

# Aproximación a la cristología de Olegario González de Cardedal a la luz de la categoría del 'encuentro' (I)

por José Revidatti S.I.  
Facultades de Filosofía y Teología. San Miguel

## 1. Introducción

Las páginas que se ofrecen a continuación constituyen un determinado acercamiento al pensamiento del teólogo español Olegario González de Cardedal. 'Determinado acercamiento', porque dada la magnitud de la obra de este autor, resulta impensable transmitir brevemente la totalidad de su aporte teológico, razón por la cual hemos limitado convenientemente nuestra exposición.

En este sentido, el siguiente texto de Cardedal brinda una noción primera de tal limitación.

El contenido de (la) revelación es la relación constituyente que une al Hijo y al Padre, ofrecida a los hombres para que se integren a ella y, siendo hijos con el Hijo, compartan con Dios la relación que Jesús Hijo tiene. En él, Dios ha llegado a la historia humana, pero no desde fuera de ella sino surgiendo desde dentro de ella misma. Jesús fue confesado como el hijo nacido de María por la acción del Espíritu Santo y como tal identificado con el Hijo eterno encarnado. De esta forma convergían en él los dos movimientos: el ascendente de un hombre ante Dios, naciendo de mujer, formado como una nueva creación por el Espíritu Santo y consumado por ese mismo Espíritu en la resurrección; y el descendente del Hijo eterno, tomando carne, haciendo morada, compartiendo naturaleza y destino con los mortales. Ese Hijo eterno existió en humanidad: fue hombre. Y este hombre, identificable desde unos orígenes humanos y desde una relación con lugar y tiempo, era el Hijo. La encarnación del Hijo eterno, de la misma naturaleza que el Padre, es la afirmación constituyente y diferenciante del cristianismo. Encarnación humanizadora y humilladora de Dios; encarnación redentora y divinizadora del hombre. Su cruz fue nuestra gloria. En Jesús tenemos, por tanto, realidad e historia

humana conjugadas en unidad de persona con revelación e historia divinas. Tal es el hecho y el misterio de Jesús<sup>1</sup>.

Conforme al párrafo precedente, si para Cardedal la revelación tiende a la integración del hombre a la relación que Jesús Hijo tiene con el Padre y si tal integración ha acaecido en virtud de la realidad humano-divina de Jesucristo, se sigue de ello que el mismo Jesucristo ocupa un lugar central en la obra de este autor, de modo que por eso concentramos aquí la atención en El. Por tanto, al abordar la obra de Cardedal, el primer límite que nos autoimponemos, para respetar una de las aportaciones fundamentales del autor, es el de la reflexión cristológica. Ella constituye el núcleo de esta exposición pero de acuerdo a algunas características específicas que después se explicarán.

Ahora bien, cuando de la cristología de Olegario González se trata, la categoría de encuentro es clave y es justamente en ésta en la que nosotros centraremos aquí nuestra atención, buscando presentar algunos rasgos sobresalientes de la cristología del encuentro del autor para desentrañar desde ellos el misterio de Jesucristo. Ciertamente, 'encuentro' no es categoría excluyente en la reflexión cristológica de Cardedal. En efecto, en ella pueden advertirse otras categorizaciones desde las que el autor presenta la persona de Jesús; sin embargo, no es excluyente pero sí es fundamental, de modo que quien se acerque a las obras de Olegario González se encontrará una y otra vez con aquella categoría. Una clara muestra de la preponderancia que el autor otorga a la categoría de encuentro puede notarse ya en las primeras páginas de su *Jesús de Nazaret*, en las que anuncia su aporte a la cristología como una sistematización de la "comprensión de Cristo a la luz de la categoría del «encuentro»"<sup>2</sup>. Por eso, al preguntarse González de Cardedal en la misma obra "¿cuál es la categoría fundamental para describir el acontecimiento y el contenido antropológico de lo que el cristianismo considera su núcleo constituyente?"<sup>3</sup>, acaba por hallar la respuesta a la cuestión en la categoría de encuentro, en base a las claves que posteriormente observaremos. Aquel anuncio y esta respuesta nos son ofrecidos por el autor en los inicios de su ejercitación de la teología. Efectivamente, tras doctorarse en Munich, hacia 1966 comenzaba en

<sup>1</sup> González de Cardedal, O., *La entraña del cristianismo*, Salamanca 1998<sup>2</sup>, p. 351.

<sup>2</sup> Id., *Jesús de Nazaret. Aproximación a la Cristología*, Madrid 1993<sup>2</sup>, p. XV.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 29.

España su actividad teológica y, considerando que la primera edición de *Jesús de Nazaret* aparece hacia 1975, tenemos con ello que pertenece a su primera época de teólogo activo, y ya en ella nos entrega un modo de hacer cristología desde el encuentro, que con los años habrá de reiterarse avanzando en el mismo sentido, y en él nos adentraremos nosotros. "Nosotros ofrecemos esta humilde aportación, sistematizando nuestra comprensión de Cristo a la luz de la categoría del 'encuentro'"<sup>4</sup>, dice Cardedal. Oportunamente, entonces, veremos sus contenidos y claves fundamentales.

## 2. Presentación del autor<sup>5</sup>

Olegario González Hernández nació el 2 de octubre de 1934 en Cardedal, una aldea situada en la Sierra de Gredos (Lastra del Cano, Ávila). Apenas niño-adolescente, la iniciativa de dos de sus maestros en la escuela aldeana hizo que continuara sus estudios en el Seminario menor de Arenas de San Pedro, primero, y después, en el Seminario diocesano de Ávila, hasta su ordenación sacerdotal acaecida el 21 de febrero de 1959 en el monasterio de San José de Ávila<sup>6</sup>. Apenas

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. XV.

<sup>5</sup> Además de los mínimos datos que aparecen en las contratas de distintos libros de González de Cardedal, cfr. *Madre y muerte*, Salamanca 1994<sup>2</sup>, sobre todo pp. 21-80; *Existencia cristiana y experiencia religiosa*, en "Revista Católica Internacional Communitio", mayo-agosto 1996, n° 3/4, Edición Española, pp. 212-239; y *Olegario González de Cardedal* (así el título del artículo), en Santiago-Otero, H.-Blázquez Carmona, F., *Panorama actual de la teología española*, Madrid 1974, pp. 215-227. Todos ellos poseen un tinte marcadamente autobiográfico.

<sup>6</sup> Dice Cardedal con respecto al origen de su vocación sacerdotal: "El empeño de dos maestros hizo que yo no esperase a hacer el servicio militar sino que saliese antes del pueblo. Fui llevado al Seminario menor de Arenas de San Pedro como podía haber sido llevado a América o a un bar a Madrid, hacia donde se dirigía la tercera corriente de emigración por aquellos días. Mi madre no decidió; consintió a que decidieran quienes bien me quisieron primero y a partir de un momento dado yo mismo. La pobreza no se puede permitir el lujo de ciertas decisiones, que la necesidad impone. Por eso fui yo al seminario y no como resultado de una elección personal, madura, independiente. ¿Qué pensar de una vocación que tiene tales inicios? Los inicios sólo son decisivos, en la medida en que el resto de la existencia los reasume en libertad y, reasumidos en libertad, los integra. Dios sale al encuentro del hombre en el comienzo, en

ordenado sacerdote, fue designado vicerrector del Seminario de Ávila y profesor de patología y espiritualidad. Pero enseguida, en 1960 -y hasta 1965-, se trasladó a Munich para realizar el doctorado en teología bajo la dirección de M. Schmaus<sup>7</sup>. Durante aquellos años, según él mismo, "oí y conviví con personalidades decisivas en el Concilio Vaticano II: Rahner, Döpfner, Ratzinger, Schmaus, Pascher, Söhngen, Fries; y al lado de ellos las grandes figuras de la exégesis: Schlier, Schnackenburg, Kuss, von Rad, Weiser, Bultmann"<sup>8</sup>. Más tarde, amplió los estudios en Roma, Oxford y Washington, y desde 1966 -año en que se radicó definitivamente en España- es profesor de la Universidad Pontificia de Salamanca y desde entonces no ha cesado su ejercitación de la teología desde la palabra hablada y escrita<sup>9</sup>.

el medio y en el fin. Una vez que pasaron los años y yo llegué a aquella encrucijada en la que el hombre se siente invitado por Dios a asumir una misión, me pareció que era un inmenso honor el que Dios me hacía, al contar conmigo para proseguir la misión de su Hijo en el mundo, hacer resonar esa maravilla de palabra y de experiencia, que es el evangelio, y colaborar a que surja en el corazón de la sociedad una comunidad de vida nueva, que es la Iglesia. El resultado es que desde aquel instante hasta hoy soy sacerdote. Y así como ya no me comprendo como hombre sino desde la abertura a Dios, en el consentimiento de la fe y el amor, de la misma manera ya no comprendo mi existencia cristiana sino siendo, haciendo y viviendo como sacerdote. Aquellos orígenes estaban abiertos y pendientes de lo que mi libertad luego ha querido ir haciendo de ellos". *Madre y muerte*, pp. 36-37.

<sup>7</sup> La tesis doctoral de González de Cardedal se titula *Misterio trinitario y existencia humana. Estudio histórico-teológico en torno a san Buenaventura*, Madrid 1966. Cfr. González de Cardedal, O., *Teología y Antropología. El hombre "imagen de Dios" en el pensamiento de Santo Tomás*, Madrid 1967, pp. VII-VIII, prólogo de X. Zubiri. Por otro lado, y para ser más precisos, su promoción como doctor ocurrió hacia julio de 1964. Cfr. *Madre y muerte*, pp. 34-35.

<sup>8</sup> González de Cardedal, O., *Existencia cristiana y experiencia religiosa*, p. 230.

<sup>9</sup> El panorama biográfico puede completarse con los siguientes datos. En Alemania ha sido colaborador científico del Instituto Grabmann y de la Deutsche Forschungsgemeinschaft. Fue miembro de la Société Européenne de la Culture, de la Paulus-Gesellschaft y de la Sociedad Española de Estudios Monásticos, académico de número de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, fellow del Saint Antony's College de Oxford y miembro de la Comisión Teológica Internacional. Dirigió los cursos de teología de la

Desde este conciso panorama biográfico se advierten las dos partes, claramente determinadas, en que el mismo Olegario González divide su historia personal: "Al volver la mirada a mi vida la veo dividida en dos mitades de treinta años de duración cada una: una de preparación para la teología y otra de ejercitación de la teología"<sup>10</sup>. En este sentido, de cada una de esas mitades ya hemos indicado brevemente algunos rasgos sobresalientes, más de la primera (hasta 1966) de ellas que de la segunda (desde 1966 en adelante). Por eso, y para hacer justicia de esta última, destacamos ahora sus obras más importantes, ya que las mismas, frutos de una permanente y rigurosa investigación, constituyen uno de los modos privilegiados de la ejercitación teológica de Cardedal<sup>11</sup>. En relación con ello, un nuevo texto autobiográfico permite conocer algunos de sus libros principales; además, el propio texto refleja uno de los aspectos más recurrentes en el modo de llevar a cabo su producción teológica, esto es, el esfuerzo por unir, integrar y conjugar, esfuerzo éste desde el cual puede alcanzarse una primera comprensión de las motivaciones que animan una reflexión cristológica elaborada en clave de encuentro.

(...) Me he esforzado por unir e integrar, ensanchar y enriquecer. Al volver la mirada a mi producción teológica me encuentro a mí mismo guiado por el principio de la analogía e integración que Barth consideró específico del catolicismo, sugiriendo cómo el y/y en conjunción es lo suyo propio, mientras que el o/o en alternativa es lo propio del protestantismo. Una gran parte de mis libros unen con esa conjunción palabras que siendo diversas están llamadas a encontrarse: *Misterio Trinitario y existencia humana* (1966), *Teología y Antropología* (1967), *Ética y Religión* (1977); o realidades que uno no ve cómo puedan unirse y que, sin embargo, en la vida van unidas: *El poder y la conciencia* (1984), *Madre y Muerte* (1993). Bien es verdad que dos de los libros más importantes para mí: *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología* (1975) y *La Gloria del hombre* (1985) llevan un sencillo título enunciativo, pero en el fondo les

Universidad Complutense (El Escorial). Fue colaborador de Zubiri y alumno y compañero de Karl Rahner.

<sup>10</sup> González de Cardedal, O., *Existencia cristiana...*, p. 221.

<sup>11</sup> Obviamente, la enseñanza, el dictado de clases, de cursos, de seminarios conforman, en Olegario González, otros de esos modos privilegiados de ejercer como teólogo.

aguardan unas segundas partes: *El Señor de la Gloria. Aproximación a la soteriología y La Gloria de Dios*. Comencé mirando a la historia concreta y a la experiencia humana desde el saber que las ciencias del hombre nos proporcionan a la vez que, mirando con los nuevos ojos de la fe, esperaba llegar a poder decir una palabra nueva sobre Dios en Cristo como salvador de la vida humana por deificación, y una palabra sobre la gloria de Dios, que es el fundamento y destino de la gloria del hombre<sup>12</sup>.

Sin embargo, aun cuando no aparezcan mencionadas en el texto precedente, existen otras obras de Cardedal igualmente dignas de conocimiento y reconocimiento. Tal es el caso, entre otras, de *Meditación teológica desde España* (1970), *Elogio de la encina. Existencia cristiana y fidelidad creadora* (1973), *Puebla. El hecho histórico y la significación teológica* (González de Cardedal, O.,-Ruiz de la Peña, J. L., Ed., 1981), *Raíz de la esperanza* (1996), *Cuatro poetas desde la otra ladera. Unamuno, Jean Paul, Machado, Oscar Wilde. Prolegómenos para una cristología* (1996), *La entraña del cristianismo* (1997)<sup>13</sup>. Otras obras de su autoría son: *Crisis de los seminarios en la Iglesia y mundo actuales* (1966), *¿Crisis de seminarios o crisis de sacerdotes? Meditación de una España posconciliar* (1967), *Carta a mi hermana Concha* (1972), *Memorial para un educador, con un epílogo para japoneses* (1981), *España por pensar: ciudadanía hispánica y confesión católica* (1985), *El lugar de la teología* (1986), *El Catecismo posconciliar. Contenidos y contexto* (González de Cardedal, O.-Martínez Camino, J., 1993), *Salvador del mundo. Historia y actualidad de Jesucristo* (Ed., 1997).

<sup>12</sup> González de Cardedal, O., *Existencia cristiana...*, p. 236. El año entre paréntesis, que corresponde a la primera edición de cada libro, es un agregado que nos pertenece. Mencionamos la primera edición para que podamos situarnos mejor históricamente y en el momento en que cada obra se origina.

<sup>13</sup> También aquí el año entre paréntesis corresponde a la primera edición de cada libro, lo mismo que a continuación. En la bibliografía final puede verse con más amplitud la producción teológica de Cardedal.

