

Aproximación a la cristología de Olegario González de Cardedal a la luz de la categoría del 'encuentro'(II)¹

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

5. Jesús de Nazaret es el Cristo de Dios

En el punto anterior hemos finalmente concluido que, en el marco de la cristología de Olegario González y según hemos venido abordándola, el Dios que sale al encuentro del hombre y con quien el hombre se encuentra en la confluencia acaecida en Jesús de Nazaret, es el Dios y Padre del mismo Jesús, el Hijo, quien pudo revelar al Padre en plenitud, como 'su Padre' y 'nuestro Padre', precisamente en virtud de su condición filial. Más aún, concluimos en que, para Cardedal, es nuclear en la vida de Jesús la revelación de que Dios es Padre, que él es Hijo y que los hombres somos hijos en El y en El Dios es nuestro Padre. Con ello, se ha esclarecido que la realidad humano-divina de Jesucristo no sólo muestra una concepción de Dios y del hombre como constitutiva y libremente ordenados a encontrarse, sino también que tal encuentro suscita la filiación del hombre porque se realiza en el Hijo que ha venido al mundo en carne humana. Ahora bien, progresando en la reflexión, en la cristología de González de Cardedal, y habiendo advertido ya el encuentro paterno-filial entre Dios y el hombre en Cristo, en un paso ulterior y simultáneo se debe señalar el sentido salvífico para el hombre de tal encuentro. La participación en la filiación de Jesús es salvífica para el hombre, o, lo que es lo mismo, la salvación adquirida tiene forma de y se determina como filiación adoptiva. Dios viene al mundo en su Hijo encarnado, se hace hombre, para hacernos hijos en el Hijo y para ser así nuestra salvación. A Jesús de Nazaret "le confesamos Cristo, porque en él hemos encontrado salvación, es decir, hemos encontrado a Dios"², y nos hemos reconocido sus hijos.

Si esto es así, y ya que le confesamos como el Cristo en el que Dios se encuentra con el hombre salvándolo, el mismo Cristo "sólo es descifrable por referencia a Dios y a la luz de su mensaje sobre el Padre

¹ Continuación del artículo publicado en *Stromata* 56 (2000) 145-190.

² *Ibid.*, p. 349.

y el designio salvífico para toda la humanidad"³. Por eso, para González de Cardedal así como Dios sólo es conocido y reconocido desde Jesús, de quien es Dios y Padre, al mismo tiempo es preciso indicar que para conocer y reconocer a Jesús es impostergable su referencia a Dios como, además de Hijo, la figura que encarna al Mesías esperado en Israel y que es portador de la palabra definitiva de Dios y de su salvación en plenitud. Jesús fue reconocido como el Cristo prometido por Dios y esperado por los hombres. Ahora bien, esa referencia de Jesús a Dios como el Mesías y Cristo por El enviado y el reconocimiento como tal se fue desarrollando históricamente, para Cardedal, desde los comienzos mismos de la predicación del Reino por parte de Jesús hasta fines del siglo primero, en que se componen los últimos escritos neotestamentarios. Por entonces, el cristianismo accedía a la confesión del mismo Jesús -aquel judío con una historia bien concreta y precisa- como "el Cristo de Dios"⁴, con una mesianidad determinada como filiación que es diferente de la del pueblo y de algunos elegidos en él para una misión especial y que se comprende desde la singular y familiar relación de Jesús con Dios. El Cristo de Dios es este Jesús que vivió y murió filialmente en absoluta referencia a Dios, constituyéndose así en salvación de Dios para toda la humanidad.

Según esto, y ya que antes abordamos su filiación, nos situamos ahora ante el mesianismo de Jesús, que será considerado desde algunas particularidades de la cristología del encuentro de Olegario González de Cardedal, dadas fundamentalmente por la convicción de que aquel mesianismo es salvación de Dios para los hombres, más aún, es el mismo Dios afirmándose como tal salvación en la persona humanizada de su Hijo Eterno. Y para adentrarnos mejor en ello, es conveniente presentar primero una "relectura cristológica del Antiguo Testamento"⁵, puesto que desde ella se obtendrán datos y elementos importantes para más adelante, cuando nos acerquemos a la significación que el reconocimiento de Jesús como Mesías posee en la cristología de Cardedal, vista ella en clave de encuentro.

5.1. *Relectura cristológica del AT*

Cuando en páginas anteriores exponíamos las relaciones de paternidad y filiación existentes entre Dios y Jesús, para su mejor

³ *Ibid.*, p. 3.

⁴ *Ibid.*, p. 7.

⁵ *Id.*, *Jesús de Nazaret...*, p. 184.

comprensión apuntamos primero el contenido de las mismas en el AT. Este recurso nos brindó la oportunidad de caracterizar, al menos brevemente, la relación existente entre AT y NT; sin embargo, aquí retornamos al mismo tema para agregar algo más a lo que con anterioridad fuera expresado ya. Pero también retomamos dicha temática porque la misma, como se ha dicho, nos reportará elementos que harán accesible de mejor manera el análisis posterior en torno a la salvación que adquiere el hombre a raíz de su encuentro con Dios en Cristo.

Haremos aquí, con Cardedal, una relectura cristológica del Antiguo Testamento. En este sentido, entiende el autor que el encuentro entre Dios y el hombre plenamente significado en Jesucristo y su historia, tuvo su "prehistoria"⁶ en la historia de la Antigua Alianza. Prehistoria como "pedagogía"⁷ de Dios, en la que va educando al hombre y opera en él la "necesaria acomodación a la plenitud de la luz"⁸, porque el encuentro definitivo entre Dios y el hombre en Cristo la exige, en cuanto que El, Cristo, es la plenitud del amor de Dios y de la fidelidad humana a El. Así podrá Dios enviar, tras esta preparación pedagógica y en la plenitud de los tiempos, "a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para rescatar a los que se hallaban bajo la ley, y para que recibiéramos la filiación adoptiva" (Gal 4, 4-5). Por tanto, si de prehistoria y pedagogía preparatoria se trata, para González de Cardedal existe "una continuidad básica"⁹ entre el AT y el NT: aquél posee respecto de éste un "valor preparativo"¹⁰ y es necesario para su comprensión. El AT forma parte, con el NT, de la única y misma historia del encuentro del hombre con Dios. El acontecimiento Cristo tiene, por tanto, raíces veterotestamentarias y es preciso excluir la convicción de poder comprenderlo al margen del AT. No obstante, además de la continuidad existente, se da entre ambos textos "una ruptura"¹¹: en cuanto promesa y esperanza el AT es portador de su propia "autonomía"¹², pero al cumplirse esa promesa y esa esperanza en Cristo se convirtió en "pura relatividad hacia lo nuevo: preparativo de esbozos para su comprensión, sugerencia de ideas que lo hicieran aceptable"¹³.

⁶ *Ibid.*, p. 186.

⁷ *Ibidem.*

⁸ *Ibidem.*

⁹ *Ibid.*, p. 185.

¹⁰ *Ibidem.*

¹¹ *Ibidem.*

¹² *Ibidem.*

¹³ *Ibidem.*

Sin embargo, la realización de las promesas y esperanzas veterotestamentarias ocurrirá en Cristo con tal novedad y superabundancia que no podían deducirse del AT en su real dimensión y en sus alcances últimos. Dios siempre había cumplido sus promesas en fidelidad a la alianza con el antiguo pueblo, pero ese cumplimiento trascendía con frecuencia toda imaginación humana y rompía a menudo sus estructuras preconcebidas. Mayor trascendencia y más grande ruptura aún tratándose del cumplimiento definitivo de la promesa de salvación mediante el envío en carne humana de su propio Hijo como Mesías. El acontecimiento de Jesucristo ilumina de un modo absolutamente novedoso la historia del AT, dándole un sentido en cierta forma inesperado en cuanto que en El, en Jesús, Dios cumple las promesas salvíficas con una intervención sorprendente y admirable, trascendiendo con mucho en la realización lo que se hallaba esbozado en la espera histórica.

Por tanto, entonces, el NT se prepara en el AT pero también rompe con él. La historia de Israel y de su relación con Dios, como historia de salvación y de encuentro, constituye el antecedente necesario y la clave de interpretación apropiada para la historia de Jesucristo como salvación del hombre y encuentro de éste con Dios en ultimidad. Jesús fue entendido a partir de, o mejor, "según las Escrituras" (1 Cor 15, 3-4), de manera que, por un lado, la revelación veterotestamentaria es el horizonte de comprensión del hecho Cristo: "el Antiguo Testamento, conocido y releído por los contemporáneos de Jesús, fue el presupuesto para reconocer a Jesús como el Cristo prometido por Dios y esperado por los hombres"¹⁴; pero por otro, y al mismo tiempo, la expresión de la carta de Pablo conlleva, conforme a los acontecimientos vividos con Jesús de Nazaret, un modo nuevo de ver las esperanzas del pueblo de la promesa en virtud de la novedad absoluta del hecho respecto de lo que le antecede, y por tal novedad es indeducible de ello en su real dimensión. Por tanto, en este marco, la comunidad apostólica "lee el Antiguo Testamento como vida anticipada de Cristo, como una biografía proféticamente narrada"¹⁵, pero a la vez ve en El su superación. Se advierte que a las manifestaciones antiguas del poder de Yahvé para con el pueblo, han correspondido nuevas y sorprendentes expresiones del mismo poder divino para con Jesús. Se cae en la cuenta además de que en Jesús se repitieron de un modo absolutamente novedoso los signos del pasado -la elección, el paso del mar Rojo, la alianza del desierto, la

¹⁴ Id., *El futuro de la teología española*, en "Salmanticensis" Vol. XXIX, Fasc. 3, Septiembre-Diciembre 1982, p. 394.

