es el tiempo entre el llamar y el entrar (Ap 3,20).

b) La vida eterna y la presencia de nuestros muertos. Vida eterna es estar con Cristo en Dios. No es la eternización de nuestros minutos temporales, sino su plenitud. No hay que traducirla en categorías temporales. Es una constante sorpresa alegre. No es el estado después de la plenificación, sino el mismo acto de la plenificación, es decir, es el banquete y no la saciedad. Así es el acto de alcanzar la salvación, la libertad. Es el instante feliz de la plenitud. Vida eterna, vida en plenitud (Jn 10,10), es la extrema intensidad de la vida y del gozo sin fronteras ni empañamientos. La dirección y la estructura fundamental de la vida eterna ya se manifiestan en la vida, sacrificio y resurrección de Jesús. Jesús usa, para caracterizarla, imágenes de huésped, amigo, boda, cena, mutua amistad y gozo. Todos los pueblos acudirán y los últimos serán los primeros. Se usa la imagen del paraíso (restauración de la paz entre los hombres y con la naturaleza) (Lc 23,42s.) y la de la nueva ciudad (Ap 21,1-22,5), donde reina la paz y la justicia, donde fraternizan los pueblos, donde habita el Señor en medio de su pueblo, sin más lágrimas ni muerte. Esa plenitud tiene las características siguientes. 1) La comunidad universal entre los hombres (y entre todas las creaturas) con relaciones redimidas. 2) Cada uno es deseado y amado por Dios y por todos. Ahí encuentran su verdadera identidad y total integridad. 3) Todo esto es posible, porque estaremos en casa con el Señor (cf. Flp 1,23; 2 Co 5,8). El estar con Cristo es la extrema cercanía de Dios. Seremos amigos, hijos, coherederos (Ga 4,7; Rm 8,17; Ap 21,7; cf. Jn 17,22.24), co-señores. Sólo reinará el amor, amor de Dios y de los hombres. Se sentirán hombres redimidos y Dios será todo en todos (1 Co 15,28). Todos los que consciente o inconscientemente han muerto en Cristo, están con El en Dios, y están más intensamente presentes a nosotros en nuestras luchas y nos ayudan.

c) La celebración de la fiesta de la liberación. La nueva vida en la esfera de influencia del resucitado, en la que se desarrolla anticipadamente la vida eterna, no sólo quiere ser realizada sino también, y hasta en primer lugar, representada y celebrada. Pascua es la fiesta de la liberación, de la alegría por la fidelidad y el amor de Dios para con su creación; la fiesta de la alabanza de Dios por la gloria del resucitado Jesús, en la que nosotros y toda la creación deberíamos tomar parte (Flp 3,21) y cuyo aparecer nos es participado en la libertad para la nueva vida. El himno de 1 Co 15,55 se mofa de la muerte. Todavía casi más importante es la fiesta semanal de la liberación, el Domingo, el día del Señor (Ap 1,10). Muy tempranamente fue celebrado como el día octavo en el que Jesús resucitó y, por tanto, superando el antiguo esquema semanal que culminaba en Sábado, como comienzo del nuevo mundo. Por su significado, el día del Señor es siempre el primer día de la semana (Mc 16,2 par.; 1 Co 16,2). El centro de este día lo constituye la celebración de la Eucaristía, en que está toda la comunidad reunida en comunión con el conjunto de los santos. Ahí se alaba al Padre, se le agradece; el resucitado está en medio de nosotros. Sin la celebración de la fiesta de la liberación, el seguimiento cotidiano de Cristo sería un asunto legal, no gozoso. En la celebración festiva se anticipa la futura comunión redimida y libre. Las coacciones y necesidades de este mundo, por un rato, son dejadas a un lado. Esto puede consolarnos y animarnos para una solidaridad más profunda con los demás. Porque el regalo de la nueva vida, al que nos abrió la resurrección de Jesús, es más grande y más amplio que lo que nosotros podemos realizar en los cambios prácticos de nuestra vida y nuestro mundo, por eso nosotros la celebramos. Nos alegramos de esta gracia, antes de que tratemos de vivir y obrar conforme a ella. Su gracia siempre precede nuestra praxis. Alegrémonos (Flp 4,4s.; Rm 12,12; cf. Ef 5,20).