### 3. "La categoría de 'encuentro' como ordenación constitutiva de Dios al hombre y del hombre a Dios y como su acercamiento en la historia"<sup>14</sup>

#### 3.1. La relación Dios-hombre

Para comprender el discurso cristológico en el que Olegario González presenta el misterio de Jesucristo a la luz de la categoría de encuentro, es preciso presentar ciertas notas características de la concepción del autor respecto de la relación de Dios con el hombre y viceversa. Con ello, tras las consideraciones que en torno a ella ofrecemos a continuación, la cristología del encuentro irá apareciendo todavía en mayor plenitud y durante el transcurso de la exposición se notará mejor por qué. Comprendiendo aquella relación, implícita y explícitamente se comprenderá a Cristo desde la categoría del encuentro, pero a su vez ésta será iluminada por Aquél. Ahora bien, en lo que a la relación Dios-hombre se refiere, para Cardedal, la plenitud de la existencia del hombre se alcanza desde el encuentro con Dios; por tanto, la historia humana en su totalidad podría ser leída desde un doble movimiento conformado, de un lado, por la búsqueda ascendente de Dios realizada por los hombres "para otear desde mayor cercanía su misterio"<sup>15</sup>. En una visión tal de la historia, el hombre se entiende, en virtud de aquella búsqueda, como ser constitutivamente abierto al Absoluto y creado en orden a la comunión con El. Significa esto que "el hombre es capax Dei"<sup>16</sup>; es decir, posee una apertura congénita al Misterio y, con ella, la esperanza de su manifestación histórica. La búsqueda de Dios es connatural al hombre, como así también el íntimo anhelo de encontrarlo. El hombre puede oír el llamado de Dios "porque esa voz ya le es familiar en los senos de su ser, porque es su imagen y está ordenado a conocerle"<sup>17</sup>. Pero el misterio de Dios se sitúa siempre en alturas que superan las posibilidades humanas. Por eso, por otro lado, para Cardedal, la historia humana debe comprenderse también desde un Dios que "es capax hominis"<sup>18</sup> y que sale a la búsqueda del hombre, "descendiendo hasta las profundidades en que se halla en sombra y

<sup>14</sup> González de Cardedal, O., *La entraña del cristianismo*, p. 349.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> *Id.*, *Jesús de Nazaret...*, p. XLVIII.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 574.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

soledad, desvalido para alcanzar sus anhelos más profundos"<sup>19</sup>. Este movimiento descendente refleja un Dios constitutivamente ordenado al encuentro con el hombre, porque "Dios es Dios en tan radical y divina manera que es potencia suya y divino derecho el poder ensanchar el universo de su realización y llegar hasta los dominios del hombre, siendo hombre"<sup>20</sup>. Por tanto, efectivamente Dios se da a conocer y se entrega a aquel en quien El mismo suscita el deseo de conocerlo y encontrarlo, y lo hace definitivamente del único modo que es posible para el hombre acceder a Dios: por la encarnación y existencia humana del mismo Dios.

Siendo esto así, la historia humana comprendida desde ese doble movimiento, conlleva una forma precisa de ver la relación entre Dios y el hombre. Uno y otro son, en definitiva, portadores de la capacidad de comunión entre ambos; por tanto, la relación que entre ellos se instaura pertenece a sus naturalezas personales y se comprende desde la categoría de encuentro, un encuentro que acaece como fruto de las búsquedas antes referidas.

La relación de Dios y el hombre tiene que corresponder a la naturaleza personal de ambos, cada uno en su orden propio. El hombre no busca a Dios como el absolutamente ignoto ni lo alcanza como un objeto de presa y apropiación. Dios no asalta al hombre ni se lo da a conocer como si le fuera absolutamente ajeno. Algo en cada uno prepara para el reconocimiento del otro y el don al otro. La categoría de 'encuentro' designa la ordenación constitutiva de Dios al hombre y del hombre a Dios a la vez que su acercamiento en la historia, como dos viajeros que viniendo en dirección contraria de pronto se encuentran uno ante el otro. A la sorpresa primera seguirá luego el asombro, cuando comprueben que todo el camino andado se ordenaba a ese instante en que, faz a faz y pupila a pupila, se reconocen como los que desde siempre eran el uno para el otro<sup>21</sup>.

Así, entonces, desde la categoría de encuentro, la relación de Dios con el hombre y del hombre con Dios, se entiende como la ordenación constitutiva de uno al otro, que se efectiviza en un real acercamiento en la historia. El encuentro designa la realización actual de la relación del hombre con Dios, a la que esencialmente ambos se hallan ordenados, porque Dios y el hombre son coordinación, convergencia y connaturalidad originarias. Todo esto no significa, sin embargo, para

<sup>19</sup> Id., *La entraña del cristianismo*, p. 349.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 524.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 349.

Cardedal, situar en el mismo nivel la participación de uno y otro en la relación que entre ellos se entabla. En efecto, la iniciativa en tal relación pertenece con exclusividad a Dios, que "puede llamar al hombre con su nombre propio porque él es quien le ha creado y ha grabado ya de antemano ese nombre en las entrañas"<sup>22</sup>. No obstante, el llamado divino confluye con los anhelos íntimos del hombre convocado: éste puede escuchar la vocación de Dios porque, siendo su imagen, esa voz le resulta íntimamente conocida y está ordenado a saber de El y a encontrarse con El. Por tanto, los deseos primarios del hombre y la vocación de Dios coinciden: Este llama a un hombre que lo busca y que finalmente se descubre llamado. De este modo, la existencia cristiana acaece como encuentro de realidades y libertades, que eleva al hombre desde el enraizamiento de su libertad de hijo en la libertad de Dios, el Padre, y le confiere la plenitud filial, sólo otorgables por Aquel que, como Absoluto y Amor, suscita ese encuentro y lo sostiene.

Si de un encuentro de libertades se trata, es preciso clarificar e insistir que también la libertad y gratuidad de Dios se salvaguardan en la teología de Cardedal. Sostener una tendencia constitutiva de Dios al hombre no significa defender una estricta necesidad metafísica en virtud de la cual se opera aquel encuentro. Más bien, aquella tendencia se entiende como designio amoroso de Dios de encontrarse con aquel que es su amigo y a quien ha creado impulsándole a andar el camino de la búsqueda, mientras él mismo se ponía en marcha para llegar a su encuentro. El siguiente texto de Olegario González ilumina todo esto.

Hay hombres y épocas que han percibido y proclamado ante todo la absoluta gratuidad de Dios; otros y otras en cambio han percibido y proclamado la absoluta necesidad que el hombre tiene de él para ser, realizarse y llegar a plenitud; para explicar el mundo, tener sentido y vivir de esperanza. Ni los que afirmaron la gratuidad pensaron con ella que Dios fuera inútil, ni los que subrayaron la fecundidad y necesidad pensaron que fuera una necesidad prepersonal, azarosa o ciega. La experiencia religiosa vivida percibe la simultaneidad de ambas determinaciones. Lo que visto desde fuera son dilemas, desde dentro son contrastes. El Dios, que es Dios sin mí, es Dios de mi ser y de mi salvación. El Dios que no me necesita y me crea para ser, ser creador y libre en el mundo, se me ha otorgado como amigo y me ha abierto el ámbito de su intimidad. Por ello quien la ha

<sup>22</sup> Id., *Jesús de Nazaret...*, p. 574.

descubierto ya no puede pensar en ser sin Dios, ni comprender la persona sin intimidad con Dios. Una metafísica y una antropología nuevas seguirán necesariamente a una historia de la revelación y a una experiencia de la redención y divinización.

Ahora tenemos el contraste irreductible. Dios, lo más necesario para el hombre, es lo más gratuito; a la vez que lo más gratuitamente otorgado al hombre es lo más necesario. Todo esto se desvela en el orden de la inteligencia y se ofrece a la libertad<sup>23</sup>.

Esta libertad de Dios quedará aun mejor explicitada cuando próximamente exponamos el encuentro humano-divino a partir de la encarnación del Hijo de Dios. Sin embargo, insistamos ahora en que desde aquel doble movimiento ascendente-descendente, entonces, Cardedal comprende la totalidad de la historia humana como el encuentro entre Dios y el hombre, acaecido en virtud de la ordenación constitutiva de uno al otro y suscitado por Dios. Dios y el hombre pueden encontrarse porque éste ha sido gratuitamente creado para tal encuentro. Con esto, tenemos explicitada hasta aquí la relación de ambas realidades entendida por Cardedal desde aquel encuentro. Por otra parte, es preciso decir más, porque el encuentro de Dios con el hombre tiene su fundamento último en la intimidad trinitaria. Dios libremente se autodestina a la comunión con el hombre porque El en sí mismo es comunión y encuentro; a su vez, el mismo Dios, en virtud de su propia realidad comunional, ha ordenado y constituido al hombre con una idéntica capacidad de encuentro con El y con sus hermanos. Dios es relación en sí y, por eso, relación con nosotros; encuentro en la inmanencia intratrinitaria y encuentro en su manifestación económica.

En el cristianismo el Dios único, es el Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo, que nos lo envió y con él nos dio el Santo Espíritu. A partir de Jesús hemos sabido que Dios es eternamente diálogo, complejidad, compañía y reciprocidad con anterioridad a la creación y a la

<sup>23</sup> Id., *La entraña del cristianismo*, pp. 136-137. Dice Cardedal en otro lugar: "Dios en sí, Dios antes que yo, Dios al margen de mí, fuera de mí y como Absoluto e Infinito frente a mí es la condición previa que una fe necesita". Id., *Existencia cristiana...*, pp. 218-219. Por otra parte, a menudo podrá observarse que utilizamos la expresión 'ordenación constitutiva' u otra que significa lo mismo. En todos los casos habrá que tener en cuenta que respecto de Dios se da por decisión libre y gratuita de su amor, y no por carencia o estricta necesidad en El.

historia; que no es estatismo, soledad, silencio eterno. Dios es dinamismo y vida en sí mismo con una relacionalidad oferente y respondente, constituida por un 'en sí' (consistencia) y por un 'hacia el otro' (relacionalidad). Dios es Dios en cuanto Padre, Hijo y Espíritu. Hemos aprendido a conocerle tal en la medida en que El se nos ha revelado así en su manifestación histórica y en su autodonación al hombre, por las cuales sabemos que Dios es relación en sí y relación con nosotros. La relación en sí está constituida por una fontalidad originaria que se entrega (Padre), por una respuesta en totalidad autónoma (Hijo) y por un desbordamiento de los dos en una realidad personal nueva (Espíritu Santo). El Misterio Trinitario nos desborda, pero más nos desbordaría una comprensión de Dios sin él, ya que entonces no sabríamos cómo explicar que Dios es personal si no hubiera otra realidad divina correspondiente en proporcionalidad, y tampoco podríamos explicar la gratuidad de la creación a la vez que la real libertad del hombre<sup>24</sup>.

Así, tras estas explicitaciones generales, es ocasión ya de adentrarnos todavía más profundamente en la cristología del encuentro. Gracias a las consideraciones presentadas en torno a la relación Dios-hombre, la cristología del encuentro nos aparecerá en adelante desde nuevas especificaciones y enseguida se notará por qué.

### 3.2. *El encuentro Dios-hombre en Jesucristo*

En efecto, el doble movimiento ascendente-descendente con el que González de Cardedal caracteriza la vinculación de Dios con el hombre y viceversa -acaecida a lo largo de la totalidad de la historia y que así seguirá hasta su extinción-, "ha tenido un punto de convergencia"<sup>25</sup>. Este punto, "en que la marcha anhelosa del hombre hacia Dios y la revelación oblativa de Dios al hombre han coincidido en su máxima expresión personal por ambos lados, le llamamos Jesús de Nazaret"<sup>26</sup>. En El convergen el movimiento ascendente del hombre a Dios y el descendente de Dios al hombre; en El, el Eterno Hijo de Dios se hizo hombre, pero también, en aquel judío de Nazaret, plenamente identificable en sus orígenes humanos, con lugar y tiempo precisos, habitaba el Verbo de Dios. Siendo esto así, el encuentro entre Dios y el hombre, que se realiza en virtud de la ordenación constitutiva de uno al otro, alcanza su plenitud en Jesucristo; la búsqueda humana de Dios y la

<sup>24</sup> Id., *La entraña del cristianismo*, p. 332.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 349.

<sup>26</sup> *Ibidem.*

búsqueda divina del hombre confluyen en Jesús operando un encuentro insospechado. Por tanto, Jesús de Nazaret es el lugar privilegiado de la automanifestación oferente y salvífica de Dios al hombre y, simultáneamente, de un hombre en apertura suprema a ella. Para insistir más, 'lugar privilegiado' porque "en él converge el doble movimiento revelador de Dios y acogedor del hombre"<sup>27</sup>, de modo que por eso mismo Jesucristo es también "el paradigma del encuentro"<sup>28</sup>.

Como punto de convergencia de Dios y el hombre en su única realidad personal, Jesucristo es, entonces, la plenitud del encuentro y su máxima realización, ya que en El ambos se expresan al límite y se encuentran de manera insospechable. Pero además, por encarnar de manera suprema e inusitada esa confluencia, la persona de Jesús de Nazaret es quien ilumina y esclarece el sentido de la historia y de la existencia del hombre, anterior y posterior a El, como tendiente al encuentro con Dios y constitutivamente ordenada a él. Y asimismo, ilumina y esclarece el impulso amoroso divino que en la misma historia busca al hombre y definitivamente lo encuentra haciéndose como él. Por decirlo de otro modo, para Olegario González, como punto de convergencia en plenitud entre Dios y el hombre, desde Jesucristo es posible afirmar una comprensión de la historia humana como destinada a tal encuentro con Dios y, en sentido inverso, una comprensión de Dios como ordenado al encuentro con el hombre. La búsqueda humana de Dios y la búsqueda divina del hombre se esclarecen desde la realidad de Jesucristo como orientadas 'desde el principio'<sup>29</sup> al encuentro efectivo, porque la historia de Jesús, entre otras cosas, es la manifestación de "la solidaridad de destino y de naturaleza"<sup>30</sup> que Dios ha querido instaurar con todos los hombres.

"Uno de la Trinidad ha sido hombre y con él la eternidad y la santidad han llegado hasta el extremo más alejado de sí mismas: el hombre pecador. Esa unión es indisoluble, porque Jesús no depondrá ya nunca su naturaleza humana, y en ella hemos sido afirmados y afincados para siempre en el misterio mismo de Dios"<sup>31</sup>. Por eso, en el marco total de lo dicho hasta aquí en el presente apartado, parece oportuno abordar ahora, desde Cardedal, la definición del Concilio de Calcedonia (451). Haciéndolo así, se alcanzarán mayores precisiones en torno al encuentro

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>28</sup> *Ibidem.*

<sup>29</sup> Cfr. Gn 1,1; Jn 1,1.

<sup>30</sup> González de Cardedal, O., *La entraña del cristianismo*, p. 519.

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 419-420.