¹⁵ Id., *Jesús de Nazaret...*, p. 185.

habitación de Dios en la tienda. Personajes fundamentales de otros tiempos parecieron haber revivido, superados, en Jesús; e ideas cumbres de antaño resurgieron, se renovaron y se cumplieron en exceso en El. Por tanto, el acontecimiento que toda la historia pasada venía anunciando y preparando, la salvación prometida por Yahvé y esperada por el pueblo, se había realizado por fin en Jesús de Nazaret. Dice Cardedal al respecto:

Las figuras cumbres del pueblo: Moisés, David, Jeremías, el Siervo de Yahvé, y con ellos las ideas de realeza, profetismo, alianza, sacrificio sustitutivo, están todas ellas como luz que planea sobre la persona de Jesús, no para serle aplicado sin más, no para declarar a todos estos hombres o instituciones modelos, sino para descubrir un conjunto de astillas o fragmentos que desde el hecho concreto de Cristo reciben inteligibilidad y se unen como formando un tronco. No que los apóstoles dedujeran desde esas promesas y figuras que Jesús era el Mesías, sino que, desde los hechos vividos, adivinaron en todas esas realidades su contenido profético... El es el profeta de los tiempos últimos en quien Yahvé pronuncia su palabra última, la liberación en que Yahvé muestra que ya no habrá esclavitud ulterior, el éxodo hacia la patria definitiva, la pascua de la alianza y la felicidad totales. Por ello, esta fase salvífica sigue llamándose 'alianza', pero se le antepone un adjetivo, 'nueva'. Novedad constituida por el enraizamiento de todo eso en una realidad personal en la que Dios opera no instrumentalmente, como desde fuera de la historia que se está gestando, sino desde dentro de ella misma siendo protagonista. En Jesús Dios encuentra a los hombres como hombre, con ellos hace esa historia, y para ellos desde él transforma esa historia por la resurrección y envío del Espíritu¹⁶.

El Antiguo Testamento es así el trasfondo para comprender a Cristo porque todas las esperanzas de la Alianza Antigua se han realizado en El de forma plena. El es el Salvador prometido en tiempos antiguos por Yahvé para salvación y liberación del pueblo elegido, y quien habría de instaurar el reinado definitivo de Dios haciéndolo presente en la historia como a nadie antes que El le fue posible. Jesús de Nazaret fue reconocido y confesado en la comunidad apostólica como

¹⁶ *Ibid.*, p. 186.

el Mesías de Dios, y desde El se relea la historia anterior pero también se advierte en El la superación de esa historia porque en El Dios se ha hecho presente de modo definitivo. Por tanto, para Olegario González, Israel ha vivido históricamente la experiencia de un Dios que interviene en su historia mediante sucesivas gestas salvíficas: "la experiencia de la salvación constituye el impulso que da origen al pueblo judío y a la literatura que él forja como relato de su liberación por Yahvé y como testimonio agradecido delante de él de esa salvación creadora de su historia"¹⁷. Pero en esta línea, Israel se abre también a un momento escatológico en el que la promesa de salvación habrá de encontrar un apropiado cumplimiento, en el cual la historia del hombre será hecha suya por Dios de un modo inaudito y definitivo. Los distintos 'fracasos' de los profetas, de la monarquía, del sacerdocio conducirán inexorablemente a la espera de un Mesías futuro, portador de la salvación definitiva de Dios por estar de un modo singular vinculado a El. La salvación de Dios, no cumplida en mediadores anteriores aun cuando se encontraban en especial referencia a El, deberá ser Dios mismo para ser total. El AT constituye, por consiguiente, un tiempo en tensión hacia la plenitud, de donde justamente nace siempre una nueva esperanza provocada por la promesa salvífica, esperanza de que llegue por fin el tiempo en el que, por encima de cualquier fracaso, Dios venza para siempre. En este sentido, haciendo suya la esperanza de Israel, los cristianos interpretaron la resurrección como el gran cumplimiento de las expectativas mesiánicas, que se da de forma nueva, sorprendente, inesperada, definitiva. La singularidad de Jesús había estado en que a través de él, Dios había obrado "en favor de la humanidad en una forma única y superior a cuantas veces había obrado antes y a cuantas obraría en lo sucesivo"¹⁸.

5.2. Jesús-Cristo

5.2.1. El proceso reidentificador de Jesús en la comunidad apostólica

En este horizonte, se vislumbra que Jesucristo desarrolla su misión en el seno de un pueblo expectante de una especial intervención salvífica de Dios, esto es, en un pueblo que aguarda a "ese personaje que al final de los tiempos en nombre de Dios debería hacer justicia a Israel de sus enemigos, instaurar el Reinado de Dios, iniciar la resurrección de los muertos e introducir el reino venidero"¹⁹. Así, para la comunidad cristiana primera Jesús de Nazaret encarna a tal personaje, al Mesías esperado en Israel, El es el Cristo de Dios; la figura desde antiguo esperada en el seno del pueblo elegido, portadora y realizadora de la salvación prometida como inusual intervención de Dios en la historia, al fin llega en Jesucristo. Ahora bien, para Cardedal, el descubrimiento del mesianismo de Jesús llevado a cabo en el seno eclesial de entonces fue desarrollándose progresivamente desde los comienzos de la misma predicación de Jesús hasta fines del siglo primero, en que se escriben los últimos libros neotestamentarios. Este "progresivo descubrimiento de Jesús fue tomando cuerpo en la creación sucesiva de los nombres que se le fueron atribuyendo"²⁰. La comunidad primitiva inició así un proceso reidentificador de Jesús y, tomando como punto de partida precisamente el nombre propio y personal 'Jesús', fue caminando rumbo a la personalización del título 'Cristo', que al principio sólo aludía a la función (*Christós*) que había recibido de Dios, es decir, apuntaba al cumplimiento del encargo de ser "el agente escatológico de la salvación que Dios es y que Dios confiere"²¹. Pero en este recorrido, una vez reconocida como determinante y central en su vida esa función

¹⁷ González de Cardedal, O., *La soteriología contemporánea*, en "Salmanticensis", Vol. XXXVI, Fasc. 3, Septiembre-Diciembre 1989, p. 275.

¹⁸ Id., *Jesús de Nazaret...*, pp. 499-500.

ción de los muertos e introducir el reino venidero"¹⁹. Así, para la comunidad cristiana primera Jesús de Nazaret encarna a tal personaje, al Mesías esperado en Israel, El es el Cristo de Dios; la figura desde antiguo esperada en el seno del pueblo elegido, portadora y realizadora de la salvación prometida como inusual intervención de Dios en la historia, al fin llega en Jesucristo. Ahora bien, para Cardedal, el descubrimiento del mesianismo de Jesús llevado a cabo en el seno eclesial de entonces fue desarrollándose progresivamente desde los comienzos de la misma predicación de Jesús hasta fines del siglo primero, en que se escriben los últimos libros neotestamentarios. Este "progresivo descubrimiento de Jesús fue tomando cuerpo en la creación sucesiva de los nombres que se le fueron atribuyendo"²⁰. La comunidad primitiva inició así un proceso reidentificador de Jesús y, tomando como punto de partida precisamente el nombre propio y personal 'Jesús', fue caminando rumbo a la personalización del título 'Cristo', que al principio sólo aludía a la función (*Christós*) que había recibido de Dios, es decir, apuntaba al cumplimiento del encargo de ser "el agente escatológico de la salvación que Dios es y que Dios confiere"²¹. Pero en este recorrido, una vez reconocida como determinante y central en su vida esa función

¹⁹ González de Cardedal, O., *Soledad y compañía de Jesús*, en "Salmanticensis", Vol. XLV, Fasc. 1, Enero-Abril 1998, p. 65. Aquí mismo dice también Cardedal: "En el momento de su aparición la gama de grupos y esperanzas mesiánicas era de una multiplicidad casi irreconciliable: figuras reales, sacerdotales, escatológicas, Siervo de Yahvé, Hijo del hombre, profeta de los últimos tiempos... Jesús no se comprendió a sí mismo isomórficamente desde las profecías veterotestamentarias, ni desde las esperanzas apocalípticas contemporáneas, sino que las releyó y transformó a todas ellas desde su identidad personal de Hijo. Sumó unas figuras con otras, recortándolas o extendiéndolas desde su propia conciencia de enviado, redentor, Hijo. Como consecuencia tuvo que enfrentarse a todos esos grupos que se vieron así invitados o forzados a recomprender sus posturas desde tal pretensión de Jesús. El Mesías, ¿tenía que ser como ellos lo esperaban o como lo presentaba Jesús? Ellos prefirieron 'su' peculiar Mesías e intentaron reconducir a Jesús a tal imagen en función de la ley, del templo, de la política, de los grupos dominantes, de la propia experiencia nacional inmediata. Jesús tuvo que soportar esa malinteligencia y mantener frente a ellos, en soledad, una actitud mesiánica que unía la idea de Majestad en juicio (Hijo del hombre) a la idea de sufrimiento en solidaridad (Siervo de Yahvé)", *Ibid.*, pp. 65-66.

²⁰ Id., *Jesús de Nazaret...*, p. 7.

²¹ *Ibidem*.

de 'cristo', la misma se transformó, primero, en el nombre 'Cristo'²², y posteriormente, unida al nombre histórico 'Jesús', se llegó con ello a la unión de sujeto histórico y predicado teológico en 'Jesucristo'. Consecuentemente, para la cristología del encuentro, en virtud de la unión del nombre perteneciente al ámbito de la historia con el que corresponde a la fe, al final del camino eclesial de reidentificación de Jesús, nos encontramos con que 'Jesucristo' significa sin más que la salvación de Dios, esperada desde antiguo, se nos ha comunicado en Jesús²³. En El, "existencia y misión, originalidad personal y encargo de parte de Yahvé"²⁴, se fundieron para dar origen al nombre 'Jesucristo'. Así, ésta es la convicción en la que desemboca la primitiva comunidad al unificar en Jesús sujeto histórico y predicado teológico, y que nos ha sido transmitida y seguirá siéndolo "todos los días hasta el fin del mundo" (Mt 28, 20): "Jesús de Nazaret es el 'ungido' de Dios, el Mesías, Cristo". Tenemos con ella una afirmación resultante del camino iniciado por la

²² Kasper, W., dice algo similar: "El título de mesías o de cristo se consideró tan central ya en el nuevo testamento que acabó por convertirse en nombre propio". *Jesús, el Cristo*, Salamanca 1979³, p. 128.

