

## UN ENCUADRE POSIBLE DEL PROBLEMA DE CRISTO<sup>1</sup>

Por M. A. MORENO, S. J. (San Miguel)

K. Rahner en su sugestiva síntesis de la fe cristiana para "no creyentes" da una concisa y bella definición de Jesucristo: "La historia de la manifestación espacio-temporal de este auto-encontrarse del hombre en Dios, llamado gracia, alcanza su momento culminante y su objetivo insuperable en aquel que llamamos el Hombre-Dios en medio de la humanidad divinizada. A este Hombre-Dios busca, tal vez no refleja pero realmente, todo aquel que desea ver aparecer ahí, en la visibilidad de la historia. y de este modo *totalmente*, definitivamente confirmada, la última y fundamental experiencia del problema radical de su ser y de su estar consagrado-a-la-muerte, así como de su última aceptación por parte de Dios. Por esto para nosotros todo hombre fiel a su conciencia es un cristiano del adviento, un buscador *del* hombre, en el cual la propia pregunta (que nosotros *somos* y no sólo arbitrariamente planteamos) y la respuesta afirmativa de Dios, se tornaron definitivamente una misma cosa. Los cristianos tenemos la valentía de creer que la hemos encontrado en Jesús de Nazaret"<sup>2</sup>.

Es así entonces que los cristianos pretendemos que *Cristo* es un hecho histórico y complejo que *en su individualidad afecta universal y decisivamente a toda la humanidad y su historia.*

<sup>1</sup> El nivel en el que deliberadamente se sitúa el propósito de estas reflexiones es modesto: se circunscribe a un delineamiento posible de la problemática cristológica construido mediante la incorporación generosa, aunque selectiva, del aporte de determinados autores. Se excluye así, toda pretensión de originalidad. Si alguna tiene, habría que buscarla en el criterio de selección de los aportes incorporados y en el modo de estructurarlos. La utilidad de una labor semejante puede residir en el suministro de un eje posible desde dónde se puedan reflexionar coherentemente los problemas implicados en el hecho de Cristo.

<sup>2</sup> K. Rahner, *Síntesis de la fe cristiana para "no creyentes"*, *Selecciones de Teología*, 5 (1966), p. 223.

Prendemos también —y como raíz de lo anterior— que en *El* no verifica un entrecruzamiento de Dios y del hombre de naturaleza absolutamente original e irreductible. En síntesis: el cristianismo pretende que al verificarse en Cristo un entrecruzamiento único entre Dios y el hombre, todo el destino de la humanidad queda definitivamente decidido en el sentido de la salvación y de la gracia.

Un rasgo específico y concomitante de esta originalidad irreductible es que su universalidad se extiende en el tiempo y lo trasciende: el Jesús histórico se hace el Cristo de la fe: "Has creído porque me has visto. Dichosos los que aun no viendo creen" (Jn. 20,39). Si el cristiano pretende que en Cristo la humanidad ha sido afectada universalmente es porque cree que también hoy —y así hasta el final de los tiempos— Cristo sigue vivo no reduciendo su aporte a un mensaje que hubiera trascendido su persona histórica, sino habiéndose convertido en la fuente viva de la única vida<sup>3</sup>. Esto, al mismo tiempo que característica propia, plantea un problema decisivo y primario en el mismo umbral del hecho cristológico: el Cristo de la fe es la prueba de la consistencia trascendente del Jesús histórico o es más bien la confesión mítica de su inconsistencia? De este modo la relación entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe se hace problema hermenéutico y primordial.

Según lo dicho, es claro que todo el cristianismo (y su autoconciencia de sí o teología) no puede ser más que una explicitación y profundización del hecho de Cristo. Ahora agregamos que tal autoexplicitación del hecho cristológico se topa primariamente con un problema hermenéutico: el de establecer las correctas relaciones entre la historia y la fe a nivel mismo del origen del hecho de Cristo. Tal problema hermenéutico —que se suele denominar "el problema de Jesús"— no es en realidad más que una variante del núcleo problemático esencial que sigue presentando siempre el hecho de Cristo. Este núcleo problemático consiste en explicar coherentemente una superación de la historia por la fe

<sup>3</sup> Ch. Duquoc, *Cristología. El hombre Jesús*, Sígueme, Salamanca, 1969, tomo I, pp. 346-349.

que no signifique una abolición de la historia. Y equivalentemente, consiste en explicar de qué manera una individualidad pueda hacerse realmente universal sin dejar de ser individualidad; y de qué manera una humanidad concreta pueda ser personalmente habitada por el Verbo sin que se niegue su intrínseca estructura humana.

Tal núcleo problemático esencial al hecho de Cristo emerge en el origen mismo de este hecho, como aparecerá luego a lo largo de todos sus niveles de explicitación. En este caso, como dijimos, se trata de establecer las relaciones entre la historia y la fe, entre Jesús de Nazaret y el Cristo de la fe.

#### EL JESUS DE LA HISTORIA Y EL CRISTO DE LA FE

Un encuadre de la problemática cristológica incluida en este primer nivel de explicitación puede realizarse en dos pasos. En primer lugar delinear genéticamente la problematización que arrastra la búsqueda de un punto de vista adecuado para encarar el hecho cristológico en sus orígenes. En segundo término, esbozar los elementos fundamentales de una solución.