Dios-hombre en Cristo, precisiones éstas en estrecha relación con las que después brindaremos respecto de la concepción de Cardedal acerca de la encarnación del Hijo de Dios. Sin embargo, no parece que por eso hayan de sobrar unas ni otras, puesto que buscaremos su recíproca complementación y su mutuo enriquecimiento. En este sentido, para Cardedal, el significado último de la fórmula calcedonense es la afirmación de la interrelación mutua e indestructible entre Dios, Cristo y el hombre: "Dios, Cristo y el hombre son tres magnitudes necesariamente referidas e incomprensibles ya la una sin las otras"<sup>32</sup>. En tal interrelación, es Cristo quien, reuniendo en sí la humanidad y la divinidad, ilumina la realidad de Dios y la realidad del hombre revelándolas y confirmando las como constitutivamente ordenadas la una a la otra. Esta mutua iluminación es posible porque Cristo se sitúa ontológicamente en ambas realidades, la divina y la humana, y las vive "desde su unidad personal, como coordinadas y, en el fondo, como connaturales. Coordinadas y connaturales, porque ellas son la trama de la historia ontológica y personal de Jesús de Nazaret"<sup>33</sup>. Calcedonia se lee, entonces, en la cristología del encuentro, como religación de los destinos de Dios, de Cristo y del hombre, de manera que excluye la posibilidad de comprender uno de estos destinos sin tener en cuenta a los otros. La fórmula conciliar es así un testimonio inmejorable para leer la historia como comunión entre Dios y el hombre. Por eso, en las diversas interpretaciones que de la fórmula se ofrezcan, en última instancia "lo que no podremos arrancar de sus palabras es la obligada referencia en que nos fuerza a situar a Dios respecto de Cristo, a Cristo respecto de los hombres y a éstos respecto de la historia de Cristo y de su perduración viviente, como historia de la presencia y de la gracia de Dios en el mundo"<sup>34</sup>. Por otra parte, ya que la fórmula verbaliza aquella

<sup>32</sup> *Id.*, *Jesús de Nazaret...*, p. 10.

<sup>33</sup> *Ibidem.* Una más detallada exposición de nuestro autor sobre el Concilio de Calcedonia puede verse en *Calcedonia y los problemas fundamentales de la Cristología actual*, en "Revista Católica Internacional Communitio", n° 4, Edición Española, Julio/Agosto 1979, pp. 29-44.

<sup>34</sup> *Id.*, *Jesús de Nazaret...*, p. 10. Dice Cardedal en otro lugar: "Esta es la significación definitiva del concilio de Calcedonia: fijar la identidad de Dios junto a la identidad de la creatura mostrando su unidad personal en Cristo: sin confusión de la una en la otra, sin transformación de ambas en una tercera, sin estar divididas en la persona de Jesús y sin ser ya separables. Esa unión fija la identidad de Dios en relación con el hombre (DS 301-302). La analogía cristológica afirma la unión personal a la vez que mantiene la objetiva

religación de destinos, a la hora de ser interpretada y comprendida en su verdad última, exige salvar y defender en ella un dinamismo constante, aquel que precisamente surge de la referencia a realidades personales, abiertas y libres, que se interrelacionan. Este es para Cardedal el contexto en el que la fórmula calcedonense debe ser entendida. Puesto que ella, más que preocuparse por fijar y definir conceptos, ha buscado verbalizar la real comunión de aquellos destinos manifestada en Cristo, debe ser comprendida dinámicamente<sup>35</sup>.

Tenemos hasta aquí, entonces, que Jesucristo es la plenitud del encuentro Dios-hombre porque en El ambos se expresan y se revelan al límite, y precisamente por eso ilumina y confirma la afirmación de la existencia en ambos de una tendencia 'natural' al otro. Esto, por otra parte, ha sido corroborado con la interpretación de Cardedal de Calcedonia, que sostiene como nuclear en la formulación conciliar la verbalización de la interrelación recíproca y definitiva entre Dios y el hombre en Jesucristo. Ahora bien, todo ello ofrece datos de considerable importancia para reafirmar y comprender mejor la centralidad de Cristo en la comprensión teológica de Cardedal. En un modelo teológico en el

diferencia o desemejanza ontológica entre Dios y la creatura". Nota 39 en id., *Cuatro poetas desde la otra ladera. Unamuno, Jean Paul, Machado, Oscar Wilde. Prolegómenos para una cristología*, Madrid 1996, p. 566.

<sup>35</sup> Dice Cardedal al respecto: "Calcedonia no es 'la' cristología católica. No es toda la cristología, y por ello no hace innecesaria ni la cristología bíblica ni la cristología anterior. Es un momento de la historia de la verdad de Jesús en su iglesia, que esa iglesia ha percibido y recibido, y proclamado como palabra del Espíritu, a la que no se puede sustraer, ni silenciar. Ese momento, que forma ya parte de una verdad más amplia, contiene los siguientes elementos: en Jesús no tenemos un genio, un profeta o un santo más de la historia humana en busca de Dios, sino que tenemos la presencia de Dios mismo con nosotros, en la inmediatez de su ser y de su vida, haciendo ser y vivir a uno de nosotros: Jesús de Nazaret. Ese Jesús tiene por consiguiente que ver con el ser personal de Dios y con el ser personal de los hombres. Con ello Calcedonia ha afirmado para siempre una 'bidimensionalidad' en Jesús que le hace inconfundible con los demás hombres, y no definible en categorías de diferencia cuantitativa respecto de los demás. Se trata por tanto de una identidad compleja en quien es realmente uno y de una dualidad que no es resultante de adición o de mera superposición estáticas, sino de una acción dinámicamente constituyente del Verbo, que es hombre, haciendo ser una humanidad en cuanto es en ella y desde ella". Id., *Calcedonia y los problemas fundamentales de la Cristología actual*, p. 34.

que una de las categorías de relectura de la historia de la salvación es la categoría del encuentro, tal como ha sido presentada hasta aquí, con toda evidencia Jesús de Nazaret ocupa un lugar central, como consumación y principio iluminador del encuentro. En este horizonte, dada esta centralidad crística, de ella misma se desprende que en aquel modelo teológico la reflexión cristológica se establece en un sitio nuclear. Por eso, a partir de la exposición precedente pasaremos, tras reflexionar con Cardedal sobre la encarnación del Hijo de Dios, a considerar el objeto de una cristología tal.

### 3.3. La encarnación del Hijo de Dios

A la luz del encuentro, la relación del hombre con Dios y viceversa se entiende, en Olegario González, como ordenación constitutiva de uno al otro, por la que mutuamente buscándose se encuentran. Se desprende de ello -una vez más expresado- que la plenitud del encuentro humano-divino se realiza en Jesucristo, quien a su vez ilumina y ejemplifica todo encuentro del hombre con Dios y de Dios con el hombre. Pero por otra parte, Dios se manifiesta al hombre suscitando en él el deseo de conocerlo y encontrarlo, y lo hace definitivamente del único modo que es posible para el hombre acceder a Dios, es decir, encarnándose y existiendo humanamente. Por eso, siendo esto así, el acontecimiento de la encarnación del Hijo de Dios ocupa, como no podía ser de otro modo, un lugar sobresaliente en la cristología de Olegario González. Por esta razón, aparecerán enseguida algunas consideraciones de la amplia obra de Cardedal referidas a la misma encarnación desde la óptica de su significación como plenitud del encuentro de Dios con el hombre y del hombre con Dios. Ciertamente, en el recorrido transitado hasta aquí se habrán notado referencias implícitas o explícitas a este misterio, sobre todo en el apartado anterior, como se notarán también en lo sucesivo; no obstante, nos detenemos por momentos en él con mayor exclusividad.

En su reciente obra *Cuatro poetas desde la otra ladera*, Cardedal sostiene que Jesús, en quien el Verbo de Dios se encarna, une en su realidad personal extremos aparentemente inconciliables, en una novedad asombrosa porque Dios es capaz de suscitar un intercambio entre lo divino y lo humano que, asumiéndola y padeciéndola, transforma la mortalidad humana, a la vez que hace al hombre partícipe de su condición divina. De este retorno a la antigua concepción patristica, surgen, según el autor, dos series de afirmaciones, unas que se refieren al destino de Dios y otras referidas a sus consecuencias para el hombre.

A) La primera serie de afirmaciones indica lo que Dios era con



anterioridad a la encarnación del Hijo y lo que ha llegado a ser como resultado de esa encarnación, bajo el incógnito de un hombre como otro cualquiera, sin dejar caer el velo que ocultó su divinidad. Indican también, además de este tránsito kenótico de Dios a hombre, el tránsito del estado de exinanición al estado de glorificación en el mismo sujeto Jesús. Las primeras implican al Padre en el destino del Hijo encarnado; las segundas implican a los hombres en el destino del Hijo glorificado por la resurrección. Asistimos a una doble inversión: desde Dios hasta el extremo de la condición humana y desde el abismo de la muerte a la participación en la gloria de Dios. 1. El Eterno es el Encarnado. 2. El Señor es el Esclavo. 3. El Juez es el Juzgado. 4. El Terrestre es el Glorificado. 5. El Crucificado es el Resucitado. 6. La Víctima es el Vencedor.

B) La segunda serie de afirmaciones se inicia con la fórmula del intercambio entre Dios y el hombre, que encontramos por primera vez en san Ireneo: "Siguiendo al único maestro seguro y verdadero, el Verbo de Dios, Jesucristo, el Señor, que por su inmensa caridad se ha hecho lo que somos nosotros para hacer posible que nosotros llegásemos a ser lo que él es". 1. Dios se ha hecho hombre para que los hombres participemos de la divinidad. 2. Dios ha soportado el sufrimiento por nuestros pecados para que nosotros portemos su santidad. 3. El Hijo ha querido ser lo que es el hombre para que el hombre pueda ser transformado en hijo. 4. El *Logos* se ha hecho carne para que la carne participe en el *Logos*. 5. El Señor de la gloria ha experimentado la muerte del hombre para que el hombre, que vive todavía bajo la muerte, experimente ya la gloria de Dios<sup>36</sup>.

Por tanto, en virtud del intercambio entre lo divino y lo humano ocurrido en la encarnación y como resultado de la misma, asistimos en Dios, por una parte, a su descenso kenótico hasta el hombre, y por otra, a su elevación gloriosa pasando por la muerte. Asimismo, asistimos a la elevación del hombre posibilitada por la misma encarnación, según la cual el Verbo se hizo como nosotros para que nosotros lleguemos a ser como El. De modo que, para avanzar más, por este intercambio, "la entraña del cristianismo sólo se entiende a la luz de las entrañas humanas de Cristo, en quien coexisten la majestad de Dios y la poquedad del hombre, su gloria y nuestros pecados, en un admirable intercambio.

<sup>36</sup> Id., *Cuatro poetas...*, pp. 547-548. La cita de San Ireneo pertenece a *Adv. Haer.* V, prólogo; 3, 18, 1. Tal vez el texto de Cardedal citado nos ayude a insistir en que la libertad de Dios no sufre detrimento en la cristología del encuentro.

Donde Dios y el hombre se han encontrado, allí están el corazón del mundo y el centro de la historia<sup>37</sup>. De ahí que el acontecimiento de la encarnación sea, para Cardedal, el núcleo diferenciante de la fe cristiana precisamente en cuanto encuentro supremo entre Dios y el hombre. El hecho de la presencia encarnada del Verbo en nuestra historia, asumiéndonos y elevándonos, y expresando la cumbre del encuentro humano-divino constituye la entraña del cristianismo, el corazón del mundo y el centro de la historia. En función de ello, en otro de sus párrafos más recientes González de Cardedal puede definir al cristianismo de esta manera: "Es la *historia de Dios* existiendo como hombre en Jesús de manera definitiva, por encarnada, tras haber sido la historia de su visitación al pueblo de la primera alianza y seguirlo siendo en su acompañamiento a la Iglesia"<sup>38</sup>.

Jesús encarna esa historia de intercambio entre Dios y el hombre. Más aún, El es Palabra de Dios dicha en palabra humana y con ello expresa aquello que el corazón humano anhela, esto es, el encuentro absoluto con el Absoluto. De ahí que, a la luz de Jesucristo, Dios y el hombre no se puedan ver, ni antes ni después de El, en alternativa sino en coordinación mutua originaria. Consecuentemente, Jesús no sólo no se entiende como posible negación del hombre sino que se establece como el pro-hombre, es decir, el hombre desde Dios, con Dios y para Dios.

Jesús es revelación suprema de Dios porque en él Dios se dice dándose dentro de nuestra humana historia como amor y solidaridad con el hombre pobre, finito y pecador hasta el extremo de la muerte. Así aparece manifiesto que Dios no es lo que teme la finitud pecadora: el "contra-hombre", sino lo que el corazón bueno sospecha: el "pro-hombre". Y eso es justamente Jesús: el hombre desde Dios y para Dios...<sup>39</sup>

Como plenitud del encuentro entre Dios y el hombre, la encarnación constituye, entonces, la característica fundamental del cristianismo<sup>40</sup>, es el núcleo diferenciante de la fe cristiana. En ella, se ha

<sup>37</sup> Id., *La entraña del cristianismo*, p. XII.

<sup>38</sup> Id., *Cuatro poetas...*, p. 558.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 518.

<sup>40</sup> El siguiente texto puede iluminar aún más la concepción de Cardedal del cristianismo, vista aquí como una historia de salvación cargada de paradojas: "Se da ante todo la paradoja del Dios eterno descubierto como creador en el tiempo; del Dios suficiente y de nada indigente que crea al hombre como su amigo y queda a merced de su amistad; la paradoja del Dios soberano y ajeno

operado la automanifestación y autodonación de Dios al hombre en el hombre, realizando así la unión y comunión solidaria de los extremos. Más aún, la infinitud Divina se nos ha mostrado en la finitud del hombre, que Dios ha compartido incluso hasta las últimas consecuencias en la ignominia de la cruz como extrema solidaridad amorosa. La revelación de la vida infinita ha tenido lugar en la vida de un hombre mortal y dentro de ella en su forma más deshonrosa de crucifixión<sup>41</sup>. Así, por esta solidaridad, para Cardedal, viniendo y saliendo del Padre, "Cristo nos narró quién es y cómo quiere ser para nosotros, mas volviendo de nosotros hacia él, manteniendo su humanidad para siempre como ámbito nuevo de realización de su existencia filial, le contó al Padre cómo somos los hombres, sus hijos, qué asechanzas padecemos y qué anhelos mantenemos tras haberlos padecido y mantenido él hasta la muerte"<sup>42</sup>. De este modo, Dios posee un conocimiento de los hombres

a la ley interna de este mundo que, sin embargo, ha querido insertarse en él quedando a merced de la lógica y del amor, de la ilógica y de la violencia tanto de la realidad finita y deficiente como de la persona libre y pecadora. La historia de la salvación es así la historia de la gloria y de la *kénosis* divina, de la elevación y de la caída del hombre, de la gracia y del pecado, del otorgamiento definitivo de Dios en su Hijo encarnado y de su crucifixión por los poderes, y del don de su Santo Espíritu, de la justicia definitiva instaurada por Dios en la resurrección". *Ibíd.*, p. 562.

<sup>41</sup> Cfr. *id.*, *La entraña del cristianismo*, p. 8. En cuanto autodonación divina, para Cardedal Cristo puede considerarse también "metáfora de Dios": "Si la metáfora es un decir sobre lo otro con palabras nuestras, nacidas y crecidas para decir lo mismo, 'trasportándolas' (*meta-férein*) para que lleguen hasta otro mundo y volviendo al nuestro nos dejen sentir el rumor de lo allí oído, Cristo es la metáfora de Dios, pero no sólo porque nosotros hayamos enviado palabras nuestras hasta su tierra y que volviendo nos le contasen sino sobre todo porque Dios nos ha enviado su Palabra hasta nuestro mundo y estando aquí y volviendo a él ya puede él, Dios, saber cuál es el vivir y el morir de sus hijos. Lo primordial en Cristo no es que por él nosotros sepamos de Dios (antropología como teología) sino que por él Dios sabe de nosotros (teología como antropología). La Biblia es así el relato de las gestas de Dios para el hombre pero no menos el relato de las gestas de los hombres para Dios". *Id.*, *Cuatro poetas...*, p. 572.