²³ Cfr. González de Cardedal, O., *Jesús de Nazaret...*, p. 7. En otro lugar dice González de Cardedal: "La significación que su persona, doctrina y destino alcanzaron para los judíos primero y para todos los hombres después, dejó en segundo lugar el interés por las determinaciones... que se refieren a su origen. Se recordó, valoró y fijó por escrito aquellos hechos, palabras y fases de su vida que habían sido públicas y de las que se habían derivado consecuencias para entender el don de Dios y la salvación del hombre. El siempre fue considerado en la luz del Dios salvador de la vida humana y en la luz del hombre que está bajo la situación de pecado, a la vez que le trabaja el anhelo de redención. Por eso el nombre 'Jesús', que es el propio, de pila y de carnet, de identidad diríamos nosotros, reflejo de su particularidad originaria, dejó paso a los nombres que designan su función de parte de Dios (Cristo), su acción salvadora de todos los hombres (Salvador), su relación vivificadora con la comunidad surgida de él (Señor) y su relación con Dios (Hijo). La experiencia de la resurrección desencadenó un proceso de reidentificación de Jesús. El viviente se convirtió en fuente de nueva comprensión del que conocieron antes de su muerte. El primer paso a la universalidad de Jesús es esta afirmación: 'Jesús de Nazaret es el «ungido» de Dios, el Mesías, Cristo'. Ese nuevo nombre de Jesús será el nombre identificador de todos los que luego le han seguido... De Cristo nos denominamos nosotros «cristianos»". Id., *La entraña del cristianismo*, p. 352.

²⁴ Id., *Jesús de Nazaret...*, p. 7.

comunidad apostólica y de la cual viven aún hoy los cristianos: Jesús de Nazaret es "el Cristo de Dios" (Lc 9, 20), el "Cristo del Señor" (Lc 2, 26), aquel que Dios ha unguido y consagrado para una misión de salvación en medio de los hombres y por medio de quien efectivamente la ha realizado.

Pero junto a este proceso reidentificador de Jesús, que finaliza en el reconocimiento como Mesías y Cristo, según Cardedal, existe también en la comunidad primitiva, como fruto de la espera mesiánica, la convicción de que "la salvación prometida por Dios para ser total y verdadera no puede ser sino él mismo"²⁵. Las mediaciones antiguas de salvación se habían constituido en portadoras de la misma pero siempre como en sombras y parcialmente reveladoras de Dios y su designio salvífico. Los distintos 'fracasos históricos' acabaron siempre en un deseo de 'más', que finalmente sólo podría ser colmado mediante una presencia sin igual de Dios en medio del pueblo, o mejor, por una presencia salvífica y personal del mismo Dios. Por eso, y una vez más, la salvación prometida por Dios, para ser total y verdadera no podía ni puede ser sino él mismo. Así, en aquel proceso de reidentificación de Jesús, esta convicción de la primitiva Iglesia indujo a su vez a la convicción, en cuanto que tal salvación se nos ha hecho accesible en Jesús, "de que la distancia ontológica entre Jesús y Dios no podía ser grande"²⁶. Jesús de Nazaret efectivamente era el Mesías Salvador esperado, y esto, más el convencimiento de que sólo Dios podía realizar la salvación en plenitud, desembocó en el reconocimiento de la divinidad de Jesús. Esto es, la fe en Jesús Salvador, o mejor, "la confesión de fe: Jesús es salvación"²⁷, derivó en la afirmación de su dimensión divina. Pero sin embargo, sostiene el autor que de aquí no se desprendió sin más, en el seno eclesial de entonces, la afirmación "Jesús es Dios"²⁸, sino que todo ello condujo "a una fórmula más matizada: Dios fue

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*. Dice también al respecto Cardedal: "Ya el mismo NT inicia los caminos para confesar la divinidad del Hijo explícitamente, y aun cuando sea con menor explicitud, para reconocer también la diferencia entre el Hijo y el Espíritu. Se necesitarán largos años hasta que la Iglesia llegue a clarificar conceptualmente las relaciones entre Jesús y el Padre, y entre éstos y el Espíritu. Fue la necesidad de comprender la vida, la obra y los efectos históricos de Jesús a fondo, lo que puso en marcha la reflexión trinitaria. Tarea recomenzada siempre y nunca acabada." *Ibid.*, p. 466.

definido como el Padre, Jesús fue definido como el Hijo²⁹. Esto es, se desembocó en la afirmación de la filiación de Jesús y de la paternidad de Dios. Paternidad y filiación se establecieron así como las relaciones entre Jesús y Dios, para pasar luego sí a la definición sin tapujos de la divinidad consustancial de Cristo en los concilios de los primeros siglos del cristianismo. De este modo, se desprende también de la experiencia de los primeros cristianos que a la hora de confesar la identidad de Jesús, mesianidad y filiación divina aparecen en estrecha relación entre sí y como acaecidas en el judío de Nazaret: "en la conciencia de la primitiva comunidad, las nociones de la mesianidad y de la filiación divina se habían sumado y aparecían ya indiferenciadas, cuando no idénticas"³⁰. Jesús de Nazaret fue reconocido como el Mesías, como el "Cristo de Dios"³¹, pero junto a este reconocimiento surgió paralelamente el otro, aquel de reconocerlo como Hijo porque la salvación para ser total debía ser el mismo Dios. Jesús de Nazaret es el Cristo que vivió y murió filialmente como salvación de Dios para los hombres, y a quienes se ofrece como don y provocación a la libertad para vivir en sí mismos una idéntica experiencia de encuentro filial con Dios. Por tanto, la experiencia de reidentificación y reconocimiento de Jesús de Nazaret acaecida en la comunidad primitiva desembocó en la final convicción de que Jesucristo sólo se entiende por referencia filial a Dios y a su designio salvífico universal. El es el Hijo de Dios, pero es también el Mesías esperado en el pueblo de la Antigua Alianza. Jesús es "Hijo en cuanto redentor y redentor en cuanto Hijo"³².

5.2.2. El carácter normativo de la comunidad apostólica

Hemos dicho antes que, para Cardedal, la experiencia de la salvación es la que da origen al pueblo judío y constituye el impulso divino creador de su historia. En el AT, "el bien del hombre es la adhesión a Dios. Quien pone en él su confianza tiene suficiencia y tiene plenitud. Nada fuera de él es necesario"³³. Una salvación y adhesión a

²⁹ *Ibíd.*, p. 7.

³⁰ *Ibidem*. Según el autor, el texto de Mt 16,13-23 confirma esta apreciación.

³¹ *Id.*, *Jesús de Nazaret...*, p. 7.

³² González de Cardedal, O., *Cuatro poetas...*, p. 600.

³³ *Id.*, *La soteriología contemporánea...*, p. 268. Aquí mismo, en la nota 7, el autor cita, para ilustrar y confirmar su afirmación, el Salmo 7 como "radicalización y consumación del AT".

Dios por otra parte abiertas a un momento escatológico, que para el NT se realiza "en la persona de Jesús"³⁴ como "lugar de la consumación de la historia y de la vida humana"³⁵, Jesús es "reconocido como Cristo e Hijo de Dios"³⁶. Como se dijo recientemente, el acceso a esta convicción última y fundamental tuvo lugar en el seno de la comunidad que había vivido y convivido con Jesús; comunidad que, siendo iluminada por la resurrección, interpretó y reinterpreto todos los acontecimientos del pasado, y en virtud de la misma resurrección confesó a Jesús como "Cristo e Hijo de Dios"³⁷. Desde los testigos del origen, por tanto, la misma convicción ha ido atravesando la historia; la verdad de Jesucristo nos ha llegado así por el anuncio de quienes fueron constituidos discípulos y apóstoles elegidos por Jesús, "ante todo para estar con él, y sólo como función derivada de esta endopatía que posibilitaba la convivencia"³⁸, para ser sus testigos. Por ello, sólo conocemos a Cristo, a la luz y en la convivencia, a su vez, con los que con anterioridad a nosotros han creído, contemplándolo en su decir y en su actuar como testigos directamente presenciales, porque su palabra original tiene "carácter normativo"³⁹. Precisamente tal normatividad es la que posibilita el retorno permanente a la experiencia de aquellos oyentes oculares y seguidores históricos de Jesús todo el tiempo que El convivió con ellos, "a partir del bautismo de Juan hasta el día en que nos fue llevado" (Hch 1, 22), para desentrañar desde ella la vivencia actual de Jesucristo y actualizar el perenne valor de la salvación por El conferida.

Por tanto, habiendo recorrido en la cristología de Cardedal las líneas fundamentales con las que el autor explicita el proceso realizado por la primitiva comunidad para acceder a la confesión de Jesús no sólo como Hijo de Dios sino también como su Cristo, y reconociendo el carácter normativo de la experiencia de los testigos del origen, parece oportuno avanzar ahora hacia nuevas consideraciones contenidas en la cristología del encuentro. Como se verá enseguida, las mismas serán presentadas como surgentes del marco anterior, pero interrogándonos acerca de una posible significación actual de la salvación; o, lo que es lo mismo, si es factible para Olegario González confesar hoy, como en el principio lo hiciera la comunidad apostólica, que Jesús de Nazaret es

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Id.*, *Jesús de Nazaret...*, p. 525.

³⁸ *Ibid.*, p. 523.

³⁹ *Ibid.*, p. 524.

el Cristo en quien hemos recibido la salvación que Dios es y que Dios nos confiere. O, idénticamente, nos preguntamos con Cardedal si esta salvación conserva sentido en nuestros días y, si es así, qué valor tiene hoy creer que aquel Jesús, que se sabía Hijo de Dios y que en cuanto tal fue reconocido y anunciado por la comunidad de los primeros cristianos, es el Cristo enviado por Dios para ser el agente escatológico de la salvación. Una salvación esperada desde antiguo en el pueblo elegido, y que en "la plenitud de los tiempos" (Gal 4, 4) se hizo efectiva por la mediación del Hijo de Dios, porque para ser total y definitiva tenía que ser el mismo Dios, que debía acercarse a la historia humana de un modo nuevo y final.