##### 1. El enfoque del hecho cristológico<sup>4</sup>:

La problemática teológica medieval frente al hecho de Cristo era objetiva: trataba de establecer las condiciones de la función reveladora y taumatúrgica de Jesús. La problemática moderna, en cambio, abandonando la antigua dogmática trata de averiguar la conciencia que Cristo tuvo de sí mismo.

Dentro de esta orientación, el siglo XIX trató de elaborar una biografía histórica de Jesús fundamentada en el presupuesto teórico de que debiéndose obtener un retrato puramente histórico de Cristo, la condición necesaria consistía en poner entre paréntesis el dogma de la encarnación. Se creía que solamente así se podría salvar el valor científico de tal estudio. El resultado concreto de la aplicación de semejante presupuesto teórico fue la obtención de un retrato histórico-sicológico de Cristo estruc-

<sup>4</sup> Para el desarrollo de este punto utilizamos ampliamente la exposición de Ch. Duquoc, op. cit., pp. 129-45.

turado sobre un esquema que se hizo clásico: al comienzo de su ministerio, Jesús hizo suyas las esperanzas nacionalistas y al mismo tiempo mesiánicas de su pueblo; luego con la experiencia, fue adoptando una visión escatológica y separándose del mesianismo nacional: creó entonces su propio mesianismo.

Paradójicamente el intento por establecer los presupuestos necesarios para una biografía científica de Jesús condujo al resultado contrario. Harnack, en 1873, concluye que "Vita Iesu scribi nequit", con lo cual venía a descubrirse que los evangelios no eran biografías.

Renunciándose entonces al retrato histórico de Jesús se intenta el psicológico. Se trataba en este nuevo nivel de estudiar la vida subjetiva de Jesús como una vida psicológica puramente humana. Esto, para que el criterio de investigación siguiera siendo "científico".

Si el siglo XIX descubrió que los evangelios no eran biografías de Cristo, el siglo XX en sus comienzos descubre que tampoco eran retratos psicológicos. En ellos sólo se llega a captar la fe de la Iglesia primitiva. Se trata de averiguar no tanto la conciencia que tuvo Cristo de sí mismo, sino el contenido primitivo de la fe eclesial.

Se plantea entonces un problema decisivo: cuál es el grado de extrapolación metafísico-religiosa que representa la fe eclesial respecto al hecho primitivo? Para la teología liberal del siglo pasado como para sus actuales continuadores tal extrapolación está representada por la doctrina de la encarnación del Hijo eterno.

Esta acusación de extrapolación —expresada por Bultmann mediante el dilema: "¿Jesús me salva porque es Hijo de Dios, o es Hijo de Dios porque me salva?"— suscita una cuestión previa a todo estudio de la realidad concreta de Jesús tal como se manifiesta en sus fuentes privilegiadas: qué relación hay entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe.

Toda esta problemática desemboca en dos consecuencias decisivas —que son a la vez dos descubrimientos o comprobaciones— y que llevan a replantear la cuestión desde una nueva forma de crítica. Las dos consecuencias son las siguientes: 1. Los evan-

gelios en su núcleo fundamental están firmemente arraigados en un sustrato histórico; 2. Los evangelios a pesar del elevado valor de su arraigo histórico no son historias sino ante todo elaboraciones teológicas. Son testimonios contruidos teológicamente sobre la personalidad y misión de Jesús. Y como testimonios están contruidos a partir de la fe post-pascual y marcados por ella.

Esta doble consecuencia muestra con nitidez que ninguna investigación puede separar al Cristo de la fe de la historia sin riesgo cierto de fracasar. Esta comprobación lleva a la nueva forma de crítica: la del lenguaje teológico de los evangelistas.

Realizar la crítica del lenguaje teológico de los evangelistas plantea el problema de una "reducción". En efecto: todo lenguaje se arraiga en un contexto cultural y es válido e inteligible para tal contexto. Se plantea entonces la necesidad de encontrar un criterio válido para tal reducción.

En la formulación de tales criterios de reducción se manifiesta de alguna manera la existencia de tres actitudes: la actitud mítica, la actitud racional, la actitud de fe.

Para la *actitud mítica*, el criterio de reducción está representado por ciertas ideas relevantes que poseen significación religiosa. Los acontecimientos históricos operan en cierta manera a modo de "racionalización" o fabulación para otorgar soporte a las ideas. Se rechaza así totalmente la historicidad del testimonio evangélico y se evacúa la originalidad del hecho Jesús. En este enfoque la reducción operada es ideológica.

Para la *actitud racional*, en cambio, que podría concretarse por ejemplo en el caso de Bultmann y su escuela, la norma de reducción es más bien "estructural". Bultmann postula un vínculo indestructible entre la fe y la historia en el caso de Jesús orientándose hacia una reducción antropológica: según él, la validez evangélica está verificada en cuanto me permite una autocomprensión de mi propia existencia con relación a Dios. En este enfoque el misterio de Jesús queda reducido al misterio de la relación siempre actual entre el hombre y Dios. El Evangelio tiende a convertirse en teodicea y la historia sin ser negada queda fuertemente debilitada en su significación.