S. Zañartu, s.j.

Nota: Varias de las cosas que Kessler dice del resucitado pueden ser dichas del encarnado, pero el conocimiento de ellas, junto con su punto máximo, nos viene especialmente gracias a la resurrección. Y esta forma de presentación está más cerca de la fe primitiva.

INDICE

1.- Introducción: Algunas notas sobre la cristología de Puebla. pp. 1-7

1.1.- El conjunto del Documento de Puebla.

1.2.- El discurso inaugural del Papa.

1.3.- Los párrafos cristológicos. Introducción.

1.4.- Los párrafos cristológicos. Síntesis personal del contenido.

2.- Cristología del Concilio de Calcedonia. pp. 7-24

2.1.- Introducción a la problemática de la Encarnación. Importancia en la historia del dogma y de Occidente. Las dificultades del medio judío y pagano. Importancia en las luchas del hombre actual. Calcedonia y Puebla. Importancia para el resto de la teología.

2.2.- Introducción histórico-doctrinal.

2.2.1.- El problema del monoteísmo. En el medio judío y en el medio pagano. Las herejías trinitarias. Nicea y Constantinopla I.

2.2.2.- El problema de la encarnación hasta el 381. Problemas judaicos, platónicos y gnósticos. Las herejías respectivas. Apolinar de Laodicea. El esquema Logos-carne y Logos-hombre.

2.2.3.- La problemática inmediata antes del concilio de Calcedonia. El problema de la integridad de la naturaleza de Cristo y su unidad con el Verbo. Herejías. Argumentación de los Padres. Concilios. Escuela de Alejandría, de Antioquía y de Occidente. Sus representantes. Las oscilaciones que recorren toda la historia de la teología. El pensamiento de K. Rahner.

2.3.- El concilio de Calcedonia.

2.4.- Concilios ecuménicos complementarios. Constantinopolitano II. El porqué del problema monoergeta y monoteleta. Constantinopolitano III.

2.5.- Valoración de la obra de Calcedonia. Opinión de González Faus. ¿Qué representa el concilio frente al N.T.? Ausencias en el concilio de Calcedonia. Opinión de P. Smulders. ¿Es una helenización excesiva?

2.6.- Algunos aspectos del período medieval y moderno. La teoría soteriológica de Anselmo y su crítica. La opinión de González Faus. Las escuelas escotista y tomista respecto a por qué la naturaleza humana de Jesús no es persona. Algunos rasgos de la cristología tomista (instrumento unido) y su crítica. La revolución protestante. Algunos

rasgos de la cristología luterana y calvinista. Apreciación crítica de González Faus respecto a Lutero.

3.- El Hijo de Dios se encarnó para la salvación de todos los hombres (I). Cristo Redentor es el fin de todo el universo (2). pp. 24-26

3.1.- El Hijo de Dios se encarnó por la salvación del género humano. ¿Subordinación del Verbo a la salvación del hombre? Salvación del hombre

y glorificación divina (Dz 1783; 1805). La manifestación del amor de Dios.

3.2.- Cristo redentor es el fin de todo el universo.

3.3.- Controversia sobre la finalidad de la Encarnación.

Posición de Escoto y su crítica. Posición tomista y su crítica. Suárez. Molina. La opinión de González Faus.

4.- La naturaleza divina y la naturaleza humana están unidas hipostáticamente, es decir, en y según la única persona del Verbo sin confusión ni cambio, sin división ni separación. pp. 27-29

4.1.- Desarrollo de la tesis.

4.2.- Reflexiones y precisiones. Misterio estricto (Dz 1796). El aporte de Leoncio de Bizancio y del concilio de Letrán del 649. ¿Es hijo adoptivo de Dios? Un solo culto de latría. Inseparabilidad de la unión hipostática. Definición de persona y naturaleza. ¿Por qué la unión se hizo en la persona? El constitutivo formal de la persona según escotistas y tomistas.

5.- Hay en Cristo dos operaciones y dos voluntades, totalmente distintas, pero siempre de acuerdo. pp. 29-30

5.1.- Desarrollo de la tesis.

5.2.- Escolio. Operación teándrica.