5.2.3. La salvación como Vida

a) La reflexión teológica sobre la salvación en González de Cardedal

Así, respecto de nuestro camino actual, la exposición antes ofrecida acerca del reconocimiento de la realización de la salvación de Dios en Jesús, o, si se prefiere, del reconocimiento de Jesús como Cristo, llevado a cabo por la primera Iglesia, puede completarse desde los escritos joáneos. En efecto, ellos explicitan que "estas cosas han sido escritas para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre" (Jn 20, 31). Por tanto, la fe en Jesucristo ha sido transmitida por nuestros predecesores primeros, entre otras cosas, para que los que vinieran después, creyendo en El, participaran y gozaran como ellos de la Vida y Salvación, o, lo que es lo mismo, de la Salvación como Vida, que gratuitamente éstos habían recibido de Jesús, el Señor, puesto que en El Dios había realizado su designio salvífico. En el mismo sentido, este designio de salvación de Dios se entiende en Cardedal como decisión de "darse como Vida a los hombres"⁴⁰. Siendo esto así, la salvación puede comprenderse en Olegario González como 'Vida': Dios en Jesús se constituyó para el hombre en "su valedor frente al enemigo máximo, que es la muerte"⁴¹.

Ahora bien, situándonos en la reflexión teológica de González de Cardedal respecto de la Salvación como Vida es preciso conocer sobre todo las siguientes consideraciones.

Ante todo, en la teología del autor español confesar a Cristo y su salvación implica reconocer que "Dios se ha significado plenamente para nosotros en Cristo, y (que) Cristo no sólo es signo alusivo, sino

⁴⁰ González de Cardedal, O., *Cuatro poetas...*, p. 607.

⁴¹ *Ibid.*, p. 612.

presencializador de lo que Dios puede ser y quiere ser para el hombre: su salvación, es decir, su Dios"⁴². De ahí que, como 'signo presencializador' de un Dios Salvador, en Jesús, ese Dios ya no anuncie su designio salvífico del hombre, como en tiempos antiguos, y por decirlo de algún modo, 'desde fuera' de la historia, ni lo realice desde una Otridad trascendente y ajena a ella ni desde un mediador distinto de sí; en Jesús, la salvación de Dios acaece desde dentro de aquella historia siendo el mismo Dios su protagonista. En Jesús de Nazaret Dios en persona ha vivido inserto en la historia humana, haciendo de ella historia del hombre con Dios como compañero de camino con un destino de salvación. En Cristo, el tiempo y la historia del hombre fueron tiempo e historia de Dios, y desde su libertad Jesucristo acogió la voluntad salvífica del Padre e introdujo a Dios mismo en el mundo como salvación y redención del género humano. Así, para Cardedal, el cristianismo es la historia de Dios existiendo humanamente en Jesús para siempre y por ello es "historia de revelación, acompañamiento y salvación de Dios"⁴³, que suscita "un pueblo distinto, (...) pueblo anticipo de la nueva humanidad"⁴⁴.

Por consiguiente, ya que la salvación de Jesucristo es salvación de un Dios introducido personalmente en nuestra historia, y ya que de una salvación tal surge un pueblo distinto y una nueva humanidad, la acción salvífica de Dios en Cristo significa así una regeneración del hombre y la adquisición de una Vida nueva. Dios se ha hecho presente en ese hombre y en su historia para renovarlos, y esto, desde "un intercambio entre lo divino y lo humano que trasvalora y transforma lo que es mortal y negativo en el hombre, asumiéndolo en sí y padeciéndolo, a la vez que le hace al hombre partícipe de su condición divina"⁴⁵. Con ello, por una presencia tal de Dios en el hombre Jesús y por aquel intercambio, ese Jesús es el "Amén de Dios al mundo"⁴⁶, es decir, la afirmación definitiva de su alianza con él y de su oferta salvífica, por un lado, y por otro, el "Amén de la Iglesia a Dios"⁴⁷, esto es, la aceptación final de Dios por parte del hombre. O, lo que es lo mismo, Jesús es oferta y realización de salvación divina, y aceptación y apropiación humana respondente. Idénticamente, ya que nos ocupa el encuentro de

⁴² *Id.*, *Jesús de Nazaret...*, p. 504.

⁴³ *Id.*, *Cuatro poetas...*, p. 558.

⁴⁴ *Ibidem.*

⁴⁵ *Ibid.*, p. 547.

⁴⁶ *Id.*, *La entraña del cristianismo*, p. 91.

⁴⁷ *Ibidem.*

Uno con el otro, al que ambos tienden constitutivamente, Jesús es, como Salvación, "movimiento de descendimiento de Dios al mundo y movimiento de ascenso del mundo a Dios"⁴⁸. Jesús de Nazaret es así el hombre que desde el interior de la humanidad se eleva hasta la presencia de Dios para ser en El, con El, para El, como El; pero simultáneamente, ya que en él es Dios mismo quien asume nuestro ser de hombres, indica el descenso de Dios hasta nosotros. "Dios mismo se constituye en nuestra salvación entregándonos a su Hijo, que funda la nueva alianza y en su sangre nos trasmite la vida divina, fundiéndose así en un único acto la libertad divina, que en el Hijo desciende, y la libertad humana, que en él, como hombre, asciende ante Dios"⁴⁹. En aquel descenso y ascenso, ofrecimiento y aceptación, consiste el designio salvífico y vivificante de un Dios que comparte personalmente nuestra historia humana, designio éste que se ha consumado en Cristo como encuentro inquebrantable por la entrega al mundo que el Padre ha hecho de su Hijo, a la vez que por la obediencia filial de éste hasta la muerte, y que ha hallado su acreditación final en la aceptación resucitadora del Padre de la autoentrega de su Hijo⁵⁰. Y la historia, por su parte, en un

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Id.*, *Cuatro poetas...*, p. 610.

⁵⁰ Dice Cardedal al respecto: "El sujeto primero y último de toda la historia de Jesús es Dios, el Padre, que entrega a su Hijo amado al mundo, para entregarse con El, pasando por la angostura del morir como pasan sus criaturas, sabiendo así de ellas, de su vida y de su muerte, no sólo por ser su creador sino por ser su compañero de viaje, su valedor en la vida y su defensor ante la muerte. Se trata de una oferta que el Padre hace de sí mismo mediante el Hijo que comparte nuestra naturaleza de mortales y nuestro destino sometido al azar, la violencia y el pecado del mundo. Dios se entrega así a la muerte en un admirable intercambio de destino entre creador y creatura, para que donde está nuestra muerte esté su vida y sea vida nuestra para siempre. El Padre está implicado en la muerte de Jesús y le afecta en la medida en que todo lo del Hijo es suyo y al entregarlo se entrega a sí mismo. En este sentido es legítima una lectura trinitaria de la muerte de Jesús que, siendo hijo de María sigue siendo la segunda persona de la Trinidad (Rom 4, 24; 8, 32)". Por otra parte, "desde la resurrección se percibe que el camino de Jesús no fue un camino ciego sino alumbrado con la luz de la llamada y con la penumbra de la libertad, que tantea e indaga, prueba y consiente. La muerte tuvo que ser una posibilidad descubierta y asumida por Jesús como la suprema forma de poner su vida por los otros, de ponerse en su sitio y de transformar su destino. Jesús ha recibido del Padre luz para descubrirlo y fuerza para andar. Y al percibirlo en

horizonte semejante, es así "el despliegue en cada uno de nosotros de lo que él ya ha consumado *ephapax*, de una vez para siempre"⁵¹. En un despliegue tal, el hombre se descubre a sí mismo confrontándose con Jesús y reviviendo desde El un idéntico encuentro con Dios en el que participa del 'Amén de Jesús a Dios' y del 'Amén de Dios a Jesús'. Porque en El, en Jesús, Dios se nos ha dado saliéndonos al encuentro siendo hombre, siéndonos salvación como hombre y ofreciéndonos de manera insospechable para que, constituyéndonos en receptores efectivos de la Vida y del Espíritu del Hijo, viviésemos ante El, nuestro Padre, como hijos.

Por tanto, en definitiva, nos hallamos situados en un contexto de humanización de Dios y de divinización del hombre, de muerte y resurrección de Dios que en Jesús confiere Vida al hombre mortal. En este marco, Dios en Cristo es salvación para el hombre como 'Dios de vivos y no de muertos' (Cfr. Mc 12, 27), de manera que la historia de Dios con el hombre es una historia de amor iniciada en la misma creación que, ininterrumpida a pesar de la muerte y el pecado humanos, perdura porque El es fiel. Y una perduración que se entiende porque "Donde el amor arraiga reclama definitividad, como forma suprema de respeto al ser amado"⁵², de modo que donde la existencia humana se entienda como fruto del amor de Dios, se sigue de ello su destinación a la Vida y a la Resurrección. Por eso, para Olegario González,

(...) la vida de Cristo, desde su punto final de resurrección, desvela cuál es el final de quien vive en amorosa obediencia de hijo, fielmente mantenida hasta la última exigencia de la vida de cada día en el quehacer humano. La resurrección es la respuesta del Padre a la fidelidad del Hijo, devolviéndole esa vida, como glorificada o eterna, una vez que él se la ha entregado confiadamente, considerándole Dios y Señor, o sea, anterior y posterior a toda negatividad, a toda finitud y a toda muerte que puedan

obediencia, lo responde en fidelidad, entregándose. Poner la vida no es ya una posibilidad sino una necesidad de solidaridad con los hombres y de obediencia al Padre. 'Nadie me quita la vida; yo la doy libremente. Tengo poder para darla y poder para recobrarla de nuevo; ése es el mandato que he recibido de mi Padre' (Jn 10, 18)". *Ibid.*, pp. 583-584.