La identificación realizada por Bultmann entre el Cristo de

la fe y el Jesús histórico no se lleva a cabo a partir del mismo Cristo sino a partir de una perspectiva más radical: la relación intemporal con Dios. Esta perspectiva deja en la sombra la figura histórica de Jesús y le quita a la encarnación su sentido "irreductible". Este rasgo muestra en realidad el núcleo común de la mentalidad mítica y de la mentalidad racional, ilustrada en este caso con Bultmann: la no aceptación de la hipótesis de que Dios haya intervenido realmente en la historia, o en otras palabras, la hipótesis de la encarnación.

Esta hipótesis precisamente es la que admite la *actitud de fe*. Para esta actitud la única reducción posible es la *reducción de fe en la historia*. Lo irreductible para el Nuevo Testamento es el hecho Cristo. La reducción antropológica en la medida en que conduce a subrayar la imposibilidad de un perfeccionamiento humanista, no puede ser más que una reflexión secundaria en relación con el hecho de Cristo. Esta es la condición de posibilidad de la encarnación, pero no el sentido históricamente incluido en el hecho de la encarnación.

No es posible ninguna "reducción" del misterio de Jesús como figura histórica. Esto el evangelio lo explicita especialmente de dos maneras. En primer lugar, *Jesús es el Hijo de Dios*. Esto significa que el perfeccionamiento siempre buscado y jamás alcanzado del ser humano se ha realizado concretamente en este hombre singular. Esta relación entre Jesús y Dios constituye la originalidad de Jesús. En segundo lugar, *Jesús es el hijo del hombre*. Esto significa no su condición de rebajamiento sino su función universal y trascendente que consiste en hacer a Dios humanamente visible. Además por ser hijo del hombre, Jesús es cualquier hombre. La idea de Jesús no es reductible a una antropología, es decir, una afirmación que podría hacerse intemporalmente de cualquier hombre. Esta idea se refiere al misterio singular de este hombre singular: sólo él es el "universal concreto":

En Jesús los dos proyectos fundamentales del ser humano: relación con un absoluto y orientación hacia un porvenir, se vinculan de una manera "singular", y este perfeccionamiento "singular" se convierte en la norma última. Jesús es de esta forma un fenómeno singular que en su misma singularidad nos brinda el

verdadero criterio de reducción, es decir, el punto de vista crítico respecto al lenguaje teológico con que nos fue expresado.

## 2. *Los elementos básicos de una solución*<sup>5</sup>:

Lo que se trata ahora de abarcar son las líneas concretas a seguir para realizar una reducción de fe en la historia del lenguaje teológico de los evangelistas. En este esfuerzo aparecen tres capítulos a tratar. Por una parte, señalar los pasos a recorrer desde el Cristo de la fe que aparece en los Evangelios, tal cual hoy lo poseemos, hasta el Jesús de la historia. Se trata de un "ordo inventionis". En segunda instancia, recorrer el camino inverso u "ordo productionis" estableciendo el orden probable de formación de los evangelios a través del cual el Jesús histórico se expresa como Cristo de la fe. Por último, explicitar la relación entre ambos.

En primer lugar, el *ordo inventionis*. Una constatación como la del "hecho sinóptico" o la "concordia discors" en cuanto al contenido, plan y expresión en los tres evangelios sinópticos ha llevado últimamente —y es uno de los méritos de la FGM— al convencimiento de la existencia de unidades preevangélicas como única manera de explicar tal fenómeno. En efecto, es relativamente fácil mediante el análisis literario descubrir tales unidades que debieron existir primero independientemente de la trama evangélica actual. A partir de ellas puede avanzarse aún mediante su clasificación: sentencias encuadradas, relatos milagrosos, relatos sobre Jesús y sumarios. Pero a su vez tales unidades exigen una explicación: a qué deben su existencia y cómo han llegado a formarse. Surge entonces la hipótesis de la comunidad primitiva, como centro genético de tales unidades en cuanto a su originario *sitz in leben*. Todo el Nuevo Testamento ayuda a detectar la estructura de tal comunidad primitiva, lo cual permite a su vez explicar su influencia en las unidades preevangélicas. Aguzando el análisis se percibe que tal comunidad se muestra como un cuerpo de testigos que se animan a salir fiadores de una verdad que supera cualquier experiencia humana por un don y misión

<sup>5</sup> Cfr. para lo que aquí decimos la obra de X. León Dufour, *Los evangelios y la historia de Jesús*, Estela, Barcelona, 1966.

peculiar del Espíritu. Tal comunidad de testigos no es una masa amorfa sino un grupo humano fuertemente organizado y jerarquizado a partir de los doce, dónde se verifica un depurado control en la fidelidad de la transmisión de los datos más originales experimentados por los testigos privilegiados (los doce y los discípulos). Tal estructura se actualiza en su actividad fundamental: la proclamación del kerygma, es decir, el anuncio alegre de la experiencia que tiene esta comunidad (o Iglesia), del Señor viviente. El contenido de tal proclamación consistía sustancialmente en una exposición histórica de la vida, muerte, resurrección y exaltación de Jesús (todo concebido como un único y gran acto de Dios) que mostraba que tales acontecimientos eran el cumplimiento de lo anunciado en el AT., y que interpelaba al arrepentimiento. Esta proclamación, que como actividad vertebral de la comunidad primitiva la actualiza, se verifica en un triple ambiente de vida: cultural, catequético y misional. Se da así una mutua influencia entre proclamación y medio dónde se realiza.