<sup>42</sup> *Id.*, *Cuatro poetas...*, pp. 572-573. Desde esta situación mediadora de Cristo, veamos cómo entiende Cardedal el papel de la cristología: "Si la cristología tiene que pensar a Cristo como salvador de la vida humana, debe comenzar narrando su historia, percibiendo su latido en las acciones vividas y

en cuanto su creador, por el cual sabe del barro que nos constituye. Pero desde su humanización en Jesucristo, Dios conoce también al ser humano desde el más íntimo conocimiento surgido de la compartición de naturaleza y destino; de ahí que por la encarnación y, más aún, por la redención, que significó la entrega de su Unigénito, Dios se nos ha religado para siempre sin posibilidad alguna de desentenderse del hombre.

Uno es el saber que Dios tiene de los hombres por haberlos creado y otro es el que tiene tras haber compartido su ser y existir humanos, la gloria de vivir y la ignominia de morir crucificado. Ahora ya sabe no sólo de qué barro estamos hechos sino también cuál es la soledad que deseca las raíces del ser y cuál el gozo de la amistad y de la convivencia entre los semejantes. Si el conocimiento que Dios tiene de nosotros como creador funda la confianza de nuestra oración, el conocimiento que tiene de nosotros por encarnado y redentor funda una entrega infinita. ¿Podrá Dios olvidar alguna vez a los hijos por los que ha entregado a su Unigénito? Nunca<sup>43</sup>.

Por tanto, en cuanto humanización de Dios, la encarnación es al mismo tiempo ratificación de la humanidad que alcanza en ella su expresión máxima. Así, por tal ratificación nuevamente se advierte que la encarnación significa que el hombre está hecho para el encuentro con Dios y que en ella la humanidad ha sido distendida hasta sus máximas posibilidades; sin embargo, este destino se le ofrece inequívocamente al ser humano como gracia. Por eso, según nuestro autor, ante la encarnación, que muestra el destino divino del hombre, éste puede acoger el don que Dios le ofrece o rechazarlo y autodestinarse sólo a los límites meramente humanos y buscar en ellos su plenificación última. Como provocación que es a la libertad, frente a la encarnación el hombre tiene tres posibilidades: rechazarla como innecesaria, entenderla como conquista humana o aceptarla como don y tarea. Rechazadas por inadmisibles las dos primeras, en esta última posibilidad, Cristo es su expresión máxima: en él se nos revela el pleno acogimiento de Dios. Así redención significa este encontrarnos para siempre asumidos por Dios en Cristo y reconocer en él nuestro destino de resurrección y vida.

la trasposición que realiza del ser de Dios a nuestra existencia humana, con lo cual está operando también una trasposición de la existencia humana a Dios. La teología tiene que ser por tanto el relato de esa humanidad de Dios en Cristo, en cuanto que en ella Dios se nos ha dado y dicho como nuestro Dios, nuestro redentor y nuestro consumidor". *Ibíd.*, p. 569.

<sup>43</sup> *Ibíd.*, p. 573.

Si en Cristo Dios se ha hecho hombre, esto quiere decir que Dios ha ratificado, glorificado y afirmado para siempre la humanidad; que esta humanidad ha sido extendida dando de sí lo máximo posible, con ello ha comprobado las posibilidades de su ser y ha plenificado su esperanza... El hombre está hecho para Dios, pero esa meta le ha sido ofrecida como gracia a su libertad. Tiene tres posibilidades: rechazarla como innecesaria; pretenderla como propia en conquista; acogerla como don y tarea, con la humildad de la finitud ante el Infinito y la gloria de la finitud hecha partícipe del Infinito... Cristo en este sentido aparece como la mediación del hombre hacia sus posibilidades ontológicas supremas y como el intérprete supremo de la existencia. Ese encontrarse afirmado por Dios en Cristo, este reconocerse resucitado con Cristo después de que él asumió y superó el destino de todos los hombres en la cruz, es la redención<sup>44</sup>.

Pero para González de Cardedal es posible ahondar todavía más en la significación del encuentro del hombre con Dios en la encarnación de Cristo. En efecto, ese encuentro humano-divino refleja al mismo tiempo el encuentro del hombre consigo mismo. Y esto porque, por un lado, en la encarnación la realidad toda ha quedado afirmada en su autonomía y consistencia; y por otro lado, la resurrección del mismo Cristo es, en medio de esta transitoriedad, garantía de perduración. Por tanto, ambas -encarnación y resurrección- revelan el sentido último de la existencia humana como vocación a la vida; el encuentro del hombre con Dios en Cristo significa simultáneamente un encuentro del hombre consigo mismo, porque lo acontecido en Jesús "como gesta de Dios, afirmando lo real en su realidad y autonomía (encarnación) y garantizando su perduración más allá de todas las negaciones pasajeras (resurrección) son la mostración del sentido y ultimidad del existir humano"<sup>45</sup>.

<sup>44</sup> Id., *La entraña del cristianismo*, p. 9.

<sup>45</sup> Id., *Jesús de Nazaret...*, p. 326. Se puede iluminar ese punto de la autonomía de lo real desde la encarnación, con la siguiente reflexión de González de Cardedal con respecto a la bondad de la materia: "La encarnación expresa en ultimidad el sí manifiesto de Dios al mundo dentro de la órbita misma del mundo, mostrando la bondad original de éste y, por tanto, la radical confianza en su propia santidad ontológica, la constitutiva reconciliación en que están instaurados el ser, el hombre y el mundo en sus orígenes por voluntad del creador. Esta mostración de la radical bondad de la materia, de la humanidad y del tiempo, como lugares de reposo para el hombre y no sólo de paso, como tienda de descanso en paz y no sólo de agobio en guerra, la ha operado Dios haciendo estas realidades suyas, no sólo por origen creante, sino por pertenencia

Por otra parte, aunque en conexión con lo anterior, Dios de tal modo es Dios que le es posible expandirse hasta adquirir existencia humana. Esta expansión inevitablemente implica ser hombre asumiendo incluso las peores miserias de tal condición. Por eso, la plenitud de la encarnación de Dios llega, como ya se dijo, al extremo de compartir la muerte del hombre. Sin embargo, el enfrentamiento de Dios con la muerte conlleva consecuencias radicalmente distintas de las que surgen del enfrentamiento del hombre con ella. En efecto, enfrentándose a Dios la muerte queda destruida y superada por y para sí mismo, pero también por y para el hombre, su creatura más amada. En virtud de la encarnación, Dios puede morir a pesar de ser la vida misma y el hombre puede vivir a pesar de estar inmerso en la muerte.

En esa extensión hasta las condiciones de existencia del hombre (Dios) puede quedar afectado por las consecuencias de la condición mortal de éste. Entonces Dios, una vez implicado en el destino del hombre, puede ejercer su divina realidad hasta padecer lo que el hombre llama morir, en realización tan verdadera como éste la padece. El encuentro entre Dios y la muerte traerá consigo consecuencias totalmente distintas de las que resultan del encuentro entre el hombre y la muerte. Esta quedará destruida como soberana del hombre y de su historia. Dios no sería Dios si no pudiera llegar hasta el extremo de gozar y padecer las posibilidades que él ha suscitado para sus creaturas. Tales posibilidades ejercerán sobre él las mismas violencias o resistencias que sobre el hombre pero no con los mismos resultados, porque nada de cuanto existe es superior a Dios mismo. A su vez el hombre, ¿sería verdaderamente la creatura que Dios ha creado como su imagen, destinado a ser su semejanza, si no pudiera compartir el mismo destino de Dios, no por conquista sino por don, evidentemente del mismo Dios? A la luz de esta reflexión incipiente ya podemos... definir a Dios como el que puede morir, pese a ser el Viviente, y al hombre como el que puede per-vivir, pese a ser el ser para la muerte<sup>46</sup>.

constituyente: Dios no sólo es en el mundo y en el tiempo, sino que existe mundana y temporalmente, lo cual implica que tiempo y mundo son medidas, al menos fundamentalmente, válidas para contener aun cuando no para retener a Dios". *Ibid.*, pp. 327-328.

<sup>46</sup> Id., *La entraña del cristianismo*, p. 524. Completamos e iluminamos este texto con el que a continuación transcribimos: "Dios resucita a Jesús convirtiéndolo en cabeza de una nueva humanidad, que vivirá de la verdad propuesta por Jesús, se conformará a su proyecto de vida y contará con el fin que tuvo Jesús. La resurrección otorga un valor absoluto a su forma de vida y a su doctrina;

### 3.4. El objeto de la cristología

Ciertamente, en continuidad con lo recientemente manifestado, por mínimo que fuere el conocimiento que se tenga del discurso de Cardedal, basta para advertir en él una importante recurrencia a la cristología. Con toda verdad, ello es evidente también cuando el acercamiento a la teología de Cardedal se realiza desde la comprensión de la relación Dios-hombre a partir de la categoría de encuentro. Porque, como dijimos ya, Jesucristo es, como plenitud de tal encuentro, la luz que en ultimidad ilumina la realidad de Dios y la realidad del hombre como destinadas a encontrarse. Por eso, antes de continuar el desarrollo de los contenidos de la cristología del encuentro de Cardedal, y para cerrar el presente punto, es oportuno observar ciertos rasgos sobresalientes del pensamiento del autor en torno al 'objeto' de una reflexión cristológica que se elabora en clave de encuentro y se sostiene en ella.

En este sentido, el núcleo de la misma está dado sin más por la persona de Jesucristo, que ciertamente pertenece a un pasado histórico preciso y susceptible de ser puntualmente ubicado y determinado en sus dimensiones espacio-temporales. Sin embargo, esa misma persona no se agota en su breve historia humana, sino que a la vez trasciende y envuelve la historia universal porque es una persona viviente. A aquel judío de Nazaret, con "determinaciones locales, temporales, psicológicas y familiares"<sup>47</sup>, "Dios le exaltó y le otorgó el Nombre que está sobre todo nombre, para que al nombre de Jesús toda rodilla se doble en los cielos, en la tierra y en los abismos, y toda lengua confiese que Cristo Jesús es Señor para gloria de Dios Padre" (Flp 2, 9-11). Jesús de Nazaret, en otro tiempo crucificado, es el mismo que "a los tres días de haber muerto" (Mc 9, 31) resucitó y que desde tal resurrección fue "constituido Señor y Cristo" (Hch 2, 36) por Dios. Esta fe en Jesús de Nazaret como el Cristo de Dios ha sido transmitida por los "testigos

anticipando el final de la historia desvela su contenido definitivo y con ello lleva a cabo la revelación última. El hombre es el ser destinado por Dios a la vida y Jesús es el signo causativo de esta destinación universal. La muerte de Jesús es la consumación de la encarnación de Dios, quien así sabe por sí lo que es ser mortal y muriente. La resurrección de Jesús es la consumación de la redención y glorificación del hombre, ya que en Jesús somos todos introducidos en Dios. Afirmados definitivamente en él, sabemos lo que es un vivir reconciliado y cuál es el futuro definitivo que Dios ofrece al hombre". *Ibid.*, p. 412.

<sup>47</sup> *Id.*, *La entraña del cristianismo*, p. 352.

*presenciales*<sup>48</sup> del acontecimiento, que le vieron y convivieron con El. Ese anuncio es anuncio del único Salvador y de la salvación universalmente adquirida en El: tras la resurrección esos testigos presentaron la totalidad de la historia de Jesús, iluminada por aquella en su alcance último, convencidos de "poseer una *verdad*, que les hacía acreedores a todos los hombres y por ello con un destinatario universal"<sup>49</sup>. Por tanto, tratándose de una verdad universal, dirigida a todo hombre y a todo el hombre, la persona de Jesús tiene "*sentido y valor*"<sup>50</sup> también para el hombre actual. De tal manera, a la luz de todo esto, el discurso cristológico de Cardedal que estudiamos, aun sin descuidar el rigor científico, no se limita sólo a la presentación racional-analítica de la persona de Jesucristo. Sin descuidar esto, sobre todo para O. González, "la cristología ha de considerar como objeto propio la persona viviente de Jesús en el hoy de la Iglesia, en la medida en que es posible establecer una relación personal con ella, en la que el sujeto cognoscente, al conocerle a él, logra un nuevo conocimiento de sí mismo, de su naturaleza y de su tarea en el mundo"<sup>51</sup>.

Por tanto, el objeto de la cristología no es únicamente la persona histórica de Jesús situada en un pasado remoto, intrascendente e insignificante para la historia y el hombre presentes. Fundamentalmente, dicho objeto es, en la cristología del encuentro, la persona viviente de Jesús hoy en la comunidad eclesial, que invita a cada uno a una relación personal, haciendo posible que de su conocimiento surja también el conocimiento de uno mismo y de la propia misión, sentido y destino en el mundo. En razón de ello, aquella cristología no es sólo una palabra fría sobre Jesús, sino que además incluye en su discurso la invitación al seguimiento porque su objeto es aquella persona viviente del Señor. Invitación al seguimiento que mejor se entiende considerando la significación singular que, según Cardedal, Jesús de Nazaret ha alcanzado para la historia humana y que se explica "por haber vivido en una relación única con el misterio absoluto, que llamamos Dios, y haber introducido a los hombres en esa relación"<sup>52</sup>. Jesús vivió frente a Dios en acogimiento, pero también se vivió desde El "en esa actitud fundamental de reconocimiento, consentimiento, respuesta personal y

<sup>48</sup> *Id.*, *Jesús de Nazaret...*, p. 541.

<sup>49</sup> *Ibidem.*

<sup>50</sup> *Ibidem.*

<sup>51</sup> *Ibidem.*

<sup>52</sup> *Ibid.*, pp. 542-543.

responsabilidad en el mundo"<sup>53</sup>. Más aún, Jesús es en sí mismo manifestación de Dios al hombre, pero a una manifestación tal, correspondió en el mismo Jesús "una desvelación del hombre"<sup>54</sup> como ser referido a Dios. Por tanto, la significación singular que el cristianismo reconoce en Jesús se explica porque su trayectoria histórica, su palabra y su vida, su conciencia y su libertad, son la mostración misma del misterio de Dios, pero a la vez El mismo desvela al hombre su propio misterio (Cfr. GS 22). Y precisamente en tal significación radica el mensaje de Jesucristo: que Dios y el hombre son realidades destinadas a encontrarse. Por consiguiente, desde allí la cristología del encuentro busca elaborar un discurso sobre Jesús en el que la reflexión sobre El incluya una invitación al hombre para existir en el mundo afincado en la experiencia de Jesús. Tal reflexión cristológica ofrece una comprensión de la persona viva de Jesucristo como respuesta al sentido de la existencia del hombre, que como el de Jesús, sigue siendo el encuentro con Dios.