⁵¹ *Id.*, *Jesús de Nazaret...*, p. 92.

⁵² *Id.*, *La entraña del cristianismo*, p. 377.

derivar de la pobreza, del olvido o del pecado de los hombres⁵³.

Dios en Cristo se ha ofrecido como Salvación del hombre y ésta como Vida y Resurrección. Así, con ello es colmado el supremo anhelo del hombre que, desde su finitud, indigencia y mortalidad, ansía poder ver a Dios, el Eterno, en la seguridad de que quien ha visto la Vida ya no podrá sucumbir definitivamente a la muerte. El hombre mortal esencialmente se constituye de esta nostalgia de Vida Absoluta y Eterna; por tanto, el logro de su "plenitud o salvación"⁵⁴ no acaece en la conquista de 'relativos', ni siquiera cuando entre ellos se encuentra su propia vida, que inexorablemente acabará en la muerte. Desvalido como está para alcanzar sus anhelos más profundos, el hombre encuentra su plenitud en el acogimiento efectivo en el amor del Amor que en Cristo, de una vez para siempre, se le ha comunicado como Padre, Amor, Salvación y Vida en definitividad. Sólo Dios "se ha revelado y otorgado al hombre como su salvación"⁵⁵. El logro de la vida humana y el desbordamiento hasta sus máximas posibilidades, aquellas a las que tiende por su constitución última, le inducen a abrazarse a Aquel único Bien que le satisface en plenitud y que en Cristo se ha dado como Salvación y ésta como Vida. "Salvación por consiguiente sólo puede ser resultado de la comunicación absoluta, incondicional y definitiva del Absoluto al hombre"⁵⁶, esto es, sólo la comunicación real, personal, humana e histórica de Dios al hombre puede considerarse como salvación. Y esto, "porque la salvación se refiere al orden de la totalidad,

⁵³ Id., *Jesús de Nazaret...*, p.10. Creemos conveniente ampliar el tema de la resurrección. Para Cardedal, con ella "acredita Dios su fidelidad para con los hombres que ha creado y con quienes ha sellado alianza, emprendiendo una historia común. De hecho la idea de resurrección surge en el AT de la experiencia de la fidelidad de los hombres a Dios, que exponen su vida a la muerte por mantenerse fieles a su ley. Dios no puede responder con menor radicalidad al hombre que como responden sus siervos a él, devolviéndole la vida. La resurrección fue la expresión última, necesaria, de una fe en la absoluta soberanía del Dios creador, del Dios de la alianza, del Dios fiel. Lo que el pueblo judío esperaba que se cumpliera para todos al final, se realiza en Jesús ya en el corazón de la historia, dándonosle como signo, causa y primicias de la resurrección universal". Id., *La entraña del cristianismo*, p. 377.

⁵⁴ Id., *La soteriología contemporánea...*, p. 270.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ González de Cardedal, O., *Encuentro, memoria, esperanza*, en "Cuadernos Hispanoamericanos" 446-47, Agosto-Septiembre 1987, p. 188.

definitividad y gratuidad que la vida humana anhela, necesita y reclama conseguir para ser sana y salva"⁵⁷.

Una Salvación tal, por consiguiente, sólo puede ser Dios para el hombre, entendida ella como comunicación -dijimos recién- real, personal, e histórica de la Vida. Pero también hemos dicho como comunicación humana; Dios se ha manifestado, para el hombre, como Dios de Salvación, pero lo ha hecho siendo hombre en Jesucristo: "Para poder redimirlo todo tuvo que conocerlo y padecer todo lo de todos (Heb 4,15-16)"⁵⁸. Esto es, Dios ha salvado al hombre siendo "Dios con el hombre, para el hombre, como hombre"⁵⁹. Idénticamente, ese Dios que como Padre ha incorporado y afincado en su Vida íntima al hombre a partir del sacrificio de su Hijo salvándolo, ofrece su salvación "de manera humana"⁶⁰, y ello, para que el hombre pueda recibirla en sus alcances últimos y para que pueda apropiársela en su real dimensión vivificante. Porque en cuanto que esa salvación reporta la divinización del hombre, gracia ésta inalcanzable por sí mismo, sólo en la medida en que es ofrecida por Dios puede ser acogida y apropiada por el hombre. Pero más aún, una salvación tal debe ser ofrecida de manera humana, esto es, insertándose El mismo en el modo de existir del hombre, para hacer que éste, a su vez, exista y viva en Dios. Sólo así resulta accesible para el hombre esa salvación y sólo así puede éste, según Cardedal, "reconocer que es verdadera"⁶¹. Asumiendo la naturaleza humana, Dios en Jesús opera la salvación del hombre: hay "un solo mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, hombre también, que se entregó a sí mismo como rescate por todos" (1 Tim 2, 5-6). Por tanto, la redención se realiza desde la comunicación de Dios a la humanidad siendo hombre, encarnación ésta desde la cual, como solidaridad de Dios en el Hijo con los hombres, se ha hecho posible la salvación de Dios como suscitadora de la consumación de la existencia humana. Por otra parte, redención ofrecida de manera humana, además, porque aquello que fuera destruido por una desviación de la libertad del hombre, debía ser de algún modo reconstruido desde ella. La redención y salvación se ofrecen así como oferta de Dios a la misma libertad, por eso el mismo Dios "ha provisto que sea una libertad humana la que reconstruya nuestro destino de

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ Id., *Cuatro poetas...*, p. 615.

⁵⁹ Id., *La soteriología contemporánea...*, p. 272.

⁶⁰ Id., *Encuentro, memoria, esperanza...*, p. 188.

⁶¹ *Ibidem*.

pecadores. Esa libertad es la de Jesús⁶². Finalmente, estas últimas afirmaciones iluminan, por otro lado, en la cristología del encuentro, aquella otra que sostiene la mediación humana de toda acción divina instaurando así a la sacramentalidad como categoría constitutiva del cristianismo. Jesucristo es, para Cardedal, sacramento de Dios en el mundo, presencia visible del Invisible, que se nos da como Vida y Salvación no siendo ajeno a nuestro mundo sino emergiendo desde él por la acción del Espíritu Santo. Con ello, las realidades humanas son constituidas portadoras de gracia y salvación, por beneplácito de Dios, y se convierten ellas en signos eficaces de la misma. Dios no se afirma erguido ante el hombre ni se enfrenta a él sino que lo constituye en su dialogante y con ello posibilita la salvación y felicidad humanas, que por otra parte llegan hasta el hombre mediadas por realidades de este mundo. En este sentido, dice Olegario González:

Gloria y salvación de Dios por un lado, plenitud y felicidad del hombre, por otro van unidas. De esta forma aparece la sacramentalidad como una categoría constitutiva del cristianismo: realidades de este mundo son convertidas por la voluntad positiva de Dios en portadoras de la gracia divina. La libertad del hombre, que es cuerpo y tiempo, es integrada como colaboradora en la propia salvación. María, el hombre Jesús, la Iglesia, los sacramentos, son las instancias humanas colaboradoras de la gracia y salvación divinas, que por tanto no caen desde fuera sobre el hombre, hendiéndolo y escindiéndolo, sino nacen desde dentro del propio hombre, aun cuando no sean sólo fruto de sus entrañas. El protestantismo se inclina a pensar la gracia más divina cuanto menos determinada por lo humano y mayor la gloria de Dios cuanto menor es la colaboración del hombre, mientras que el catolicismo subraya el carácter encarnativo de toda gracia y la mediación humana de toda acción divina. La libertad de María, necesaria y decisiva para la encarnación del Verbo, es el paradigma de la colaboración humana en la propia salvación. Podríamos formular así la ley de la acción divina en el proceso de nuestra redención y santificación: Dios se da a las creaturas desde dentro de ellas y por medio de ellas. Dios se ha dado por "el mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús" (1 Tim 2, 5)⁶³.

b) Actualidad de la salvación

Dios se nos ha manifestado plenamente en Cristo como nuestro Dios, siendo El, Jesús, signo presencializador de su Salvación y ésta como Vida. Así, el 'natural' encuentro humano-divino en Jesucristo es salvífico para el hombre en virtud de la presencia de Dios en la humanidad de Jesús de Nazaret, por la que se instaura una "comunidad de naturaleza y destino"⁶⁴ entre Dios y el hombre en la vida de Jesús. Por ella, Dios mismo ha vivido dentro la historia humana, haciendo de ella historia del hombre con Dios y de Dios con el hombre, y, por ello, historia de salvación, y salvación ofrecida de manera humana (y por eso, por otra parte, realidades intramundanas han quedado constituidas en mediadoras de salvación). Este intercambio humano-divino ha quedado consumado en Cristo como encuentro indestructible por la entrega paterna del Hijo, a la vez que por la autoentrega del mismo, desembocando en la resurrección como respuesta del Padre a la fidelidad de ese Hijo. Así, la vida de Cristo, con destino de resurrección, desvela cuál es el destino de quien vive en fiel obediencia de hijo, mantenida hasta las últimas consecuencias.

Concluamos con Cardedal:

El hombre se reconoce a sí mismo con sentido, con misión y con futuro al confrontarse con la vida de Cristo, en cuanto que desde ella nos aparece nuestro vivir como gracia y como tarea, es decir, como libertad posibilitante y como quehacer liberador. Al convivir con Cristo en la rememoración activa de sus palabras, comportamientos y exigencias, el creyente percibe cómo el secreto de su naturaleza y de su libertad radica en la proveniencia y destinación teológicas; percibe a la vez cómo el logro de su existencia en el mundo depende de su capacidad de audición a la palabra que le funda y le voca, y de su valor para adentrarse en el mundo, devolviéndosela en amor filial a quien le funda en el ser como Padre, Amor creador y sustentador⁶⁵.

Anteriormente destacábamos la importancia de la filiación de Jesús en la cristología del encuentro y concluíamos, entre otras cosas, en que a partir de Cristo -punto de partida teológico más que cronológico-

⁶² González de Cardedal, O., *La soteriología contemporánea...*, p. 304.