De aquí surgen tales unidades preevangélicas. Se comprueba así una cierta simultaneidad existencial entre la comunidad primitiva como *sitz in leben* y las unidades preevangélicas. Estas brotan de aquella al tiempo que representan —al menos en sus estadios más primigenios— su misma actualización.

Tras el “remontamiento” desde los evangelios actuales hasta su punto original, puede emprenderse el camino de descenso y establecer los pasos probables que se verificaron en el proceso de formación de los evangelios. Sería entonces el *ordo productionis*.

Tal *ordo productionis* nos lo podemos imaginar más o menos de la siguiente manera. En primer lugar, la comunidad pre-pascual (doce y muchos discípulos) viviendo alrededor de Jesús, recoge sus hechos y dichos y recibe sobre todo su misión (es enviada por Jesús). En segundo lugar, viene el momento de la Muerte-Resurrección de Jesús y la inmediata venida del Espíritu Santo, que comunica sentido salvífico total a la historia de Jesús, lo cual se hace posible solamente al afirmarse en la historia pre-pascual. Los discípulos, al conjugar ambas etapas por obra del Espíritu, se convierten en testigos. En tercer lugar, aparece la predicación del kerygma por estos testigos, recién ungidos definitivamente,

que constituyen y expanden la comunidad pascual. En cuarto lugar podemos señalar la diferenciación ambiental de esta predicación que crea tradiciones orales y se fija en unidades literarias preevangélicas. Por último viene el trabajo de los evangelistas que estructuran estas diversas unidades según visión propia (punto de vista personal).

Se llega así al tercer elemento de una solución. En este proceso de ida (*ordo inventionis*) y vuelta (*ordo productionis*) se plantea la *pregunta acerca de la probable historicidad del mismo*. En efecto, en cualquiera de los “ordo” se hace evidente la diferencia existente entre el punto de partida y el de llegada y se hace evidente la existencia entre uno y otro, de un proceso de transformación. En un extremo está el Jesús histórico. En el otro el Cristo de la fe. Se trata de establecer si el Cristo de la fe marca una plenificación, dentro de una básica continuidad, con el Jesús histórico, o si, por el contrario, significa una extrapolación que rompe con toda posible continuidad.

Jesús es un hecho y un misterio. Consecuentemente exige crítica y fe. Creemos que el Cristo de la fe representa la captación y formulación última de la realidad del Jesús histórico. Y que en este sentido, por tanto, no existe extrapolación sino, por el contrario, inteligibilidad última y definitiva. La comunidad primitiva post-pascual no creó una realidad inexistente sino que entregada fundamentalmente al quehacer de recordar, captó en esos recuerdos, por obra del Espíritu, su última significatividad, la que precisamente le otorgaba la definitiva historicidad. De este modo, esta comunidad no creadora sino “recordadora-en-la-fe” fue la que por primera vez operó la *reducción de fe en la historia* de la que hablamos más arriba. Los evangelios son la formulación final de esta reducción. Y a su vez, los hombres y creyentes de hoy son invitados a realizar esta misma operación frente a los evangelios ya que éstos, para los hombres posteriores a Jesús, se han convertido en contenido mismo del hecho Jesús.

El Jesús histórico para la comunidad primitiva y los evangelios para el hombre de hoy pretenden la verificación histórica y real de una hipótesis: la de que Dios haya irrumpido personal y realmente en la historia humana. Es la hipótesis de la encar-

nación. Ante esta pretensión el historiador puede —con un método adecuado— reconocer una estructura ambigua con probabilidad de ser respuesta divina a los problemas de la existencia. El creyente, por su parte, puede reconocer que esta probabilidad es real y sentir su interpelación.

Con este último párrafo enlazamos con la conclusión del apartado anterior. Todo vuelve a rondar sobre la hipótesis de la encarnación y —aceptada su realidad— sobre la búsqueda de una explicación coherente y adecuada de su interna consistencia. En ello nos detendremos a continuación.

#### EL PROBLEMA DE LA ENCARNACION <sup>6</sup>

Sustancialmente, el problema fundamental de toda cristología —y de todo el cristianismo— radica en comprender *cómo Dios puede coexistir con el hombre en una misma persona* sin que esa coexistencia comprometa su divinidad ni su humanidad. De hecho las herejías cristológicas no han sido sino intentos de evitar el misterio por negación de uno de sus aspectos o por deficiente explicación de su modo de unión.

Siempre, sin embargo, la Iglesia se ha empeñado en afirmar y sostener la realidad íntegra de ambos aspectos y su armónica coexistencia. Esto, en último término, significa defender que en Jesús Dios ha tomado un rostro humano y hace ver que en definitiva el problema consiste en concebir cómo la realidad humana pueda expresar a Dios. En otros términos: qué sentido puede tener el verbo “ser” cuando se afirma que un hombre *es* Dios.

En este sentido hay que comenzar diciendo que lo propio de la persona humana no consiste en ser un “jardín cerrado” sino un misterio de apertura y de ek-stasis, de salida de sí mismo. El hombre supera infinitamente al hombre. Esto, en otros términos, significa que lo propio de la persona humana no es tanto un misterio de subsistencia o de posesión delimitada de sí sino de trascendencia. Trascendencia de sí hacia la totalidad de la existencia. Y esta salida de sí no es para el hombre algo accidental sino

<sup>6</sup> En el desarrollo de este punto seguimos a A. Klappenbach. *Notas sobre la Encarnación, Facultad de Teología, San Miguel, 1969, ad instar* manuscrito.

aquello a lo que constitutivamente tiende. Esto postula para el concepto de naturaleza cuando es aplicado al hombre un sentido radicalmente original con relación a la naturaleza predicada de los restantes seres mundanos. Queda así definida la ultimidad de la realidad humana como misterio de libertad que saliendo infinitamente de sí tiende a la totalidad de la Existencia. Si admitimos por otra parte que este impulso humano, ininterrumpidamente reiniciado, tiende atemáticamente a Dios, la realidad humana más íntima puede ser definida como un diálogo permanentemente intentado con la divinidad.