6.- En el misterio de la encarnación, los idiomas divinos y humanos, propiedades que corresponden a la única persona del Verbo encarnado según una u otra naturaleza, siempre han de ser atribuidos a dicha persona, cualquiera que sea la denominación concreta con que se la designe. Reglas de la comunicación de idiomas. pp. 30-31

7.- Toda la Trinidad realizó la encarnación del Hijo de Dios. Únicamente la persona del Verbo asumió la naturaleza humana. pp. 31-32

Opinión de Santo Tomás sobre si pudo ser otra persona divina la que se encarnara, etc. y sobre por qué fue la persona del Verbo. La unión hipostática comenzó desde el primer instante de la concepción del Verbo encarnado en el seno de la Virgen María.

8.- Gracias a la asunción hipostática por el Verbo y mediante la operación del Espíritu Santo, la humanidad de Cristo es santa con santidad substancial (I); también tiene santidad habitual por su plenitud de gracia santificante, virtudes y dones (II). pp. 32-35

8.1.- Cristo fue impecable. Ausencia de toda inclinación al mal en Cristo.

8.2.- La gracia capital y su cierta infinitud.

9.- Además de la ciencia divina, se ha de reconocer en Cristo una ciencia humana (I); Cristo tuvo una ciencia adquirida, que verdaderamente fue desarrollándose (II). pp. 35-36

10.- Desde el primer instante (de la Encarnación), Cristo tuvo en su alma la visión intuitiva de Dios. pp. 36-42

10.1.- Los datos neotestamentarios.

10.2.- La época patristica y la intervención de Gregorio Magno (Dz 248).

10.3.- La tesis escolástica. La forma de compaginar los tres tipos de ciencia en el alma de Cristo.

10.4.- La reciente polémica sobre el yo de la conciencia humana de Cristo. Galtier-Parente.

10.5.- Tensión con el desarrollo de la ciencia neotestamentaria. Pronunciamentos y alusiones del Magisterio. Posición de los protestantes. H. Schell. El Decreto Lamentabili (Dz 2030-2035) contra los modernistas. La intervención del Santo Oficio de 1918 (Dz 2183-2185). Las alusiones de Pío XII en Dz 2289 y en la encíclica Haurietis aquas de 1956.

10.6.- La proposición de K. Rahner. La opinión de González Faus y de Duquoc al respecto.

11.- La voluntad humana de Cristo fue libre (I), no solamente de coacción externa sino también de necesidad interior (II). pp. 42-44. Explicaciones teológicas para coordinar la impecabilidad y visión beatífica, con la libertad y el precepto del Padre.

12.- El cuerpo de Cristo fue pasible y mortal. p. 44 Pasibilidad del alma.

13.- Soteriología de los Padres de la Iglesia. pp. 45-65

14.- Jesucristo, nuevo Adán y Sumo Sacerdote (1), se ofreció voluntariamente a Dios por nosotros, por obediencia y por caridad. (2) Mediante su sacrificio sangriento consumado en la cruz (3), Jesucristo nos redimió, nos arrancó del poder de las tinieblas y nos trasladó a su reino. (4) pp. 65-79

14.1.- Introducción histórica. Síntesis de los Padres. El sistema anselmiano. Visión de conjunto de Santo Tomás.

14.2.- Introducción temática. La difícil conceptualización de la redención. La salvación de Dios, la obra de Cristo y la historia. La doble consubstancialidad de la única persona. Encarnación y Pascua. La limitación de la presente tesis. Cristo como mediador. La mediación sacerdotal.

14.3.- Algunos textos del Magisterio. Dz 54; 122; 194; 319; 371; 550-2; 711; 790; 794; 799; 938; 940; 1096; 2195; Haurietis aquas.

14.4.- Desarrollo de esta tesis. Respecto al testimonio bíblico, cf. entre otros: Mc 10,45 par.; Jn 10,17s.; 1 Co 15,44-49; Ef 5,1s.; Col 1,13s.; Hb 2,17;

5,7-10; 7,24-28; 9,12-15; 10,12; 1 Jn 2,2.

14.5.- Precisiones respecto al sacerdocio y sacrificio de Cristo. El concepto de redención.