⁶³ Id., *La entraña del cristianismo*, pp. 420-421.

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 11.

⁶⁵ *Ibíd.*

el encuentro hombre-Dios puede comprenderse desde las relaciones de paternidad-filiación entre Jesús y Dios, porque en el Hijo fuimos incorporados a ellas. Dios en Jesús sale al encuentro del hombre como Padre y el hombre busca y encuentra a Dios como hijo en el Hijo. Por tanto, concluimos antes en que aquel encuentro puede interpretarse, para el hombre, como gracia de filiación. Con ello, concluyamos ahora que, a la luz de lo dicho hasta aquí en torno al mesianismo de Jesús, puede afirmarse también que se trata para el hombre de un encuentro como gracia de salvación. El encuentro con Dios en Cristo es salvífico y vivificante para el hombre. En este sentido, se habrá vislumbrado ya que desde esta caracterización salvífica del encuentro del hombre con Dios, la cristología de Cardedal presenta la propuesta cristiana de salvación, incluso hoy, a un mundo consciente de haber hallado por sí mismo la solución para casi todas las necesidades humanas. "Para casi todas las necesidades humanas", exceptuando aquellas que surgen del "acoso supremo que sufren los hombres: la muerte"⁶⁶, y de anhelos de Absoluto erróneamente satisfechos, satisfacción ésta que, lejos de solucionar las necesidades primigenias del hombre, suscitan "otras muertes" aun cuando no sean biológicas. Por eso, para Olegario González, en la confesión y vivencia de que Jesús de Nazaret es el Cristo radica hoy la salvación del hombre, salvación que Dios es y que Dios confiere, como en el principio confesara y anunciara la primitiva comunidad. Aquel que por entonces surgiera de la muerte con una vida nueva, acreditado con ella por Dios, como signo de una salvación realizada, es el mismo que se manifiesta hoy al mundo acosado por la muerte como plenitud de la Vida. La vigencia de la salvación de Jesucristo persevera inalterable, incluso cuando el progreso humano del hombre parezca indicar lo contrario, progreso que, por otro lado, no habrá de superar nunca por sí mismo la muerte.

Dios en Cristo se ha ofrecido como salvación para que fuera colmado el supremo y permanente anhelo del hombre siempre finito, indigente y mortal: poder ver al Dios Eterno e Inmortal, en la seguridad de que viendo la Vida ya no se podrá sucumbir a la muerte y sus paralelos como destino actual y último. De esta manera, Dios y el hombre tienden mutuamente el uno al otro porque Aquél es la Vida y éste está hecho para la Vida, y ésta como Salvación. Así, Jesús es la "vida que Dios ha ofrecido al mundo para que éste tenga vida y la tenga en abundancia"⁶⁷ (Cfr. Jn 10, 10) -dice Cardedal-, y nos ha sido dado y

⁶⁶ Id., *Jesús de Nazaret...*, p. XXXIII.

⁶⁷ *Ibid.*, p. LV.

anunciado para que creyendo que El es el Cristo, Hijo de Dios, tengamos Vida en su nombre (Cfr. Jn 20, 31). En relación con ello, para Cardedal, "el cristianismo nació para la historia al poner un predicado teológico a un sujeto histórico; al situar la salvación y encuentro con Dios en el hombre Jesús y al identificar esa salvación (Mesías-Cristo) con el misterio de su persona, es decir, al hablar de Jesucristo invocándole: «Mi Señor y mi Dios»"⁶⁸. Así, aquella convicción de los orígenes, aquella misma fe de la comunidad primitiva mantiene hoy vigencia permanentemente renovada, como la ha conservado desde entonces: "Jesús de Nazaret es el Cristo e Hijo de Dios" confiesan el cristianismo y el cristiano de todos los tiempos. También para el hombre actual, inmerso en un mundo que responde con mucho a las necesidades humanas inalcanzables en otro tiempo, Jesús de Nazaret es 'Mi Señor y mi Dios'. Hoy, como entonces, el cristianismo anuncia que la salvación, que para ser total tiene que ser el mismo Dios, nos ha llegado en el Hijo encarnado y, por eso, a Jesús de Nazaret, "como resultado de ese insospechable y trascendental encuentro del hombre con Dios, le confesamos Cristo, porque en él hemos encontrado salvación, es decir, hemos encontrado a Dios"⁶⁹. En ese Jesús Dios convive con el hombre de un modo insuperable sin detrimento de su naturaleza humana y por ello el mismo Jesús ilumina "nuestra peripecia de hombres en el mundo"⁷⁰, siéndonos salvación. En Cristo hemos hallado la salvación porque en El hemos encontrado al mismo Dios coexistiendo con el hombre. El Dios-Hombre es la salvación del hombre. Dios ha salvado al hombre como Hombre.

Esta confesión de Jesús como Cristo y salvación, implica para el hombre, por otra parte, el reconocimiento de la necesidad de deponer todos los intentos actuales de autosalvación y autorredención. Y por consiguiente, confesar a Jesús como Cristo equivale a reconocer la salvación como gracia recibida, siendo conscientes de que "las posibilidades que nos colman como hombres nos desbordan en su logro y que las negatividades que nos carcomen nos desbordan en su superación"⁷¹. Confesar a Jesús como Cristo también hoy equivale a reconocer los 'fracasos' de las supuestas mediaciones humanas de salvación, que en el mejor de los casos pueden paliar los límites del hombre y satisfacer relativamente sus ansias de una existencia plenamente lograda. La

⁶⁸ *Ibid.*, p. 37.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 349.

⁷⁰ *Ibidem.*

⁷¹ *Ibid.*, p. 11.

autosuficiencia humana puede generar deseos autocreadores y autorreductores, sobre todo cuando parezca que el mundo y sus logros contentan la totalidad de las necesidades humanas. Sin embargo, las urgencias últimas del hombre, sus conquistas y renunciadas reclamarán siempre el auxilio de Aquel que se le ofrece, el único, como Salvación. La propuesta cristiana de redención responde, para el hombre, a su anhelo del totalmente Otro como Amor y Vida, y éstos como Salvación.

El hombre es descubierto a sí mismo por Dios y sólo sabe de qué es capaz y de qué está necesitado cuando Dios le ha alumbrado sus entrañas y le ha respondido a posibilidades dormidas o a anhelos transferidos. No por haber superado las necesidades sufridas explícitamente se ha llegado a la plenitud humana. El hombre está habitado por el anhelo de lo totalmente otro, tiende sin saber expresarse a realizar una infinita plenitud personal, que no sabe nombrar y que sólo conoce cuando la reconoce dada por otro a su vida. Por ello toda soteriología completa tiene que responder a las negatividades sufridas, a las positividades expresamente anheladas y a lo totalmente otro que no sabría determinar y de lo que positivamente no puede prescindir. En última instancia no es posible elaborar una soteriología sin elaborar una antropología. No es posible el diálogo con la conciencia moderna sin antes recoger las interrogaciones antropológicas que la ilustración, los maestros de la sospecha y la modernidad reciente han hecho. Porque desde su proyecto de hombre comienza por no tener sentido la misma pregunta por la redención. ¿Redención de qué?, preguntan. Las negatividades terminan descubriéndose a la luz de las positividades y éstas a la luz del Absoluto Personal. Por ello es la revelación de Dios la que desvela en última instancia la grandeza y miseria del hombre, su verdad y su pecado⁷².

Conclusión: Un cristianismo creíble

Finalmente, tras el camino recorrido y como fruto del mismo, cerramos estas páginas con la correspondiente conclusión. En ella, se transmiten algunas últimas apreciaciones en torno a la cristología del encuentro de Olegario González. Así, se indican a continuación fundamentalmente dos apreciaciones finales que se desprenden del camino andado. Las mismas caracterizan a la obra cristológica de Cardedal en clave de encuentro como *presentación* y *oferta de un cristianismo creíble*. Para abordar tal caracterización, se establece como

⁷² González de Cardedal, O., *La soteriología contemporánea...*, pp. 308-309.

punto de partida una afirmación de otro teólogo relevante para nuestro tiempo. Dice W. Kasper:

La fe cristiana no se ocupa de Dios en sí, sino de Dios para nosotros, del Dios de Jesucristo, que es un Dios de los hombres (Heb 11, 6). Una predicación o una doctrina de Dios que sólo hablara de Dios en sí, sin decir lo que significa para mí y para nosotros, sería irrelevante y sospechosa de ideología. Se trata siempre del Dios concreto, que es la salvación del hombre y que cifra su honor en el hombre concreto⁷³.

1. Desde este contexto kasperiano, se comprende que, en primer lugar, la cristología del encuentro de Cardedal lleve a cabo una *presentación* y *oferta de un cristianismo creíble* ante todo por su contenido. Y ello, porque a la luz de la mostración de la ordenación constitutiva de Dios al hombre y del hombre a Dios, cuya actualización plena acaece en Jesucristo y que por eso ilumina y hace posible todo encuentro humano-divino, a esta luz, decíamos, la cristología del encuentro presenta su discurso centrándose en un tema nuclear para toda reflexión cristológica, pero con la particularidad recurrente de ofrecer a cada paso sus implicancias para el hombre. La categoría del encuentro designa la tendencia natural de Dios al hombre y del hombre a Dios, a la vez que su real acercamiento en la historia de Jesús, pero también en la historia de todo hombre. Jesucristo es centro y plenitud en la globalidad de la historia del encuentro Dios-hombre, definitivamente ligado a Dios pero también finalmente ligado al hombre, e íntimamente cercano a él. En la cristología del encuentro, Jesús de Nazaret no constituye una personalidad sublime e inalcanzable, con la que los humanos nada tengamos que ver, y por eso, una abstracción o concepto irrelevante. No. En ella, Jesús es la presencia de un Dios accesible para el hombre, cercano a él, comprometido con el hombre, unido a él hasta ser y morir como él.