Decimos intentado, porque la libertad creada del hombre, en su ek-stasis o salida infinita de sí reincide inevitablemente en sí y se hipostasía en sí misma.

En este contexto podemos preguntarnos qué ocurriría en el caso de que una libertad humana consiguiera trascenderse a sí misma sin reincidir en sí misma. En tal caso tendríamos que no dejaría de ser humana porque realizaría perfectamente lo más íntimo y propio del hombre. Pero en segundo lugar tendríamos que afirmar que tal libertad conseguiría un máximo de unidad con el término al que tiende hasta el punto de poderse hablar de un sólo ser. En efecto, en la criatura espiritual, unidad y distinción no están en relación inversa como en el caso de las restantes criaturas intramundanas. Por el contrario, a mayor unidad corresponde mayor diversidad. Este es precisamente el misterio de la libertad y del amor donde “dos pueden ser uno” en un máximo de unidad y en un máximo de diversidad.

Esto, de hecho, es lo que ha ocurrido en Cristo, que se nos manifiesta así como el caso tope privilegiado de nuestra experiencia de libertad en el amor. Nuestra experiencia humana nos ofrece el punto de partida aunque no el de llegada. Cristo se manifiesta de este modo no como un fenómeno explicable pero sí como una realidad coherente con nuestra propia realidad de hombres. La afirmación calcedoniana de “dos naturalezas y una persona” se nos muestra así no como una afirmación numérica sino ontológica que pretende señalar nos la continuidad de la realidad de Cristo con nuestra propia realidad.

Según lo dicho, Cristo se nos aparece como la perfecta liber-

tad y su vida pudo ser definida como la vida del hombre que vive su entrega perfecta al Padre. Cristo es el hombre a quien su último trasfondo se le ha hecho accesible y que por lo mismo puede ser "cualquier hombre". Goza así de lo propio de Dios que es ser trascendientemente inmanente a toda creatura.

Esta manera de concebir las cosas muestra cómo si la dificultad última en aceptar la verificación histórica de la hipótesis de la encarnación es el racionalismo, éste a su vez se explica por una deficiente concepción antropológica. Una correcta concepción del hombre no se opone al hecho de la encarnación, sino que lo integra como su caso límite privilegiado y tope de plenitud.

Tras lo dicho cabe dar un nuevo paso en la explicación del hecho cristológico. Habíamos dicho que la esencia de Jesús consiste en su entrega total al Padre. Pero la libertad no se da fuera de la acción sino en la acción misma, la cual no sólo manifiesta el ser del hombre sino que es su mismo ser. De esta manera, los misterios de la vida de Cristo, fundamentalmente su muerte-resurrección, no son únicamente signos indicadores de su divinidad, pruebas o ilustraciones de lo que ya sabemos de su esencia, sino que de alguna manera "constituyen" su divinidad, al realizarse en ellos esa entrega total al Padre. Cristo es la visibilización humana de Dios y visibilización progresiva. Debemos, por tanto, examinar a continuación estos dos aspectos: en primer lugar, Cristo como visibilización definitiva e insuperable de Dios. Es lo mismo que hablar de Cristo como sacramento original. Pero tal visibilización o sacramentalidad es progresiva: gradualmente Jesús es "constituído Hijo de Dios con poder" (Rom. 1, 4) en su humanidad o gradualmente se va mostrando sacramento irrevocable. Este es el segundo aspecto.

#### CRISTO, SACRAMENTO DE DIOS Y OPUS OPERATUM DE DIOS

Como dice el comienzo de la epístola a los Hebreos, Dios nos habló de muchos modos hasta que últimamente nos habló por medio de su mismo Hijo. Esta formulación es una de las posibles del hecho histórico de la encarnación. Significa, en otra terminología, que la gracia se hace historia, es decir, que Dios irrumpe en la historia y su presencia trascendente se inmanen-

tiza de algún modo misterioso hasta el punto de hacerse experimentable y poder ser testimoniada.

La epístola a los Hebreos, en su formulación, hacía notar claramente que lo importante era que habían acabado los intermediarios entre Dios y los hombres porque ahora Dios mismo se había hecho hombre. En otras palabras: que esta última comunicación divina, por ser de sí mismo, resultaba, respecto a las anteriores, absolutamente definitiva por lo irrevocable e insuperable.

Tenemos, entonces, que en Cristo Dios se entrega a sí mismo de un modo radicalmente original y absoluto: se entrega personalmente en la persona del Hijo. Pero surge aquí un nuevo aspecto a considerar: se entrega al hombre, es decir a un ser histórico y concreto, un ser cuya consistencia reside en una estructura visible. Esto viene a significar que la *verdadera entrega personal de Dios consiste en su misma visibilización*, en este caso, en su hacerse carne u hombre. Esto se verifica en Cristo y por eso llamamos a Cristo sacramento. Porque sacramento significa don divino de salvación —en este caso autoentrega personal de Dios mismo— en y por una forma exteriormente perceptible, constatable, que concretiza ese don: un don salvífico en visibilidad histórica<sup>7</sup>.