#### 4. El Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo

En Jesús de Nazaret acaece, entonces, la confluencia del doble movimiento ascendente del hombre a Dios y descendente de Dios al hombre. El es la mostración de la tendencia al encuentro mutuo que Dios y el hombre, cada uno a su modo, portan constitutivamente: Jesucristo revela que Dios libremente puede acercarse al hombre siendo hombre y que éste puede acercarse a Aquél para ser en El, con El, para El, como El. La divinidad y la humanidad de Jesucristo, conviviendo en su única realidad personal, testifican la destinación recíproca de Dios al hombre y del hombre a Dios, efectivamente realizada en un encuentro que se presenta como la única garantía de existencia lograda para el hombre.

El siguiente texto de Olegario González ilumina las afirmaciones precedentes:

En Jesús asistimos al encuentro del hombre con Dios, precisamente en cuanto que en él se da el encuentro de Dios con el hombre. Su humanidad engendradora en las entrañas de María cumple para nosotros la suprema esperanza humana: ver a Dios con los propios ojos en la propia carne y en su humana debili-

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 543.

<sup>54</sup> *Ibidem.*

dad, que al sufrir como inocencia total se nos torna total revelación y total amor. Es así Jesús medida de humanidad y fuerza de identidad humana, porque vivió filialmente ante Dios hasta el límite y fraternalmente con los hombres hasta el límite, pero sobre todo en cuanto que perdura viviente como Señor, es decir, como vivificador de cuantos le invocan<sup>55</sup>.

Ahora bien, una mayor profundización de la cristología del encuentro exige la pregunta por la identidad de ese Dios que en Cristo se encuentra con el hombre y con quien el hombre se encuentra. Desde tal interrogante se puede ahondar aún más en la exposición de la cristología de Olegario González en clave de encuentro. Al respecto, en el testimonio escriturístico puede hallarse, con el autor, una respuesta satisfactoria a aquella cuestión. En efecto, los primeros versículos de la Carta a los Hebreos muestran a Dios, en tiempos antiguos, en diálogo con los Padres a través de los profetas, y que en los últimos tiempos, sin embargo, ha hablado por medio de su Hijo: "Muchas veces y de muchos modos habló Dios en el pasado a nuestros Padres por medio de los profetas; en estos últimos tiempos, nos ha hablado por medio del Hijo..." (1, 1-2)<sup>56</sup>. En consecuencia, el Dios de los Padres y de los profetas es el mismo Dios de Jesucristo, de manera que entre ambas fases de la revelación divina, entre los dos momentos del único encuentro de Dios con el hombre, existe una continuidad que es preciso salvaguardar siempre. Conforme a ella, según Olegario González, la primera fase actúa como preparatoria de la segunda, en la que la autocomunicación de Dios al hombre alcanza su plenitud puesto que se realiza en el Hijo encarnado. Siendo esto así, ya la historia de la revelación veterotestamentaria constituye un movimiento de salida de Dios al encuentro del hombre, que se instaura como "fase propedéutica"<sup>57</sup> del impulso descendente del mismo Dios operado después en Cristo. Por tanto, teniendo en cuenta aquella distinción de fases en la única historia salvífica, nos

<sup>55</sup> *Ibid.*, pp. 36-37.

<sup>56</sup> Dice Cardedal en el horizonte del texto citado aquí, aunque agregando también el v. 3: "El punto de partida del cristianismo es que Dios, después de haber hablado a nuestros Padres por los profetas, nos ha hablado por su Hijo, que es resplandor de su gloria e imagen de su substancia. Al decirnos en él nos lo ha dicho todo, se nos ha dicho del todo, y ya no le queda nada por decir ni por dar. La historia ha alcanzado en él su *éschaton* o ultimidad cualitativa". *Id.*, *La entraña del cristianismo*, p. 741.

<sup>57</sup> *Id.*, *Jesús de Nazaret...*, p. 349.

detendremos a continuación primero a considerar brevemente algunos aspectos de la concepción de Olegario González con respecto al período del Antiguo Testamento, para pasar después a la historia del encuentro en Jesús. Por otra parte, ya que el Dios que en Cristo se encuentra con el hombre y viceversa es "el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo"<sup>58</sup>, y para alcanzar una mejor comprensión de la paternidad y la filiación que dicha formulación encierra, iniciamos el camino por los contenidos de esas relaciones en el AT aplicadas a Dios y a Israel, respectivamente. Por tanto, los aspectos que seleccionamos de la concepción de Cardedal respecto del AT se centrarán fundamentalmente en esas relaciones. Ciertamente, se descuidan aquí otros nombres de Dios que son propios de la teología del AT e incluso más recurrentes<sup>59</sup> en ella, tales como "Dios viviente" (Sal 18, 46s; cfr. Ez 17, 19; 33, 11, entre otros), "Dios único" (Dt 6, 4; cfr. Ex 20, 3), "Dios santo" (1 Sam 6, 20; Os 11, 9), "Dios justo y recto" (Sal 7, 10; Is 45, 21; cfr. Gn 18, 25); "Dios salvador y liberador" (Is 41, 14; cfr. Ex 6, 6), "Dios misericordioso" (Ex 34, 6; Sal 86, 15; Jl 2, 13), "Dios celoso" (Ex 20, 5; 34, 14). No obstante, de todos modos nuestra elección recae en el Dios que ya en el AT se vislumbra como "Padre", paternidad ésta que, como se verá, guarda estrecha relación con el "Dios de la elección", el "Dios de la alianza" y el "Dios creador".

#### 4.1. La paternidad de Dios y la filiación de Israel

La revelación de Jesús ha tenido una historia antecedente que le ha precedido y que está dada por la historia de la Antigua manifestación de Dios al pueblo de la primera alianza. Historia ésta que, siendo ya la historia de un encuentro Dios-hombre como encuentro paterno-filial, Cardedal entiende del siguiente modo.

El Antiguo Testamento presenta una historia de salvación iniciada con la llamada de Abrahán y seguida por llamadas y envíos sucesivos de hombres que guiarán al pueblo, le transmitirán la revelación de Yahvé, juzgarán sus envíos y sus desvíos de las prescripciones

<sup>58</sup> Las referencias bíblicas de nuestro autor para la expresión "Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo" son, entre otras, las siguientes: 2Cor 1, 3; 11, 31; Col 1, 3; 1 Pe 1, 3; 1 Jn 1, 3; 2 Jn 3, 9; Rom 15, 6; 1 Cor 15, 24; Ap 1, 6. Cfr nota 1 en *Jesús de Nazaret...*, p. 3.

<sup>59</sup> Según Forte, B., "en el Antiguo Testamento, el término 'padre' referido a Dios aparece rara vez; en total, quince veces". *Jesús de Nazaret, historia de Dios, Dios de la historia*, Madrid 1983, p. 197.

divinas, en cuanto todo ello lo hace digno de recibir la gracia y la gloria de Dios. El Antiguo Testamento es la historia de una llamada, alianza, juicio, promesa, castigo y reconstrucción de Dios al pueblo que se eligió como 'su' pueblo. Tradiciones históricas e interpretaciones proféticas contadas y oídas, releídas y reinterpretadas, actualizadas y proclamadas en el culto, han ido forjando ese pueblo, que en cada generación nueva se comprendía a la luz de la historia originaria, porque aquella historia de los padres era releída y vivida como historia de los hijos, y la alianza hecha con ellos entonces era la alianza hecha con cada generación en su tiempo. Los hijos de cada nueva generación se sabían anticipados en la libertad audiente y consentiente de los padres. Por eso en la audiencia y obediencia a aquellos relatos se descubrían a sí mismos como pueblo de la alianza y de la fidelidad de Dios que reclamaban de ellos la correspondiente fidelidad y obediencia a El. Por eso dirán en cada pascua: "Nosotros fuimos rescatados por Yahvé"; "Nosotros atravesamos el desierto"; "Yahvé nuestro Dios ha concluido con nosotros una alianza en el Horeb. No con nuestros padres concluyó Yahvé esta alianza sino con nosotros que estamos hoy aquí, todos vivos" (Dt 5, 2-3)<sup>60</sup>.

Desde una visión panorámica tal, se comprende que para Cardedal, en virtud de la estrecha relación existente entre Dios y el pueblo, el Dios que en el NT nos habla por su Hijo, ya en el AT "ha instaurado una relación de paternidad-filiación respecto de Israel, que es así designado como el primogénito: 'Así habla Yahvé: Mi hijo primogénito es Israel' (Ex 4, 22)"<sup>61</sup>. De esta manera, Dios es Padre para Israel, pero con una paternidad que, en su sentido preciso, aparece "como fuerza creadora"<sup>62</sup>. Así lo expresa, entre otros, el libro de Isaías y Cardedal se inspira y sostiene esta afirmación desde él: "Y con todo, Yahvé, tú eres nuestro padre; nosotros somos la arcilla y tú el alfarero;

<sup>60</sup> González de Cardedal, O., *Cuatro poetas...*, pp. 558-559.

<sup>61</sup> Id., *Meditación teológica desde España*, Salamanca 1970, p. 124. Además de la paternidad de Dios, en la que nosotros nos centramos, se puede ampliar la imagen de Dios en el AT propuesta por Cardedal en: *Ibid.*, pp. 106-107: Dios viviente; *Ibid.*, pp. 110-111: Dios amor; *La entraña del cristianismo* pp. 43-59, Las entrañas de Dios; *Ibid.*, p. 134: Dios Soberano; *Ibid.*, pp. 146-149: Dios de la historia, Dios del mundo; *Ibid.*, pp. 644-645: Dios fiel; *Ibid.*, pp. 645-647: El amor de Dios; *Raíz de la esperanza*, Salamanca 1996<sup>2</sup>, p. 473: El Dios liberador suscita la fe, la esperanza y el amor respondentes del pueblo; *Cuatro poetas...* pp. 540.582-583: La gloria de Dios.

<sup>62</sup> Id., *Meditación teológica desde España*, p. 124.

todos somos obra de tus manos" (Is 64, 7)<sup>63</sup>. Pero, por otro lado, la paternidad de Dios respecto de Israel, además de manifestarse como potencia creadora, se expresa también "como solicitud amorosa por la persistencia del pueblo elegido"<sup>64</sup>. Como en el caso anterior, el mismo profeta inspira y sostiene la afirmación del teólogo: "Sión decía: Yahvé me ha abandonado, el Señor se ha olvidado de mí. ¿Puede la mujer olvidarse del fruto de su vientre, no se compadece del fruto de sus entrañas? Y aunque ella se olvidara yo no te olvidaría" (Is 49, 14-15). Por tanto, la idea de Padre aplicada a Yahvé se fundamenta en la idea de creación: Israel es obra de sus manos. Pero más aún, la paternidad de Dios respecto del pueblo se entiende desde la vocación y elección de Dios para la alianza: "Cuando Israel era niño, yo le amé, y de Egipto llamé a mi hijo" (Os 11,1). Por ser creación de Dios, pero más aún, por existir en virtud de su elección y en alianza con El, Israel podrá invocar a Dios como 'Padre'.

Ahora bien, esta invocación paterna de Dios tiene en el contexto israelita un "sentido colectivo: Yahvé es nuestro Dios y nosotros somos sus elegidos"<sup>65</sup>. Es decir, Dios es el 'Padre nuestro' que nos creó y, más aún, que nos eligió con una elección que persiste y se reitera. De esta manera, la paternidad de Dios es para con el pueblo y la filiación pertenece al mismo pueblo en cuanto tal. Por tanto, ambas se trasladan al individuo sólo en la medida en que éste pertenece a ese pueblo, pero nunca como condición propia. Así, para insistir más, la invocación paternal de Dios es siempre 'Padre nuestro' y no 'Padre mío', el judío habla con Yahvé sabiéndose "miembro del pueblo elegido, referido e inserto siempre en la comunidad"<sup>66</sup>.

Hasta aquí, entonces, tenemos que a lo largo de su historia, Israel ha vivido la experiencia de la paternidad divina y la de su propia filiación. Pero Dios es Padre, sobre todo, porque libremente elige a Israel como hijo; es una paternidad no natural, sino de alianza<sup>67</sup>. En las

<sup>63</sup> La misma idea aparece en Dt 32, 6; Mal 2,10.

<sup>64</sup> González de Cardedal, O., *Meditación teológica...*, p. 124.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 125. Ciertamente, además de este sentido colectivo, por el que el pueblo en cuanto tal es hijo de Dios, para la Biblia lo son también algunos individuos elegidos especialmente por Yahvé para una misión específica como el rey (Sal 2, 7; 89, 27) o el mesías (2 Sam 7, 14); o también lo eran los piosos (Sal 73, 15; Sab 5, 5) y los pobres y los débiles (Sal 68, 6).

<sup>66</sup> González de Cardedal, O., *Jesús de Nazaret...*, p. 98.

<sup>67</sup> Además de los textos antes señalados, cfr. también Jer 31, 9; Sal 103, 13; Is 63, 15-16.

gestas realizadas en favor del pueblo, Dios se ha comportado con él como un padre con su hijo. De ahí que, por decir más, para Cardedal, aun cuando con frecuencia en el AT se acentúen con fuerza la majestad, la justicia, la exigencia, el rigor, el juicio, la verdad de Dios, sin embargo se destacan también la gracia, la fidelidad, la bondad, la ternura, la compasión del mismo Dios<sup>68</sup>. De esta manera, y considerando estas últimas cualidades divinas, en el AT "*Dios de la ternura*"<sup>69</sup> es otra de las designaciones que revelan la relación de Dios con el hombre, por ser éste fruto exclusivamente de su amor, destinatario permanente del mismo amor y de quien Dios espera amor. En la expresión 'Dios de la ternura', esta palabra traduce, según nuestro autor, al término hebreo *rahamim*<sup>70</sup>, que más que la misericordia y la compasión de Dios, designa en El una mirada dirigida a sus criaturas "como fruto de creación y gloria de existencia"<sup>71</sup>. Por su parte, misericordia y compasión "presuponen algo negativo que superar, algún pecado que perdonar o algún desamparo que aliviar. La mirada de Dios se dirige ante todo al ser que él ha creado, con el impulso con que las entrañas orientan hacia el fruto

<sup>68</sup> Cfr. González de Cardedal, O., *La entraña del cristianismo*, p. 53.

<sup>69</sup> *Ibidem*.