Siendo esto así, en virtud de la encarnación del Hijo de Dios, la humanidad, siempre esperada por El, ha sido asumida definitivamente por Dios y recibida en su misterio íntimo: "por decisión de Dios, Dios y hombre ya no son separables"⁷⁴, dice Cardedal. Así, en la cuestión y tarea cristianas siempre vigentes de pensar, conocer y proponer a Dios, planean, también siempre y con la misma vigencia, las imágenes o

⁷³ Kasper, W., *El Dios de Jesucristo...*, p. 187.

⁷⁴ González de Cardedal, O., *La entraña del cristianismo*, p. 85.

situaciones desde las que, los interesados en una empresa tal, se acerquen a un Dios tal. En la cristología del encuentro, el punto de partida en esa empresa es la realidad de Jesucristo en su total verdad de Dios y hombre, que se hace presente a cada momento iluminando la inteligencia y dando que pensar, y ensanchando el corazón y dando que amar, para que ese Dios sea pensado, conocido y amado como Amor solidario hasta el extremo. Solidaridad ésta que se extiende hasta el punto de otorgar a Dios existencia humana, porque ella constituye el único modo posible por el que el hombre puede creer definitivamente en El. Respecto de ello, dice Cardedal:

Cristo *da a Dios humanidad* más aún, es la humanidad de Dios. Todos los discursos sobre Dios hechos desde el temor, la veneración o el deseo del hombre, que le han pensado como el 'totalmente otro', como el *fascinans et tremendum* (*Lo Sagrado* de R. Otto), pierden último fundamento y significación. Dios no es el ajeno sino el inserto en la trama del mundo. Su "infinita diferencia cualitativa" le cualifica no para alejarse sino para hacerse solidario del hombre y ser hombre. La encarnación es así la inversión de todas las sospechas naturales que el hombre desde su finitud, pecado e imaginación haya podido hacer sobre Dios. Estas le alejan de su verdadero centro. Todas quedan desalojadas desde el momento en que, contra toda idea y abandonando el país de las ideas, Dios ingresa en la tierra de los hombres⁷⁵.

Por decisión de Dios y desde Jesucristo, Dios y el hombre ya no son separables. El acceso a la cristología del encuentro de González de Cardedal inevitablemente habrá de concluir en ese convencimiento. Y junto a él, se alcanzará también la convicción de estar ante una reflexión cristológica que presenta y propone un cristianismo creíble, porque en ella Dios se nos ofrece en una cercanía tal y como jamás nos hubiéramos imaginado ni atrevido a esperar: siendo como nosotros hasta morir como nosotros, pero para resucitar y compartir con nosotros su misma Vida como solamente a El le es posible.

2. En segundo lugar, y siempre en el horizonte kasperiano, la obra cristológica de Cardedal se caracteriza también como *oferta de un cristianismo creíble* por el modo de presentar el contenido. La credibilidad del cristianismo aumenta en aquella cristología porque su

⁷⁵ *Ibid.*, p. 84.

contenido altamente existencial y significativo para el hombre es presentado no al modo de los tratados rigurosos y sistemáticos de teología ni "en la línea de los libros de texto"⁷⁶. Más bien, los escritos de Olegario González invitan a una "lectura personal-religiosa"⁷⁷, lo cual no significa, sin embargo, carencia de rigor científico en los mismos. El lector, ciertamente, podrá hallar en ellos elementos que enriquezcan su conocimiento teológico, pero no menos cierto es que logrará también ensanchar su voluntad de entrega a Aquel que le ha amado primero. Seguramente en reiteradas ocasiones se habrá notado tal característica de la cristología de Cardedal; no obstante, cerramos estas páginas reafirmando una vez más, porque es cierta la necesidad de hacer accesible al hombre actual la teología toda, y en especial, y con particular énfasis, la cristología. Hoy es cada vez más notoria la necesidad de reflexionar científicamente sobre Jesucristo, sin descuidar el correspondiente rigor de la investigación. No obstante, junto a ello, es tanto o más evidente la urgencia de traducir los logros científicos en mensaje vital. Por eso, dice Cardedal y nosotros con él:

La tarea primordial de la teología hoy es conjugar la realidad de Dios y la vocación del hombre, superando las distancias existentes entre historia y dogma, relato evangélico y pensamiento metafísico, piedad individual y pertenencia eclesial, vivencia histórica y vivencia cristiana. Esta labor de "conjugación" es su aportación máxima a la verdad y plenitud de la existencia humana⁷⁸.

Por tanto, se requiere la elaboración de un discurso cristológico, a la vez que riguroso, en gran manera respondiente de las necesidades íntimas del ser humano. Es preciso "tender un puente entre la teología científica, que trabaja dentro de sus murallas, y la piedad cristiana que, a la intemperie y extramuros, vive menesterosa de reflexión nutricia y de iluminación crítica"⁷⁹. La cristología del encuentro, en la que el hombre finalmente se explica como destinatario del amor de un Dios que en Cristo se ha religado a él para siempre en comunión de naturaleza y destino, responde con mucho a aquel requisito. En efecto, la afirmación de una tendencia esencial de Dios al hombre y del hombre a Dios, con

⁷⁶ *Id.*, *Jesús de Nazaret...*, p. XVI.

⁷⁷ *Ibidem.*

⁷⁸ *Id.*, *La entraña del cristianismo*, p. XII.

⁷⁹ *Ibid.*, p. XIV.

plenitud de realización en Cristo, pero desde El, como posibilidad para todo hombre, constituye una manera de pensar y proponer a Cristo que "trasciende los muros del convento y del laboratorio". Y si a este contenido existencial se suma un modo de proponerlo que efectivamente integre en él la invitación a la praxis vital, ciertamente tenemos con ello una obra teológica, y particularmente aquí una cristología, cercana al hombre y sensible a sus necesidades. Porque si "la afirmación de la humanidad de Dios en Cristo es garantía permanente de la gloria y futuro del hombre: (por eso) esclarecer ambas y mostrarlas como posibilidad ofrecida a cada hombre es, en mi opinión, urgente y glorioso quehacer del teólogo"⁸⁰; si esto es así, decíamos, junto a ello, es indispensable la invitación al seguimiento de Aquel que es gloria del hombre, porque siendo hombre nos trajo a Dios. Por todo ello, no se podrá objetarle con seriedad el evidente rigor científico de sus obras, pero asimismo resultará difícil negar el no menos tangible contenido existencial de las mismas, propio del discurso de un hombre apasionado en transmitir con credibilidad y cercanía el mensaje cristiano. Cuando la teología se vive como misión apostólica, para aquel que la ejerce es posible que el más alto lenguaje científico y la más elevada investigación intelectual acepten la compañía del mensaje vital y convivan con él en el anuncio de la salvación.

En definitiva, la cristología del encuentro realiza una *presentación y oferta de un cristianismo creíble* por su contenido: esto es, la mostración de la ordenación constitutiva de Dios al hombre y del hombre a Dios, cuya realización plena acaece en Jesucristo, quien ilumina y hace posible todo encuentro humano-divino; la persona de Jesucristo aparece aquí con reales implicancias para el hombre, de modo que la confrontación con El es impostergable en toda existencia humana. Pero además, la obra cristológica de Cardedal es también *oferta de un cristianismo creíble* por el modo de presentar este contenido existencial y significativo para el hombre: en él, el rigor científico convive con el anuncio de la salvación de Jesucristo, contiene elementos que enriquecen el conocimiento teológico, pero también otros que ensanchan el amor a Dios. Un cristianismo creíble, porque en la cristología de Cardedal el discurso reflexivo, la praxis vital y, también, la espiritualidad cristiana se inter-implican en la exposición de la persona de Jesucristo. Este Jesús, en resumidas cuentas, en la cristología del encuentro se nos ofrece del

⁸⁰ Id., *El templo, la academia y la plaza pública, los tres interlocutores del teólogo*, en "Iglesia Viva (Revista de pensamiento cristiano)", Noviembre-diciembre 1987, nº 132, p. 491.

siguiente modo. Cristo ofrece una compañía que es iluminación, un acompañamiento que es suscitación y una presencia amorosa que es definitiva transformación de la existencia. El cristianismo no es la religión de la razón pura sino de la imagen histórica, trasparente del Eterno aun cuando sea pobre y desvalida, reveladora del Santo aun en medio del pecado y de la injusticia. El cristianismo es la religión que nace cuando el hombre es iluminado y transformado por aquella manifiesta verdad de Jesús que él, como toda obra de arte, tiene para quien mira con ojos limpios. La persona de Jesús conmueve las entrañas de quien, amando la verdad, la realiza en el mundo, y de quien, anhelando la luz, vive la justicia. El conocimiento de Cristo es así resultado de su propia manifestación a nosotros y de la amorosa contemplación con que nosotros volvemos los ojos a su rostro, para reconocer el rostro del Invisible, al que el hombre siempre ha anhelado ver, tocar, oír, sentir y gustar con sus sentidos de carne mortal. Ese fue su máximo deseo: ver la faz de Dios...⁸¹

Ofrecemos a continuación, cronológicamente ordenada, una determinada bibliografía de Olegario González de Cardedal para que el lector cuente con un más amplio panorama bibliográfico, aún cuando somos conscientes de no ofrecer la totalidad de las obras del teólogo español, quien año tras año continúa extendiendo su labor teológica.

Bibliografía

- * González de Cardedal, O., *Crisis de los seminarios en la Iglesia y mundo actuales*, Madrid, Ediciones Marova, 1966.
- * Id., *¿Crisis de los seminarios o crisis de los sacerdotes?*, "Christus Sacerdos", Madrid, Ed. Marova, 1967.
- * Id., *Teología y antropología. El hombre "imagen de Dios" en el pensamiento de Santo Tomás*, "Estudios de Teología" I, Madrid, Ed. Moneda y Crédito, 1967.
- * Id., *Meditación teológica desde España*, "Verdad e Imagen" 6, Salamanca, Sígueme, 1970.
- * Id., *Sacerdocio y celibato*, en "Iglesia Viva (Revista de pensamiento cristiano)", Julio-Octubre 1970, nº 28-29, pp. 331-346.
- * Id., *Elogio de la encina. Existencia cristiana y fidelidad creadora*, "Nueva Alianza" 49, Salamanca, Sígueme, 1973.