Lo dicho muestra claramente la no arbitrariedad de la relación "presencia divina y visibilidad histórica". La concretización histórica es el fruto mismo de la pujanza de la gracia, es decir, de Dios mismo... que llega a hacerse hombre<sup>8</sup>. Y por tanto, inversamente, el signo históricamente visible —la humanidad de Cristo—, es la garantía irrevocable de la oferta de gracia, en este caso, de la autooferta misma de Dios al hombre.

En Cristo la gracia, o Dios mismo, queda ya permanentemente en el mundo y lo está con tangibilidad histórica. Ahora entonces puede indicarse en el mundo mismo una realidad visible históricamente captable y decir: porque esto existe está Dios

<sup>7</sup> E. Schillebeeckx, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, Dinor, San Sebastián, 1965, pp. 23-24.

<sup>8</sup> K. Rahner, *La Iglesia y los Sacramentos*, Barcelona, Herder, 1964, p. 42.

reconciliado con el mundo; en ella tiene su signo espacial y temporal (la gracia de Dios) que lleva consigo eso mismo que indica. Cristo, en su existencia histórica, es a un tiempo la cosa y su signo, sacramentum et res sacramenti de la gracia redentora de Dios. Y en este sentido, al tiempo que sacramento primigenio, Cristo es el opus operatum de Dios en la historia<sup>9</sup>.

*Cristo, sacramento de Dios.* Pero decir esto, tal como lo acabamos de explicar, implica la afirmación de que *en él se ha verificado de un modo decisivo y definitivo el entre-cruce de Dios y el hombre.* Veamos esto.

La finalidad concretamente asignada por Dios a la encarnación del Hijo es la divinización del hombre a modo de redención. Esto implica que la plenitud de gracia que el hombre Jesús posee, esencialmente en virtud de su divinidad, es objeto querido concretamente por Dios redentor como fuente de gracia para los demás hombres, quiénes en su totalidad deben recibir de él. *El amor humano de Cristo hacia los hombres es, pues, la manifestación comunicadora del amor divino hacia los hombres.*

Pero junto a este movimiento de arriba hacia abajo, que procede del amor de Dios por nosotros a través del corazón humano de Jesús, hay en el hombre Jesús un movimiento de abajo hacia arriba que parte del corazón humano de Jesús, el Hijo, hacia el Padre.

La *línea descendente* en los actos humanos de la vida de Jesús afecta a su *valor santificador* respecto de los demás hombres (divinización a modo de redención). Estos actos son, bajo la forma de un amor humano, el amor misericordioso y santificador del mismo Dios. La *línea ascendente* indica su *valor de culto*; estos actos son una verdadera adoración y un reconocimiento de la existencia de Dios en cuanto Dios: son religión, culto, oración; en una palabra: son el amor hacia Dios del hombre Jesús. De este modo Jesús no es sólo la revelación salvífica de Dios. Es igualmente el adorador supremo del Padre, la realización suprema y perfecta de todo hombre. Pero lo importante es que Jesús es la revelación perfecta de Dios a través de su

<sup>9</sup> K. Rahner, op. cit., p. 16.

autorrealización perfecta de hombre. Es llegando a ser el hombre perfecto —como ningún hombre podía llegar a serlo— que Jesús se convierte en el perfecto revelador de Dios y nos salva. Este es el misterio de Jesús, que abarca su doble dinamismo descendente y ascendente, y que podemos denominar *el misterio del culto santificador*<sup>10</sup>.

En su dinamismo descendente, el amor divino de Jesús por los hombres concretiza la forma última y definitivamente perfecta de la *Alianza*. En su dinamismo ascendente, por su parte, la entrega perfecta del hombre Jesús a Dios modela la forma definitiva del *Reino de Dios*.

Por ser *sacramento de Dios y misterio de culto santificador* es que Jesús termina siendo el *triunfo escatológico de la misericordia de Dios*.

Si consideramos que la humanidad de Jesús es representativa de todos nosotros resulta claro que el movimiento de abajo hacia arriba es un movimiento que parte de toda la humanidad y llega hasta el Padre a través de la humanidad representativa de Jesús. Jesús no es solamente la concretización divina de amor al hombre, es asimismo la realización prototípica, suprema y perfecta de la respuesta humana de amor a esta oferta divina, “en nuestro lugar” y “en nombre de todos nosotros” como lo repite la Escritura<sup>11</sup>.

Con esta realidad verificada en Cristo se ha decidido ya definitivamente sobre el destino del mundo y de la historia humana en su totalidad y se ha hecho en el sentido de la misericordia de Dios. Antes de Cristo estaba todavía indeciso el diálogo de Dios y de la humanidad en el diálogo de la salud o de la ruina. Ahora en cambio en la palabra de Dios se ha pronunciado la última palabra sobre la historia tangible de la humanidad, bajo la forma de palabra de gracia y de reconciliación y vida eterna que es Cristo<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> E. Schillebeeckx, op. cit., pp. 25-29.

<sup>11</sup> E. Schillebeeckx, op. cit., p. 41.