<sup>70</sup> Observemos algunas consideraciones de Cardedal acerca de este término: "*Rahamim* es ternura, misericordia... (Pero) tendríamos que matizar la traducción de *rahamim* por misericordia. Esta palabra para nosotros tiene una determinación negativa porque inmediatamente nos remite a la miseria previa sobre la que aquella se ejerce. *Rahamim*, en cambio, dice algo más previo y primordial; dice la emoción que, subiendo de las profundidades fisiológicas, arrastra el ser entero tras sí y lo lleva hacia el fruto que nace de las entrañas. La madre no tiene misericordia *de* su hijo; tiene querer, ternura, ansia *por* su hijo. El hijo es *querible* antes que *miserable*. Las madres tienen tal querencia hacia el fruto de sus entrañas que viven de su amor y de su anhelo afirmativos, desiderativos, dilectivos. Y cuando el hijo está ausente, el amor se hace nostalgia y añoranza... *Rahamim* significa por tanto ternura de entrañas, bondad de ser, piedad... Dios es ante todo Dios de ternura y, por serlo, es Dios de piedad, compasión y misericordia. El mira en primer lugar a nuestro ser de hijos salido de sus entrañas y fruto de su amor; en segundo lugar se compadece de nuestra pobreza y tiene misericordia de nuestra debilidad; en tercer lugar nos ofrece perdón de nuestros pecados. Éste es el orden en que hay que pensar de Dios: ternura, misericordia y compasión, perdón. Esas son sus entrañas, que nos ha revelado visitándonos en su Retoño, que surge, retoña o nace de ellas". *Ibid.*, pp. 46-48.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 53.

que es el hijo<sup>72</sup>. Así, entonces, para Israel Dios es Dios y Padre de la ternura ejercida para con el pueblo de la alianza que se siente hijo. Tierno amor de Padre ejercido para con el pueblo-hijo, más que por las carencias e infidelidades de éste, porque es fruto de sus entrañas. Como tal ha sido llamado a la existencia, más aún, ha sido convocado por Dios para ser su pueblo y establecer alianza con El, y por eso ha experimentado la ternura de Aquel que le ama como hijo entrañable.

Sin embargo, aun sin negar la verdad de todo esto, y para comprender mejor después la filiación de Jesús, es conveniente recordar que el mundo judío, junto a esa delicada cercanía de Dios, resalta también su majestad y soberanía absolutas. Dios es, sí, un Padre tiernamente cercano, que ha elegido y hecho alianza con el pueblo, le ha liberado de Egipto, le ha donado la tierra y ha posibilitado el retorno del exilio. Sin embargo, no por esta solicitud paternal deja de ser el mismo Dios una "realidad imperativa"<sup>73</sup>, en la que el amor convive con la exigencia, la cercanía con la distancia y la ternura con el temor. El judío habla con Yahvé sabiéndolo Padre de su pueblo pero también Señor del mismo. Dios es Padre, pero ante todo resalta su absoluta trascendencia, mientras que su paternidad se revela sólo a partir de esa trascendencia. La experiencia israelita de Dios, conforme la explicitamos aquí con Olegario González, de algún modo se circunscribe en un doble movimiento de trascendencia-inmanencia, distancia-cercanía, rigor-ternura, señorío-paternidad, en el que el primer polo tiene tanta fuerza como el segundo, o tal vez más. Es "la dialéctica de un acercamiento al pueblo elegido, a la vez que la afirmación de una distancia"<sup>74</sup>. Recordar esto es necesario, porque tenemos en ello ciertos aspectos de la imagen de Dios propios de los tiempos de Jesús. Pero junto a ello, también es preciso decir que una tal comprensión de Dios conlleva una forma de comprender al hombre que vive ante un Dios así concebido. Comprensiones ambas que habrán de guardar gran divergencia con el mensaje de Jesucristo, porque su Dios será caracterizado por El, a pesar de que es el mismo, desde una visión radicalmente distinta. Del mismo modo, la concepción de hombre de Jesús constituirá una importante novedad respecto de la comprensión judía. Para Jesús, Dios será Aquel a quien, desde una cercanía y familiaridad inauditas y escandalosas para el judaísmo, El habrá de invocar como *Abba*, habrá de anunciarlo así y ante quien habrá de vivir como el Hijo ante su 'Papá'. El hombre, por su

<sup>72</sup> *Ibidem.*

<sup>73</sup> *Id.*, *Jesús de Nazaret...*, p. 98.

<sup>74</sup> *Id.*, *Meditación teológica...*, p. 98.

parte, será para Jesús aquel que, a una con El, reviva y prolongue su filiación ante Dios participando de ella.

El siguiente texto de Cardedal refleja la confrontación entre las imágenes judías de Dios y del hombre y las de Jesús.

Si Jesús sólo hubiera curado enfermos, comido con publicanos, tenido amistad con prostitutas, afirmado a los extranjeros, querido a los niños, sin otra pretensión teológica y sin otra exigencia antropológica, no hubiera suscitado ningún rechazo y sobre todo el rechazo radical por parte de quienes se vieron amenazados en sus mismas bases de sustentación. Lo que estaba a debate, tras esos gestos aparentemente insignificantes de curar a enfermos en sábado, de aceptar el cariño de una prostituta, de no rehuir la invitación de un publicano, era nada menos que la nueva forma de comprender a Dios y de comprender al hombre. La trascendencia del Dios del AT, ¿podría pensarse como cercanía a los seres pobres y desvalidos? ¿Podría su santidad consentir el pecado de sus hijos y no responder a él con el castigo o la purificación? ¿Tienen los hombres que reconstruir su vida desde la afirmación en las obras, mediante el ajuste de cuentas con Dios donde el mérito y el premio, el rendimiento y la paga son las leyes fundamentales, que regulan la relación del hombre con él?<sup>75</sup>

Tenemos, por tanto, con esto, esbozadas la comprensión de Dios y la comprensión del hombre con las que, según González de Cardedal, Jesús habrá de encontrarse. Además de las caracterizaciones anteriores, y a una con ellas, en gran medida se trata también de un Dios convertido "en exigencia o ley que desde fuera obligan"<sup>76</sup> y de un hombre que le responde en consecuencia. Estas sugerencias contribuirán después a comprender más acabadamente, desde la cristología del encuentro, el mensaje de Jesucristo sobre Dios y el hombre. Sólo digamos de antemano, una vez más, que, a la luz de la reciente reseña, un Dios tal y un hombre tal guardan poca relación con los que anuncia Jesús. De ahí que la confrontación de ambas imágenes judías con las que propone Jesús, sean, según Cardedal, las causales últimas que habrán de "determinar el final de la vida de Jesús"<sup>77</sup>.

<sup>75</sup> *Id.*, *La entraña del cristianismo*, pp. 474-475.

<sup>76</sup> *Id.*, *Raíz de la esperanza*, p. 278.

<sup>77</sup> *Id.*, *La entraña del cristianismo*, p. 475.



Por otra parte, no obstante la comprensión de Dios y la comprensión del hombre, la revelación veterotestamentaria constituye igualmente, como se dijo ya, una primera salida de Dios-Padre al encuentro del hombre-hijo y viceversa, encuentro éste que prepara aquel que acaece plenamente en Jesucristo, quien habrá de operar una redefinición de Dios y, por consiguiente, una redefinición del hombre. Desde ambas redefiniciones se observará enseguida la definitiva y plena instauración en Jesucristo de un encuentro paterno-filial entre Dios y el hombre. De ahí que, por tratarse de comprensiones nuevas, aquella 'vieja' ambivalencia con que Israel vive su experiencia de Dios, y de la que surge su visión de hombre, nos resulte útil para entender pronto su radical diferencia con la de Jesús, aún cuando entre ambas exista también verdadera continuidad.

#### 4.2. La paternidad de Dios y la filiación de Jesús

Desde el contexto anticotestamentario recientemente detallado, es posible acceder a la paternidad de Dios y a la filiación de Jesús consideradas a partir de la cristología del encuentro de Olegario González. Así, podrá notarse en adelante aquello que el autor denomina la "doble pretensión de Jesús"<sup>78</sup>, y que consiste en, ante la mentalidad judía reinante "redefinir a Dios"<sup>79</sup> y presentarlo efectivamente como Padre, y "redefinir al hombre"<sup>80</sup> anunciándole su identidad de hijo. En esta pretensión de Jesús es importante su propia conciencia de filiación, porque desde ella, en un trato familiar con El, se realiza la revelación de una nueva concepción de Dios y del hombre. Concepciones nuevas ambas, porque hasta entonces resulta impensable para el judaísmo que ante Dios un hombre pudiera comportarse con la escandalosa confianza propia de Jesús. Pero para acceder finalmente a la conciencia filial de Jesús, notemos primero algunas consideraciones de Cardedal más amplias del encuentro de Jesús con Dios, para pasar luego y mejor situados al encuentro filial específico.

##### 4.2.1. El encuentro de Jesús con Dios

Para González de Cardedal, "es la trayectoria total del hombre Jesús la que se nos constituye en signo o sacramento del encuentro de Dios con el hombre, posibilitando así que ese mismo camino de venida

<sup>78</sup> *Ibidem.*

<sup>79</sup> *Ibidem.*

<sup>80</sup> *Ibidem.*

sea camino de ida, esto es, que la trayectoria histórica de Jesús sea el sacramento del hombre con Dios"<sup>81</sup>. Por tanto, si de una trayectoria histórica se trata, Dios nos sale al encuentro en las palabras, en los comportamientos, en las acciones, en las relaciones con los demás y, finalmente, en la muerte y resurrección de Jesús. La totalidad de la existencia de Jesús, cada uno de sus acontecimientos y éstos en su conjunto constituyen la revelación de Dios, que por eso, acaece en la humanidad de Jesús. De este modo, para Cardedal, entendiéndola así, y superando algunos escollos, hemos logrado apreciar justamente esa revelación sin detrimento, sin embargo, de la trascendencia que ella conlleva.

Esta perspectiva nos ha ayudado a normalizar la revelación de Dios, sin restarle su carácter trascendente. Al insertar la palabra de Dios como meollo mismo de la palabra humana de Jesús, al hacer radicar su divinidad en la dimensión última y trascendente de su propia humanidad, al hacer de la historia manifestación de su voluntad, se ha superado un cierto dualismo que nos había llevado en fases anteriores a construir en la historia de Jesús una suprahistoria, una supranaturaleza y una ultraconciencia. En el mismo instante se ha superado aquella concepción intelectualista, según la cual la revelación se identificaba o quedaba determinada por las proposiciones conceptuales en que se había encarnado la predicación de Jesús y la predicación apostólica. Con ello aparecía la existencia total del hombre Jesús, predicador por su palabra, por sus apóstoles y por su Espíritu, como el auténtico acontecimiento revelador del designio de Dios, intentando compartir y compadecer la existencia humana y desde esta comparación y compasión poder decir creíblemente al hombre qué le ofrece y qué espera de él, de qué es capaz y de qué está necesitado<sup>82</sup>.

Sin embargo, para Cardedal, no sólo es preciso decir que la existencia histórica de Cristo y su prolongación eclesial es signo del encuentro humano-divino, sino que urge decir más. En efecto, junto a ello hay que afirmar que Cristo revela a Dios mediante su conciencia y libertad. De lo contrario, se caería en una "despersonalización y cosificación de Cristo, reduciéndolo a mero trampolín, instrumento o signo muerto de un Dios trascendente que se dirigía al hombre, quedando velados al medio personal transmisor los contenidos transmitidos"<sup>83</sup>. Y no sólo esto, sino que, todavía más, "nosotros nos atreveríamos a decir

<sup>81</sup> *Ibidem.*

<sup>82</sup> *Id.*, *Jesús de Nazaret...*, p. 13.

<sup>83</sup> *Ibidem.*

que sólo existe revelación de aquello que haya podido ser transparentado y reflejado desde la conciencia limitada de Jesús<sup>84</sup>. Esto implica que, a la significación de Cristo como signo escatológico y cualitativamente último del encuentro del hombre con Dios, precedió el propio encuentro del hombre Jesús con el mismo Dios en su autoconciencia y libertad. En este sentido, ya en la alianza veterotestamentaria Dios en su paulatina manifestación a Israel fue acomodándose a la progresiva maduración del pueblo; del mismo modo, entiende el teólogo que Dios se acomodó también a la maduración progresiva e histórica de la conciencia de Jesús. La palabra de Dios es revelación para nosotros por medio de Jesús en cuanto es finalmente palabra del mismo Jesús. "La revelación va siendo históricamente más densa en la medida en que la historia y psicología de Jesús se van ensanchando y enriqueciendo. Dios se fue, no sólo atemperando a la maduración progresiva que colectivamente fue haciendo el pueblo judío, sino que se fue atemperando a la maduración progresiva que iba haciendo la conciencia de Jesús"<sup>85</sup>. De ahí que los cristianos permanezcamos y vivamos en la verdad de Jesús sólo si su autoconciencia histórica y teológica nos sigue siendo accesible<sup>86</sup>.

<sup>84</sup> *Ibidem*.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>86</sup> Con respecto al acceso a la conciencia de Jesús, dice González de Cardedal: "La cuestión de poder llegar a la misma conciencia de Jesús y poder conectar al cristianismo con Cristo es una cuestión de vida o muerte. Si lo que los creyentes piensan sobre Jesús no se adecua, ni aun en forma deficiente, con lo que Jesús pensó sobre sí mismo, sobre el hombre, sobre el mundo y sobre Dios, entonces todo el cristianismo es falacia o ideología. Si en verdad se llegase a demostrar que existe un hiato entre la 'cristología de Jesús' y la cristología eclesial, entonces todo el cristianismo instituido carecería de base. Por ello el grave problema de esbozar pistas que nos posibiliten llegar a esa autoconciencia mesiánica, anterior al hecho de la muerte y resurrección, y el no menos grave problema de saber si antropológica y teológicamente es legítimo el intento de llegar a la autoconciencia de un hombre saltándose el testimonio, es decir, la mediación fidencial y confidencial del prójimo, en nuestro caso, de los apóstoles. Yo pienso que ahí radica una grave dificultad de la oferta cristiana para el hombre actual: que le niega la inmediatez con la palabra de Cristo y le remite no al libro muerto o a la prueba apodíctica del descubrimiento arqueológico, sino al testimonio de otros hombres ya creyentes, y al reto personal de la confrontación con 'la cosa misma', entrando por las exigencias éticas que ella exige de antemano, para descubrir sus valores de verdad. La mediación apostólica y eclesial aparece así como la concreción de este universal

Todo lo que pertenece a la conciencia del Hijo eterno irá pasando a la conciencia del Hijo encarnado con el ritmo del tiempo, maduración y personalización que el ser humano, constitutivamente histórico, requiere... Jesús hombre fue vivenciando en su conciencia el misterio de Dios de una forma lenta y diferida, poseyéndolo de manera implícita y no sistematizada, más... como orientación del sentido de su existencia antes que como fórmulas talladas. Esa conciencia se convierte así en el lugar concreto de trasvase y tejido, interpretación y transmutación en conceptos humanos del eterno ser y del infinito saber de Dios. El alma de Cristo necesitó una cualificación especial para que, sin quedar anegada en el Verbo pero sin permanecer a una distancia absoluta de él, pudiera llevar a cabo, primero, el proceso de asimilación propia del misterio divino y luego el de transmisión a los demás, con ayuda de categorías que a él y a sus oyentes les fueran comunes a partir del Antiguo Testamento<sup>87</sup>.

Por tanto, la acción reveladora definitiva de Cristo acaece en virtud de su progresivo crecimiento 'en sabiduría y en gracia'<sup>88</sup>. "Cristo sólo es el signo personal que nos da qué pensar sobre Dios, definida y definitivamente, si él piensa a Dios"<sup>89</sup> y "si ha acogido su destino histórico como vocación teológica"<sup>90</sup>. Pero más aún, tal definitividad de

referimiento de los hombres unos a otros, para encontrar y permanecer en la verdad". *Ibid.*, nota 29 de p. 14.