⁸¹ Id., *Cuatro poetas...*, p. 519.

- * Id., *Olegario González de Cardedal*, en Otero, S.H.-Blázquez Carmona, F., *Panorama actual de la teología española*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1974, pp. 215-227.
- * Id., *Un problema teológico fundamental: la preexistencia de Cristo. Historia y hermenéutica*, en Vargas-Machuca, A. (Ed.), *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner en su 70 cumpleaños*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, Ed. Cristiandad, 1975, pp. 179-211.
- * Id., *Tesis fundamentales sobre el tema: Iglesia y enseñanza. Perspectivas de clarificación para una futura sociedad democrática*, en "Iglesia Viva (Revista de pensamiento cristiano)", Mayo-Junio 1976, nº 63, pp. 235-249.
- * Id., *Actualización de la revelación divina*, en "Iglesia Viva (Revista de pensamiento cristiano)", Julio-Agosto 1979, nº 82, pp. 319-355.
- * Id., *Calcedonia y los problemas fundamentales de la Cristología actual*, en "Revista Católica Internacional Communio", nº IV, Edición Española, Julio-Agosto 1979, pp. 29-44.
- * Id., *Forma y deformaciones del ministerio episcopal*, en "Revista Católica Internacional Communio", nº 5, Septiembre-October 1980, pp. 478-497.
- * Id., *Iglesia y Sociedad*, en "Revista Católica Internacional Communio", nº 2, Marzo-Abril 1981, pp. 143-167.
- * González de Cardedal, O.-Ruiz de la Peña, J. L. (Eds.), *Puebla. El hecho histórico y la significación teológica*, "Materiales" 20, Salamanca, Sígueme, 1981.
- * González de Cardedal, O., *El futuro de la teología española*, "Salmanticensis", Vol. Vol. XXIX, Fasc. 3, Septiembre-Diciembre 1982, pp. 383-423.
- * Id., *Situación actual de la teología española*, en "Salmanticensis", Vol. XXIX, Fasc. 1, Enero-Abril 1982, pp. 5-41
- * Id., *Jesús, hijo de Dios*, en "Iglesia Viva (Revista de pensamiento cristiano)", Mayo-Agosto 1983, nº 105-106, pp. 291-360.
- * Id., *Cristianismo y cultura*, en "Revista Católica Internacional Communio", nº 1, Enero-Febrero 1984, pp. 73-98.
- * Id., *La gloria del hombre. Reto entre una cultura de la fe y una cultura de la increencia*, Madrid, B. A. C., 1985.
- * Id., *Problemas de fondo y problemas de método en la Cristología a partir del Vaticano II*, en "Salmanticensis", Vol. XXXII, Fasc. 3, Septiembre-Diciembre 1985, pp. 363-400.
- * Id., *El lugar de la teología. Discurso leído el día 11 de marzo de 1986 en el acto de su recepción pública como Académico de Número por el Excmo. Sr. D. Olegario González de Cardedal y Discurso de contesta-*

- ción del Académico Excmo. Sr. D. Matiano Yela Granizo*, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid 1986.
- * Id., *La obra teológica de Hans Urs von Balthasar*, en "Revista Católica Internacional Communio", nº V, Edición Española, Septiembre-October 1986, pp. 510-541.
- * Id., *Puntos de partida y criterios para la elaboración de una cristología sistemática*, en "Salmanticensis", Vol. XXXIII, Fasc. 1, Enero-Abril 1986, pp. 5-53.
- * Id., *Boletín de Soteriología*, en "Salmanticensis", Vol. XXXIV, Fasc. 2, Mayo-Agosto 1987, pp. 189-217.
- * Id., *El templo, la academia y la plaza pública, los tres interlocutores del teólogo*, en *La teología española vista por algunos de sus teólogos*, en "Iglesia Viva (Revista de pensamiento cristiano)", Noviembre-diciembre 1987, nº 132, pp. 488-492.
- * Id., *Encuentro, memoria, esperanza*, en "Cuadernos Hispanoamericanos", nº 446-47, Agosto-Septiembre 1987, pp. 183-194.
- * Id., *La soteriología contemporánea*, en "Salmanticensis", Vol. XXXVI, Fasc. 3, Septiembre-Diciembre 1989, pp. 267-317.
- * Id., *Boletín de Cristología (I)*, en "Salmanticensis", Vol. XXXVII, Fasc. 2, Mayo-Agosto 1990, pp. 213-236.
- * Id., *Boletín de Cristología (II)*, en "Salmanticensis", Vol. XXXVIII, Fasc. 3, Septiembre-Diciembre 1991, pp. 345-367.
- * Id., *Cristo en el itinerario espiritual de San Agustín*, en "Salmanticensis", Vol. XL, Fasc. 1, Enero-Abril 1993, pp. 21-56.
- * González de Cardedal, O.-Martínez Camino, J. A., *El catecismo postconciliar. Contexto y contenidos*, Madrid, San Pablo, 1993.
- * González de Cardedal, O., *Jesús de Nazaret. Aproximación a la Cristología*, Madrid, B.A.C., 1993³.
- * Id., *Veritas et persona veritas. Platonismo y Cristología en san Agustín*, en "Salmanticensis", Vol. XL, Fasc. 2, Mayo-Agosto 1993, pp. 165-201.
- * Id., *Madre y muerte, "Verdad e Imagen"* 128, Salamanca, Sígueme, 1994³.
- * Id., *Soledad y solidaridad. Sentido de la vida monástica en el cristianismo*, en "Salmanticensis", Vol. XLI, Fasc. 2, Mayo-Agosto 1994, pp. 213-260.
- * Id., *Cultura y cristianismo*, en "Revista Católica Internacional Communio", nº 2, Marzo-Abril 1995, pp. 133-142.
- * Id., *Los Himnos a la Iglesia, de Gertrud von Le Fort. Significación teológica de un texto poético*, en "Salmanticensis", Vol. XLII, Fasc. 1, Enero-Abril 1995, pp. 63-93.

* Id., *Cuatro poetas desde la otra ladera. Unamuno, Jean Paul, Machado, Oscar Wilde. Prolegómenos para una cristología*, Madrid, Editorial Trotta, 1996.

* Id., *Existencia cristiana y experiencia religiosa*, en "Revista Católica Internacional Communio", Mayo-Agosto 1996, n° 3/4, Edición Española, pp. 212-239.

* Id., *La formación intelectual para el ministerio apostólico*, en *La formación intelectual de los sacerdotes según "Pastores dabo vobis"*, Comisión episcopal del clero, Madrid 1996, pp. 15-81.

* Id., *La soledad de Jesús*, en "Iglesia Viva (Revista de pensamiento cristiano)", Noviembre-Diciembre 1996, n° 186, pp. 537-553.

* Id., *"Navegar es necesario-Vivir no es necesario". Reflexión sobre el sentido de la ética*, en "Salmanticensis", Vol. XLII, Fasc. 3, Septiembre-Diciembre 1996, pp. 365-394.

* Id., *Raíz de la esperanza*, "Verdad e Imagen" 137, Salamanca, Sígueme, 1996².

* Id., *La soledad del hombre y la soledad de Cristo*, en González de Cardedal, O.-Fernández Sangrador (Eds.), *Memorial Prof. Dr. Juan Luis Ruiz de la Peña, "Coram Deo"*, Salamanca 1997, pp. 263-292.

* Id., *La entraña del cristianismo*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1998².

* Id., *Soledad y compañía de Jesús*, en "Salmanticensis", Vol. XLV, Fasc. 1, Enero-Abril 1998, pp. 55-103.

* Id., *Existencia cristiana y experiencia religiosa*, en Bosch, J. (ed.), *Panorama de la teología española*, Verbo Divino, Navarra, 1999, pp. 361-385.

Tránsito de la acción heroica a la acción humana en la *Poética* de Aristóteles

por Eduardo Sinnott

Universidad Nacional de Lomas de Zamora

La figura del héroe desempeñó un papel significativo en la vida griega. La variedad más arcaica, la del héroe guerrero, arraiga, sin duda, en las fases más tempranas, acaso micénicas, de la tradición épica, si bien el tipo narrativo y la noción implícita de heroicidad que son característicos de la épica documentada deben de haber sido establecidos por los cantores que precedieron a Homero en la más reciente fase jónica.¹ Según se los ve en la poesía homérica, los héroes son miembros de una aristocracia guerrera muy antigua y prestigiosa; gracias a una excelencia que les era connatural, esos guerreros plasmaron *illo tempore* hazañas notables, merecedoras de la gloria que los poemas debían conservar para la admiración de las generaciones posteriores.² Ya en la propia poesía épica se da por sentado que los hechos heroicos del pasado son actos paradigmáticos que encierran un código de conducta implícito y por eso son útiles para orientar la acción personal en el presente.³ Más tarde, al consolidarse el lazo que unía la épica con la educación, la poesía de Homero pasó a ser un instrumento esencial de la *paideía* moral de los griegos.⁴ Platón es el primero en examinar en el terreno filosófico la idea de una educación de inspiración heroica basada en los relatos de los poetas.⁵ En el debate platónico, el valor formativo de la poesía se asienta en la superioridad moral que la tradición les reconoce a los héroes. En la *Poética* Aristóteles recogió fielmente ese elemento del planteo de su maestro, y se sirvió de él como punto de partida para comprender la acción trágica; sin embargo, según procuraré mostrar en lo que sigue, en el transcurso de su reflexión fue apartándose de la noción inicial del héroe como modelo moral para convertir la acción heroica en una acción humana exenta de matices paradigmáticos.

¹ Cf. Kirk (1968).

² Cf. *Iliada* VI 357-358; *Odisea* VIII 578-580.

³ Cf. Austin (1966).

⁴ Cf. Jaeger (1957).

⁵ Cf. *República* II y III.