<sup>12</sup> K. Rahner, op. cit., pp. 15-16.

LA GRADUAL CONSTITUCION DEL  
HOMBRE JESUS EN HIJO DE DIOS

Anteriormente habíamos dicho que lo esencial de Jesús consistió en su entrega total al Padre. Al ser una libertad que fue capaz de trascenderse perfectamente a sí misma sin ningún tipo de reincidencia arribó a la máxima unidad con Dios con un máximo de distinción. Fue el hombre perfecto porque fue Dios perfecto.

Pero podríamos decir que esta libertad se fue constituyendo tal en la misma acción y gradualmente. Actuándose a sí misma a partir y en las mismas circunstancias de la vida alcanzó tal plenitud. En tal caso el hombre Jesús se fue gradualmente constituyendo Hijo de Dios en el ejercicio de su libertad. Pero esto debe ser correctamente entendido. Tal constitución de Hijo no se refiere a la *calidad metafísica sino al haber alcanzado la condición humana que convenía a un Hijo de Dios*. Es decir, que la transcripción de su calidad divina personal a nivel de su humanidad se fue realizando progresivamente en lo que atañe a la manifestación y poderío, en la misma vivencia de los misterios de su vida, desde la encarnación hasta pentecostés. El punto final de este proceso marca el punto de la salvación y divinización de la humanidad. Tal proceso, asimismo, se explica por venir Jesús a salvar nuestra carne humana que era carne de pecado. Hacerse hombre, antropológicamente hablando y en el estado existencial concreto de la humanidad, significa tomar una carne de pecado.

Lo dicho nos lleva a hablar de la misión de Jesús, de qué vino a hacer Jesús. Como síntesis de lo hecho por Jesús, Pablo dice en algún momento que "Dios nos ha reconciliado con El en Cristo". La finalidad concretamente asignada por Dios al Hijo fue la divinización del hombre a modo de redención. Es decir, salvar al hombre, partiendo del pecado, hasta llegar a la comunión personal de gracia y de amor con Dios. Esto es lo que Jesús repite sin cesar a lo largo de su vida develando el modo de lograrlo de modo progresivo.

En lo que acabamos de decir conviene subrayar dos aspectos: en primer lugar, que la misión de Jesús fue reconciliarnos con

Dios divinizándonos; en segundo lugar, que esta reconciliación divinizadora fue a modo de redención, es decir salvándonos o liberándonos del pecado.

Esta doble observación nos permite desarrollar dos aspectos fundamentales, partiendo siempre del objetivo (o meta o misión) de la vida de Jesús.

Lo primero consiste en decir que hablar de reconciliación es hablar de mediación. Jesús es esencialmente mediador y mediador único (1 Tim. 2,5). Pero lo importante es que su mediación entre Dios y el hombre no es algo meramente extrínseco, sino que reposa en su mismo ser. Jesús no es mediador por la misión recibida, sino que ésta brota de su mismo ser (o identidad) cuya modalidad última reside en ser en sí mismo mediador. Jesús, en su realidad última es el entrecruce entre Dios y el hombre. Como lo señala Schillebeeckx, los Padres se complacen continuamente, y Tomás coincide con ellos en afirmar que no sólo fuimos salvados por Jesús (por su misión), sino *en* Jesús. La misión de Jesús reposa en su ser. Onticamente Jesús *es* mediador y por eso podrá realizar perfectamente el *quehacer* de mediador.

Si con lo dicho dejamos establecida la continuidad perfecta entre la misión (o función) de Jesús y su ser (o identidad), esto mismo nos referencia a la dupla encarnación-redención, con lo cual salimos a la segunda observación: la que brota de la afirmación que la reconciliación o mediación de Jesús fue realizada a modo de redención.

En este respecto podría plantearse un falso problema: si Jesús en su mismo ser es ya mediador y reconciliador, su encarnación debería ser ya redentora, convirtiéndose de este modo su muerte y resurrección en algo extrínseco o algo añadido con no suficiente coherencia. Inversamente podría decirse que si la reconciliación o mediación definitiva se verifica en la muerte-resurrección, la encarnación corre el riesgo de quedar reducida a mera condición. El problema podría agudizarse al tenerse en cuenta que las ópticas de Juan y Pablo se complacen en afirmar una al punto de vista de la encarnación y la otra el del misterio pascual, respectivamente. La falsa disyuntiva se supera si tene-

mos en cuenta que la carne o humanidad asumida por el Hijo de Dios es carne de pecado.

En esta última perspectiva —que deberemos explicar más detalladamente— cabe más bien afirmar que toda la vida de Jesús debe ser concebida como un único acto salvífico de Dios que partiendo de la encarnación culmina en ascensión y pentecostés. La encarnación aparece así como redentora, y la muerte-resurrección, por su parte, como la condensación final y decisiva de toda la vida humana de Jesús (o de la encarnación, que consistió en tomar-carne-de pecado).

La encarnación, como dice Rahner<sup>13</sup>, no es sólo la constitución de un sujeto que si más tarde Dios lo quiere podrá interceder por la humanidad pecadora. Lo cierto es que en la encarnación abrazó Dios al mundo radical y definitivamente en su misericordia. Con la encarnación queda ya toda la redención formalmente predefinida, si bien todavía debe llevarse a cabo mediante el sufrimiento de la muerte porque el Logos asumió la carne del pecado, es decir, la carne destinada a la muerte, y una vida humana ha de ser realizada en forma auténticamente personal (no sólo una “naturaleza” que se mantiene estáticamente, sin historia).