<sup>87</sup> *Id.*, *La entraña del cristianismo*, pp. 92-93. Completemos estas ideas con el siguiente texto: "Jesús fue como todo buen judío un creyente. El Dios santo, que había elegido a Israel como su pueblo, haciendo alianza con él y destinándolo a ser portador de su designio de salvación para todo el mundo, era el centro determinante de toda su existencia. La psicología humana de Jesús ha estado configurada por su relación con Dios, al que fue descubriendo en forma proporcional a su crecimiento humano. Su conciencia de filiación, mesianidad y autoridad estuvo acompañada a su progresiva realización humana, de forma que podemos decir que desde siempre se reconoció a sí mismo en su eterna identidad de Hijo en relación con el Padre pero que esto tenía lugar en proporción a la conciencia que iba teniendo de sí mismo como hombre. Todos somos persona desde la concepción y hay una autoconciencia que es idéntica con el hecho de existir; sin embargo, esa conciencia va siendo explicitada en el tiempo, suscitada por unos impulsos, que nacen de dentro y por otros que vienen de fuera". *Ibid.*, p. 448.

<sup>88</sup> Cfr. Lc 2, 52.

<sup>89</sup> González de Cardedal, O., *Jesús de Nazaret...*, p. 15.

<sup>90</sup> *Ibidem*.

la revelación de Dios en Cristo implica al mismo tiempo que, por su parte, Dios se piense a sí mismo en Cristo definitivamente y que la humanidad de Jesús sea "la forma finita de comprenderse y poseerse Dios a sí mismo en su propio misterio"<sup>91</sup>. Por consiguiente, "la plenitud de la experiencia humana de Dios sólo es posible desde la existencia humana de Dios o desde la existencia divina de un hombre"<sup>92</sup>, plenitudes ambas que acontecen en Jesucristo y de las que toda existencia está llamada a participar. Jesucristo ilumina nuestro vivir y lo hace posible como historia de Dios con nosotros y de nosotros con Dios.

#### 4.2.2. *El encuentro del Hijo con el Padre*

Conforme a las afirmaciones precedentes, Cristo revela a Dios desde su conciencia y libertad y a partir de su propio encuentro con el mismo Dios. Ahora bien, cuando de la conciencia de Jesús se trata, aquellos indicios que muestran en El conciencia de filiación ocupan un lugar de privilegio, por eso enseguida nos ocuparemos de ellos. Sin embargo, junto a ellos, es preciso situar también, según el autor, otros rasgos que reflejan la conciencia mesiánica de Jesús. Esto es, se trata de señalar "algunos de los rasgos indiscutibles de la vida de Jesús que, en su facticidad e implícitud, albergan una autoconciencia y una autoimplicación de Jesús en el mensaje del reino que anuncia"<sup>93</sup>. Ellos son: la invitación exigente a escuchar su palabra y a decidirse por ella; la conexión del desenlace del vivir humano en condenación o en logro, dependiendo del rechazo o decisión por Jesús; la libertad con que ha proclamado este reino en un atenuamiento absoluto a la proposición del Padre y un desentendimiento absoluto de las proposiciones de los hombres; la forma en que se ha dirigido a Dios y en oración le ha invocado como *Abba*; las afirmaciones enfáticas en que refiere a su propia autoridad las decisiones que toma; su relación con la ley, con el templo y con el resto de instituciones religiosas y políticas del pueblo; su confrontación con las fases anteriores de la revelación y la forma de constituirse a sí mismo en criterio de lectura de toda la anterior historia salvífica, devaluándola a fase preparatoria de su llegada; su relación victoriosa con los poderes demoníacos; las curaciones y milagros como incidencia del reino en el mundo de los poderes concretos de la naturaleza y de la historia; las parábolas en las que, defendiéndose en su

<sup>91</sup> *Ibid.*, pp. 15-16.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 22.

proceder, describe la actuación de Dios en el mundo e identifica implícitamente su proceder con el proceder de Dios; la llamada incondicional a un seguimiento desinteresado y total..."<sup>94</sup>.

Todos estos hechos, entonces, reflejan la autoconciencia de Jesús y denotan "una conciencia clara de la misión propia de Jesús"<sup>95</sup>. Como se habrá observado, se enuncia entre ellos la forma en que Jesús se dirigía a Dios invocándole como *Abba* (Mc 14, 36; Rom 8, 15; Gal 4, 6) y es precisamente en esta invocación donde la presente exposición se centrará enseguida para reflexionar con Cardedal acerca de la conciencia filial de Jesús. Como es de notar, se descuidan muchos otros de aquellos hechos que clarifican la conciencia que Jesús tenía de sí, pero lo cierto es que frente a la obligación de elegir, dicha elección recae en el término antedicho, o mejor, en la totalidad de indicios que hacen referencia a la relación y encuentro de Jesús con el Padre<sup>96</sup>.

Así, entonces, respecto de la conciencia filial de Jesús, para Cardedal, es preciso concentrar la atención en la expresión *Abba* que Jesús utiliza no sólo para dirigirse a Dios al invocarlo, sino también para hablar de El y, más aún, para indicar la orientación de su vida, como en el judaísmo nunca nadie antes que El lo había hecho. Nadie antes que Jesús se dirigió a Dios ni habló de El ni vivió en El y ante El llamándolo *Abba*. En torno a este término, Cardedal ofrece algunas reflexiones como las que a continuación se verán y que resultarán de particular importancia para advertir la categórica diferencia entre el modo de ser

<sup>94</sup> *Ibid.*, pp. 22-23.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>96</sup> *Abba* "aparece como tal tres veces en el Nuevo Testamento; concretamente, una vez en Marcos (14,36) y dos en Pablo (Rom 8,15 y Gál 4,6); los dos textos paulinos son un argumento decisivo en favor de su autenticidad del Señor, porque sin referencia a su autoridad no se explicaría su uso en las comunidades griegas y latinas. En cuanto al testimonio de Marcos, aunque aislado, aparece en un momento cumbre de la vida de Jesús: la hora oscura y tremenda de Getsemaní. La autenticidad del término en labios del Nazareno, unida a la consideración de que en la lengua hablada por él no hay otro modo de traducir la expresión 'padre, padre mío', que usa él en todas sus oraciones, avalora la hipótesis de que, bajo los términos griegos *Pater*, *Pater mou* empleados por el Jesús de los evangelios no menos de 170 veces en relación a Dios, subyace el original aramaico *abba*". Forte, B., *Jesús de Nazaret, historia de Dios, Dios de la historia*, p. 196. Por eso, aun cuando insistamos en la expresión *Abba*, lo que en última instancia queremos indicar es la totalidad de la relación de Jesús con el Padre.

hijo del pueblo de Israel y el de Jesucristo. Del mismo modo, se notará con ellas la distinción entre la paternidad de Dios en relación a aquel pueblo y la ejercida en referencia al Señor Jesús.

Dice González de Cardedal en su obra *Jesús de Nazaret*:

"Abba", juntamente con "imma", no son en realidad palabras todavía, sino las reacciones elementales del niño ante la faz viva de quienes tiene más cercanos a su ser, y a los que responde con esa totalidad aún infante, que es el movimiento de sus labios profiriendo los fonemas más simples. Son nuestros mamá y papá. Esta originalidad expresiva les hace ir cargadas de todo el peso personal, aun cuando inconsciente, de toda la fuerza amante, y de toda la confianza absoluta que el niño proyecta sobre aquellos que son para él cobijo, cielo y suelo, desde los que despierta a la vida, a la intelección, a la palabra y a la existencia personal. Palabras que balbucea el niño, fruto más de su ser que de sus labios, con más carga de entrañas que de ideas, más cordiales que intelectuales. Y exactamente esa palabra, del hogar y del regazo, de la intimidad y de la ingenuidad, de la despreocupación y del amor, es la que Jesús utiliza para dirigirse a Dios<sup>97</sup>.

De estas reflexiones se desprende que la expresión *Abba* indica una absoluta novedad en Jesucristo al dirigirse a Dios. En efecto, la utilización de aquella expresión indica que Jesús es portador de una filiación radicalmente distinta de aquella que el pueblo consideraba para sí, como es distinta también la paternidad de Dios para con uno y otro. *Abba* señala que la paternidad de Dios para con Jesús -y por consiguiente, la filiación de éste- no es fruto, como en Israel, de una relación establecida por vínculos que surgen de la voluntad de salvación de Dios ofrecida al pueblo -y al individuo dentro del destino común- como creación y alianza. La familiaridad que denota el término en cuestión hace referencia a una cercanía absoluta y a una total inmediatez de Jesús para con Dios y viceversa. Esa familiaridad trasciende la paternidad y filiación del contexto judío, en el que éstas aluden sólo a la

<sup>97</sup> González de Cardedal, O., *Jesús de Nazaret...*, pp. 97-98. Por su parte, Kasper, W., dice algo similar: "La voz aramea *abba* tiene su origen en el lenguaje infantil; es originariamente un balbuceo, similar a 'papá'. Pero se aplicaba también a otras personas con las que se mantenían relaciones de confianza (padrecito)". *El Dios de Jesucristo*, Salamanca 1985, p. 171.

"relación histórica que existe entre Dios y su pueblo instaurada por los acontecimientos históricos que él realizó en su favor: liberación, donación de la tierra, alianza, confianza y fidelidad permanente con él, mostrada en el perdón de sus pecados, en el restablecimiento después de todas las derrotas y en el retorno desde todos los exilios"<sup>98</sup>. En el caso de Jesús, se trataba de "algo más fundante: el amor que hace surgir a la existencia, el amor que la mantiene y riega como la humedad las flores, el amor que tiende a cerrar la órbita de su dinamismo creador y provoca a un retorno, es decir, a un conocimiento, reconocimiento, libertad, amor agradecido; fluencia desde el amor fundante que quiere suscitar un reflujo de amor personalizador"<sup>99</sup>. Por tanto, *Abba* alude al arraigo de Jesús en el Padre, a su referencia permanente a El, y, por consiguiente, apunta al enraizamiento de toda su acción en el Padre y desvela así el nivel más profundo de su identidad. La familiaridad de Jesús y su atrevimiento filial revelan que El habla con Dios "como un niño con su padre, sin temor y sin distancia, con familiaridad y explicitud"<sup>100</sup>. Así, para Jesús Dios es su Padre porque existe en y desde El y referido a El en un retorno filial. Se sabe en una relación familiar e íntima con Dios y, al decir 'Padre' -o más precisamente 'Papá'-, es consciente de portar una filiación que le es propia y exclusiva. Así, para Cardedal, esta filiación de Jesús, este atrevimiento de llamar a Dios *Abba*, en absoluta familiaridad con El, revela su ser último. Más aún, desde la conciencia filial de Jesús, en el "vivirse como Hijo"<sup>101</sup>, se desvela el sentido absoluto de su vida y la orientación final de su existencia.

Jesús se encuentra como Hijo con Dios como Padre. Por eso, por otra parte, la novedad de Jesús con respecto a la paternidad de Dios se caracteriza también por "trasponer a nivel individual"<sup>102</sup> la invocación de Dios como Padre. Este, para Jesús, no sólo es 'nuestro Padre' (Is 63, 16); para Jesús, Dios es 'mi Padre' (Mt 18, 35; 25, 34; Lc, 49; etc). Jesús no habla con Dios sólo como miembro del pueblo, su filiación no depende de su pertenencia a él ni es hijo de Dios porque está inserto en ese pueblo. Jesús se dirige a Dios desde una particular y familiar relación con El enraizada en una filiación que le pertenece con exclusividad. Ahora bien, junto a la expresión 'mi Padre' aparece con frecuencia en boca de Jesús el enunciado 'vuestro Padre' (Mt 5, 48; 6, 8.15.26; etc);

<sup>98</sup> González de Cardedal, O., *Jesús de Nazaret...*, p. 98.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>102</sup> *Id.*, *Meditación teológica...*, p. 125.

por tanto, Jesús establece una diferencia explícita entre la relación que le une a él con el Padre y la relación que existe entre quienes le escuchan y le siguen y el Padre. Cuando Jesús habla de 'mi Padre' la expresión conlleva un contenido único y un sentido íntimo, que trascienden el contenido y el sentido a los que refiere cuando, por su parte, alude a 'vuestro Padre'. Dios es 'mi Padre' y 'vuestro Padre', pero nunca es 'nuestro Padre', como incluyendo a Jesús en un mismo nivel de filiación que el de los hombres o viceversa. En la expresión 'Padre nuestro' (Mt 6, 9), situada en el inicio de la oración que Jesús enseñó a sus discípulos, el plural incluye a todos los discípulos, pero no a Jesús<sup>103</sup>.

Con todo ello tenemos, entonces, la redefinición de Dios que, para Cardedal, opera Jesús y a la que antes aludimos. Ante todo, desde Jesús Dios es el Padre y Jesús es el Hijo, que como tal se dirige al *Abba*, habla de El y vive en El. *Abba* "arrastra consigo la identidad misma de Jesús ante el Padre, en tal forma que sólo recibida de él se puede pronunciar"<sup>104</sup>. Pero además, Dios para Jesús no sólo es 'mi Padre'. Ciertamente, la expresión indica una filiación exclusiva en El, pero no excluyente, de manera que para Jesús Dios es también 'vuestro Padre'. Jesús puede redefinir a Dios así porque está en su seno de Padre como Hijo y su existencia toda mana de El, de ahí que le sea posible mostrar "con sus propias obras cómo es Dios en sí mismo a la luz de lo que él, Jesús, es para los hombres"<sup>105</sup>. Y Dios en Jesús, que es el mismo Dios del AT, se revela trascendente pero no lejano; aún es el Padre

<sup>103</sup> Dice Cardedal respecto del Padrenuestro: "El Padrenuestro, núcleo del sermón de la montaña tal como lo ha construido Mateo, entendiéndolo como un catecismo de la primitiva Iglesia, es el gran regalo de Jesucristo a los hombres; es de alguna forma su segunda encarnación en la comunidad, porque a través de él nos ha dejado su autoconciencia y con ella la conciencia o saber de Dios. Por eso, sólo desde la apropiación de esa oración como asimilación a la conciencia de Jesús tiene toda su doctrina un sentido y tienen un sentido las bienaventuranzas, y se supera el problema de la posibilidad o imposibilidad de realizarlas. Quien comulgando con la conciencia de Cristo puede decir Padre, es capaz de llegar al límite al que llegó Jesús, y es desde ese límite de libertad, amor y servicio en la muerte desde donde Jesús prolépticamente dictó las bienaventuranzas, es decir, como exégesis anticipada de su propio fin, para que luego sus apóstoles, después de resucitado, con la ayuda de las palabras dichas antes, pudieran reconocer la identidad entre el Jesús con quien comieron y el Jesús aparecido". Id., *Jesús de Nazaret...*, p. 104.

<sup>104</sup> *Ibidem*.

<sup>105</sup> Id., *La entraña del cristianismo*, p. 475.