14.6.- Tesis complementarias. a) Jesucristo, mediante su pasión, satisfizo a Dios por nuestros pecados. Complemento: naturaleza de la satisfacción vicaria: substitución penal de Lutero; satisfacción según Santo Tomás; causas y sufrimiento de la muerte de Cristo; la satisfacción vicaria de Cristo cabeza; sobreabundancia; Cristo murió por todos los

hombres; justicia y amor en la redención. b) Jesucristo, mediante su pasión, mereció para sí mismo la gloria de la resurrección; mereció para nosotros la salvación. c) la pasión de Cristo instrumento de nuestra salvación.

14.7.- La posición crítica de B. Sesboüe. Dificultades del tema. Comunicación de la vida divina y liberación del pecado. A) La mediación descendente: divinización (2 P 1,4), justificación, redención y liberación. B) Mediación ascendente: sacrificio; expiación y propiciación (2 Co 5, 21; Ga 3,13); satisfacción; de la sustitución a la solidaridad. Conclusiones.

14.8.- Reflexiones finales sobre la soteriología. Misterio único. Elevación redentora. Repara desde dentro al hombre y la humanidad. Mediaciones ascendentes. La reconciliación. Liberación integral y progresiva. Restauración de la creación. Historia de salvación y liberaciones humanas.

15.- Al tercer día, Jesucristo resucitó de entre los muertos; su resurrección fue verdadera y gloriosa (I). En virtud de su resurrección, Jesucristo ejerce con toda plenitud su influjo vivificador (II). pp. 79-93

15.1.- Naturaleza de la glorificación de Cristo.

15.2.- Consideraciones. La realeza de Cristo. La resurrección como causa instrumental y como ejemplar.

15.3.- El resucitado según H. Kessler. Vías de acceso desde la antropología hacia la inteligibilidad. Arrinconamiento de la resurrección en Occidente.

15.3.1.- Reflexiones hermenéuticas previas. La relación a lo históricamente comprobable. El testigo y su relación existencial a lo afirmado (fe). El cambio de existencia. El lenguaje metafórico. Las tres grandes metáforas neotestamentarias: resucitar, exaltar, vida.

15.3.2.- El fundamento teo-dramático: la resurrección de Jesús como el hecho decisivo de la historia de Dios respecto al mundo. a) ¿Qué significa 'Dios actúa'? ¿Cómo conocerlo? b) Formas fundamentales del actuar de Dios. c) La resurrección de Jesús como el actuar redentor que decide todo. La acción exclusiva de Dios muestra la efectividad de la vida y la divinidad de Dios. El hecho escatológico de la propia definición y comunicación de Dios al mundo. Consecuencias para nuestra relación con Dios (estructura trinitaria; secuencia dialéctica: de la cruz a la resurrección).

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

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

b) La corporeidad de la resurrección: análisis neotestamentario y significado salvífico.

c) La resurrección como exaltación de Jesús a la unidad permanente con Dios y a la mediación salvífica respecto a nosotros. A) La resurrección como exaltación de Jesús a la unidad permanente con Dios: punto de partida de la reflexión cristológica. B) La exaltación del crucificado a ser nuestro Señor y ayudador: la actividad soteriológica del resucitado. El poder y señorío propios del crucificado exaltado. La mediación salvadora universal del Señor exaltado. El sentido soteriológico de la metáfora de la ascensión. C) Consecuencias para nuestra relación con Cristo.

15.3.4.- La expansión pneumática a lo universal: el Espíritu del resucitado, la praxis de la vida pascual, y la vida del mundo que viene. Introducción.

15.3.4.1.- La nueva presencia y eficiencia del Señor resucitado en el Espíritu Santo. Prenotandos para la comprensión del hablar sobre el Espíritu Santo (A.T.). La experiencia cristiana primitiva del Espíritu como experiencia pascual: la experiencia pascual; relaciones entre el resucitado y el Espíritu; criterios para conocer que el Espíritu ha actuado en nosotros. La presencia provisoria del exaltado en la bajeza de los signos terrestres: a través de la Palabra y del sacramento; en la comunidad; presencia anónima en los pobres.

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

15.3.4.3.- El futuro del resucitado: resurrección de "muchos hermanos" y hermanas (Rm 8,29) y Reino universal de Dios. La parusía del Señor y nuestra resurrección. La vida eterna y la presencia de nuestros muertos. La celebración de la fiesta de la liberación.