Santo, pero no con una santidad que agobia al pecador sino que le atrae e impulsa a una respuesta amorosa; es el Legislador, pero su ley no exige un mero cumplimiento exterior sino que, mostrando con ella su voluntad, se dirige al corazón del hombre y alcanza su objetivo cuando actúa como fuerza transformadora del corazón y como camino de connaturalización con El; Dios en Jesús se responsabiliza del hombre y convive con él hasta las últimas consecuencias. Por tanto, para Cardedal, toda la vida de Jesús fue una demostración ante los hombres de que Dios es y quiere ser Padre para ellos como lo es para Jesús; por eso, apropiándose del Espíritu que Jesús les comunica, pueden invocarlo 'Padre nuestro' asimilándose a la conciencia de Jesús y con idéntica familiaridad. En comunión con El puede el hombre decir 'Padre' porque efectivamente Dios se ha revelado en cuanto tal en las palabras y comportamientos de Jesús, en quien por otra parte el hombre se ha revelado como hijo. Jesús no ve a Dios lejos de sí sino que lo ve encontrándose consigo mismo, "en su percepción y apropiación personal de Hijo percibe al Padre"<sup>106</sup>, así lo invoca, así habla de El, así vive ante El y así, finalmente, como Padre, lo ha presentado ante los hombres, a quienes ha hecho hijos.

En Jesús el hombre se ha revelado como hijo. De ahí que desde su condición filial Jesús opere, además, una redefinición del hombre. En efecto, un Dios que así se muestra en su Hijo encarnado, requiere un hombre "siempre cercano... pese a su esfuerzo por alejarse, ...que tiene un Padre que busca a la oveja perdida y que nunca olvida al hijo pródigo pese a que haya malgastado su existencia y olvidado su misión"<sup>107</sup>. Desde Jesús, los publicanos, las prostitutas y los pecadores no sólo pertenecen al pueblo de Dios y forman parte de la familia que El ha querido instaurar con los hombres, sino que, más aún, son los destinatarios privilegiados de su amor. Desde Jesús, el hombre es aquel que incondicionalmente cuenta con la misericordia paternal de Dios y que en medio del barro que le conforma y le ahoga recibe su mano amorosa que le rescata y le limpia. El hombre que el Hijo Jesucristo revela no es aquel que necesita ajustar cuentas con Dios ofreciéndole el sacrificio de sus obras aplacadoras de la ira divina, sino aquel que las ofrece como fruto del amor y de la fe en respuesta hasta el límite a tanto amor recibido. Desde Jesús, el hombre es aquel que participando del Espíritu de Jesús puede invocar a Dios como *Abba*, puede hablar de El

<sup>106</sup> Id., *Boletín de Cristología (I)*, en "Salmanticensis" Vol. XXXVII, Fasc. 2, Mayo-Agosto 1990, p. 217.

<sup>107</sup> Id., *La entraña del cristianismo*, p. 475.

en cuanto tal y puede vivir como hijo ante su Padre, en idéntica familiaridad: "Pues no recibisteis un espíritu de esclavos para recaer en el temor; antes bien, recibisteis un espíritu de hijos adoptivos que nos hace exclamar: ¡Abba, Padre!" (Rom 8, 15).

#### 4.2.3. *El encuentro de los hijos con el Padre*

Así, entonces, ambas redefiniciones, en las que Dios y el hombre se muestran plenamente significados, consisten sin más en la mostración de la paternidad de Dios y en la filiación de Jesús, que posibilita la de todo hombre. La novedad de la revelación de Jesucristo es la manifestación de un Dios que es 'su Padre' pero también 'nuestro Padre'. Por eso, para avanzar más en la exposición, en Olegario González, el encuentro al que Dios y el hombre están constitutivamente ordenados es aquel que en Jesucristo acaece como encuentro del Padre con el Hijo, y que en El ha sido adquirido para toda la humanidad. De modo que el recorrido anterior, realizado mediante el tránsito por diversos puntos, halla aquí uno de los núcleos fundamentales de su desenlace último. Porque, según el autor, "ésta es la fórmula plena del encuentro con Dios que Cristo posibilita a los hombres: la revelación de que Dios es Padre, que él es Hijo, y de que su misión consiste en revelarnos ese misterio de la paternidad de aquél y de la propia filiación como posibilitadora y exigitiva de una nuestra que ha de instaurarse y para la cual él ha venido al mundo"<sup>108</sup>. Por tanto, aquel encuentro del hombre con Dios entendido desde paternidad-filiación que, como en penumbras y en medio de las tergiversaciones del mundo judío, se había manifestado ya, por revelación, en la historia de Israel, resplandece a toda luz en Jesucristo. "Somos hijos de Dios por participación en la condición filial de Jesús, *filii in Filio*"<sup>109</sup>. Por tanto, "el enigma del hombre se ilumina en aquel encuentro con Dios que reviva y prolongue el encuentro personal de Jesús como hijo con Dios como Padre"<sup>110</sup>. La reviviscencia, personalmente asumida, de la relación y encuentro de Jesús como hijo con Dios como Padre es el acontecimiento que desvela el sentido último de la existencia humana. Por eso, para Cardedal, la vida cristiana en toda su verdad comienza cuando el hombre advierte que en Jesucristo Dios le sale al encuentro, advertencia ésta de tal modo sucedida que, escapando a su verdad, el ser humano termina por esquivar su identidad última. El

Dios del AT, el de los profetas y los Padres, el Padre de Israel, su 'primogénito', es el mismo que el que es Dios de Jesús, "el Primogénito" (Col 1, 15), y de quien es también *Abba*. Así, la manifestación anticotestamentaria de Dios, el encuentro paterno-filial del AT, se dirige hacia un momento de consumación última, aquel que de hecho llega con la venida del Hijo en carne humana, a quien el Padre "le es inherente"<sup>111</sup> y que por eso "es la Revelación y la verdad en persona"<sup>112</sup>. En verdad, el Dios que en Cristo se encuentra con el hombre es el mismo Dios que inició la historia de este encuentro en la Alianza Antigua, pero "todo el carácter de encuentro, diálogo, alianza que tenía el Antiguo Testamento es proyectado sobre Cristo"<sup>113</sup>. Y por ser 'Revelación en persona', puesto que es el Hijo, para Olegario González, Dios nos es definitivamente cognoscible en la revelación de Jesucristo. En El tenemos la mostración de que Dios puede encontrarse con el hombre siendo hombre y que éste puede encontrarse con Aquél viviendo su misma Vida. En esa revelación, las "intimidades de la vida de un padre, que sólo le son familiares al hijo y que, por tanto, sólo él puede transmitirles a los demás, son las que Jesús nos hizo familiares a los hombres"<sup>114</sup>. En consecuencia, y para insistir más, el encuentro al que Dios y el hombre están destinados es el que en Jesucristo acaece como encuentro Padre-Hijo y al que todo hombre ha sido incorporado. Pero más aún, el Absoluto que todo ser humano anhela encontrar, Aquel que sacia en plenitud sus deseos más profundos y le configura en sus máximas posibilidades, es el Dios que se revela como Padre de Jesucristo y, en El, como Padre nuestro. Con ello, al final del camino se concluye que el Dios que nos sale al encuentro y con quien deseamos encontrarnos los hombres es el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo. Se trata, entonces, y por encima de todo, de un Dios personal, del cual Jesús de Nazaret, en su novedad absoluta, se constituye en el tiempo de su visitación al hombre, en ámbito de su presencia ante él y en el lugar privilegiado de su encuentro con el hombre y del hombre con El. Este Dios que visita a los hombres, que se presenta a ellos y que se encuentra con ellos, en la vivencia histórica de la filiación de Jesús aparece no sólo como Dios de Jesús sino más aun como 'su Padre' y 'nuestro Padre': "La confesión cristiana identifica a Jesús con la Palabra que Dios nos envía, con el Hijo que revela la gloria de Dios. El contenido de esta revelación es la relación

<sup>108</sup> Id., *Jesús de Nazaret...*, p. 104.

<sup>109</sup> Id., *La entraña del cristianismo*, p. 418.

<sup>110</sup> Id., *Jesús de Nazaret...*, p. 3.

<sup>111</sup> Id., *La entraña del cristianismo*, p. 415.

<sup>112</sup> *Ibidem*.

<sup>113</sup> Id., *Jesús de Nazaret...*, p. 186.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 5.

constituyente que une al Hijo y al Padre, ofrecida a los hombres para que se integren en ella y, siendo hijos con el Hijo, compartan con Dios la relación que Jesús Hijo tiene"<sup>115</sup>.

#### 4.2.4. La centralidad de Cristo y de la cristología

En este marco, además, para Cardedal, no obstante su filiación divina que le instauro como plenitud de la comunicación de Dios al hombre, Jesús no elimina las palabras sobre Dios anteriores a El ni ha venido a descalificar la vida de todos los predecesores suyos que han buscado a Dios. "No penséis que he venido a abolir la Ley y los Profetas. No he venido a abolir, sino a dar cumplimiento" (Mt 5, 17). No las elimina, pero sí se establece como juicio normativo de todas ellas, porque con su enseñanza y su modo de actuar les otorga una forma nueva y definitiva en la que se cumple, en sobreabundancia, el encuentro de Dios con el hombre. Ciertamente, aquellas palabras y vidas antecedentes son necesarias para comprender en toda su dimensión la revelación de Jesucristo, "pero inevitablemente él se convierte en criterio de discernimiento universal y en paradigma mensurador de cualquier pretensión"<sup>116</sup>. Ello confirma entonces la preparación veterotestamentaria a la venida de Cristo, pero a su vez implica que aquella adquiere desde éste dimensiones y comprensiones nuevas y son superadas por El. Sólo desde Cristo se comprende en su significación última la total historia del encuentro de Dios con el hombre. Por eso, 'cualquier pretensión' significa, además, que la normatividad de Jesucristo guarda vigencia no sólo para lo que antes que El se haya dicho sobre Dios y vivido en El, sino también para lo que se dijo o se siga diciendo y viviendo después. Porque los hombres hemos sabido de Dios, hemos hablado de El, le hemos buscado, "pero contemplarle y conocerle de verdad sólo le ha contemplado y conocido el Hijo; ...revelarle de verdad y con exhaustividad por su parte sólo le ha sido posible al que ha estado en el seno paterno como Hijo"<sup>117</sup>. En razón de ello, también la Iglesia de todos los

<sup>115</sup> Id., *La entraña del cristianismo*, p. 351.

<sup>116</sup> Id., *Jesús de Nazaret...*, p. 5.

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 6. En otro lugar, González de Cardedal dice: "La religión de la palabra, que caracterizaba al Antiguo Testamento, se desborda en la religión de la carne. Dios habla desde dentro del mundo y constituye en órgano de expresión no a la naturaleza, o a la historia, sino a la persona. Su propio Hijo eterno hecho hombre no trasmite revelación desde fuera de sí, sino desde dentro en sí, porque Dios, en cuanto Padre, le es inherente; por eso, es la Revelación

tiempos deberá recordar siempre este criterio normativo que es el mismo Jesús en cuanto "sacramento de Dios, signo personal de la comunión que él ha querido instaurar con la humanidad"<sup>118</sup>, porque paralelamente ella prolonga y actualiza el mensaje de Jesucristo, esto es, "lo que Jesús dijo, hizo y fue de parte de Dios para el mundo"<sup>119</sup>. En la historia de la humanidad la Iglesia es "sacramento de Cristo"<sup>120</sup>; por tanto, "es la comunidad formada exteriormente por los hombres que se adhieren a ella, pero interiormente es constituida por Cristo que se la ha integrado como su cuerpo y la anima con su Espíritu, arrastrándola en su abertura y adhesión al Padre"<sup>121</sup>. Conforme a todo ello, la Iglesia anuncia a Jesucristo y presencializa siempre para los hombres el amor de un Dios que es Padre y en su Hijo los ha encontrados a todos como hijos. Ella es "la necesaria mediación que Cristo se ha creado para hacerse presente y posibilitar el encuentro de los hombres con él"<sup>122</sup>; de este modo, Jesucristo habrá de ser su referencia permanente.

Con esto, se entenderá mejor ahora que, desde Cardedal, también la cristología, fiel a la centralidad y normatividad críticas de la historia del encuentro de Dios con el hombre y del hombre con Dios, reclame para sí el mismo lugar nuclear en todo discurso sobre Dios, aportando el suyo propio, para la Iglesia y para el mundo, como investigación científica y rigurosa pero también como mensaje. Y así situada, constituida y destinada, tendrá ella que considerar siempre como objeto propio la persona viviente de Jesús en el hoy de la Iglesia, en vistas a favorecer en ella, y desde ella para toda la humanidad, el establecimiento de una relación personal con esa persona viva, para que la Iglesia y el hombre, conociéndole a él, logren nuevos conocimientos de sí

y la verdad en persona... Encontrar la palabra y voluntad de Dios equivale ahora a contemplar a Cristo: verlo, oírlo, tocarlo, seguirlo, mirar cada una de sus acciones y gestos, meditar sus palabras, revivir sus actitudes. El Eterno tiene rostro en el tiempo y voz en Jesús. Cristo es considerado mediador definitivo y plenitud de la revelación, ya que en él tenemos desvelada la entraña de Dios (intima Dei enarraret), junto con la entraña del hombre (intima tan de Deo quam de hominis salute veritas). Toda otra revelación será considerada ya como precursora, explicativa, prolongadora o actualizadora de la palabra y vida de Jesús". Id., *La entraña del cristianismo*, p. 415.

<sup>118</sup> Id., *La entraña del cristianismo*, p. 437.

<sup>119</sup> *Ibidem*.

<sup>120</sup> *Ibidem*. Cfr. LG 1, 9, 48.

<sup>121</sup> Id., *La entraña del cristianismo*, p. 437.

<sup>122</sup> Id., *Jesús de Nazaret...*, p. 526.

mismos, de su naturaleza y de su misión en el mundo.

*La segunda parte del presente estudio aparecerá en los números 3-4 de 2000.*

## AVISO A LOS COLABORADORES

*Stromata publica artículos de investigación sobre filosofía y teología. Los artículos deben ser remitidos antes del mes de mayo de cada año a la Redacción de Stromata, Casilla 10, 1663-SAN MIGUEL, Argentina, en disquete y copia impresa. Se solicita que la configuración del texto sea lo más simple posible. Las notas deben ir a pie de página. Las reglas de cita de libros y artículos de revistas en las notas a pie de página quedan libradas a la elección del autor, salvados los requisitos de coherencia y claridad. Se sugiere que los artículos no excedan las veinticinco páginas tipo carta.*

*Respecto de la ortografía y corrección morfológica y sintáctica del texto, ambas están a cargo del autor y la revista interviene sólo en los casos más graves o en los errores involuntarios.*

*Los artículos deben ser inéditos. Cada uno de ellos es sometido a dos expertos independientes que los examinan y dictaminan sobre la conveniencia de su publicación. En su reunión de octubre el Consejo de la revista establece los artículos que serán publicados en el volumen correspondiente al año en curso. Toda la correspondencia sobre las colaboraciones debe dirigirse a la Redacción de Stromata y no a personas particulares.*

**Impreso por Artes Gráficas Buschi, Ferré 2250**

**1437 Buenos Aires. Noviembre de 2000**

Se aceptan intercambios de avisos con revistas similares

**Imprimi potest:** Alvaro Restrepo, S.I., Praepositus Provincialis Argentiniensis

**Nihil obstat:** Ignacio Pérez del Viso, S.I.; Juan C. Scannone, S.I.; Jorge R. Seibold, S.I.; censores deputati ad hoc, apud S. Michaellem, 03/12/94

Registro de propiedad intelectual 1.404.507 - Queda hecho el depósito que previene la ley número 11.723