Quedan así ligados con coherencia cuatro conceptos fundamentales: misión, identidad, encarnación, redención. Jesús nos reconcilia con Dios en su mismo ser: su misión brota de su identidad. Pero siendo nuestra carne, carne de pecado, su propio ser debe ser ofrecido a la muerte. Su encarnación lo encamina hacia la pascua. Y la pascua es la asunción definitiva de nuestra carne.

Puede comprobarse en todo esto *un sentido del movimiento* en toda la misión y la vida de Jesús. Realidad dinámica que él mismo sintetizó al afirmar, cuando todo ya estaba por consumarse: “Yo he salido del Padre y he venido a este mundo; de nuevo dejo el mundo y vuelvo junto al Padre” (Jn. 16,28). Si la formulación anterior (“Dios nos ha reconciliado con Él en Cristo”) era síntesis de la misión consumada de Jesús, esta otra formulación subraya el carácter dinámico y progresivo del quehacer

<sup>13</sup> K. Rahner, op. cit., pp. 14-15.

terrenal y mundano del Hijo de Dios. A continuación examinaremos este trayecto de la vida salvífica de Jesús.

Dijimos anteriormente que toda la vida de Jesús estaba penetrada por un doble dinamismo ascendente-descendente (que constituía el misterio de Cristo o misterio del culto santificador): mientras Jesús es el Siervo de Yavé sigue siendo el Hijo de Dios; y cuando ya glorificado Cristo distribuye el tesoro de su gracia sigue siendo un hombre que adora al Padre y debe recibir todo del Padre. Sin embargo, podemos observar una evolución en el transcurso soteriológico del Misterio de Cristo a través de la historia: por la encarnación el Hijo de Dios es ya fundamentalmente Cristo. Por otra parte, fue constituido primeramente como Cristo a causa de su actitud religiosa en su resurrección. Debemos por tanto examinar esta evolución hacia la redención plena<sup>14</sup>.

En el misterio redentor de Jesús que va desde su encarnación hasta su constitución como Kyrios podemos distinguir cuatro momentos sucesivos principales.

El *primero* de estos momentos es la *iniciativa del Padre por el Hijo en el Espíritu Santo*. Es el plano fundamental trinitario, intradivino, que aparece como cubierto por la economía temporal soteriológica. Este primer aspecto —como se verá más adelante— es absolutamente decisivo: el misterio trinitario en Cristo Señor guarda prioridad absoluta sobre la redención cristológica por el hombre Jesús. El misterio redentor de Cristo es la transposición encarnatoria del misterio trinitario.

El *segundo momento* es la *respuesta humana de la vida de Cristo a la iniciativa de misión del Padre*: “Se hizo obediente hasta la muerte” (Fil. 2,8). Juan repite que durante la vida terrestre de Jesús “no había todavía Espíritu, porque Cristo no había sido todavía glorificado”. Cristo sólo nos puede enviar el Espíritu de parte del Padre. Pero bajo cierto aspecto, por más que el Cristo terrestre estuviera íntimamente unido al Padre no está sin embargo con el Padre. Padece cierta “ausencia” o “ale-

<sup>14</sup> En lo que resta de nuestra exposición resumimos el enfoque de E. Schillebeeckx, op. cit., pp. 29-48.

juniento" del Padre por haber tomado carne humana que es carne de pecado: "Todos han pecado y están privados de la gloria de Dios" (Rom. 3,23); es decir, no poseen el Espíritu de Dios. En el caso de Cristo, esto significa que en su manifestación humana esta "gloria de Dios" está ausente. Jesús "ha partido del Padre" y "partir del Padre" es en la vida familiar judía un término que significa una misión confiada al hijo por el padre de familia. En el caso de Jesús esta misión es la encarnación redentora: así la partida desde el Padre supone la entrada en la humanidad pecadora. Jesús, a la vez que es el Hijo, es todos nosotros. Y nosotros somos pecadores. En este sentido, "partir del Padre" significa entre los judíos la ruptura con la familia (cfr. por ejemplo el caso del hijo pródigo). En esta segunda acepción, la partida del Hijo *del seno* del Padre y su entrada *en* el mundo pecador, extraño a Dios, constituyen para Jesús la misión de testimoniar ante esta Humanidad "extraña a Dios" la *dependencia* de la misma respecto del Padre, cumpliendo con este deber hasta el fin.

Esto nos revela horizontes divinos, trinitarios. En el seno de la Trinidad, el Hijo es puro don de Sí mismo al Padre. En Dios, este don de Sí mismo no implica un abandono de Sí, un despojamiento. Pero en el plano de la Encarnación este don de Sí mismo al Padre se hace abandono, o sea sacrificio de la vida. Sólo una criatura puede sacrificar, porque ser criatura significa ser dependiente. Al llegar hasta el sacrificio de su vida, Cristo logra totalmente en su humanidad —representante de la nuestra— lo que es en el seno mismo de la Trinidad: "*del Padre*". Cristo realiza en cuanto hombre su filiación divina en esta forma de vida humana: humillación dependiente hasta la muerte.

Aparece entonces el *tercer momento, la respuesta divina a la humillación obediente de la vida de Jesús*: "Por esto Dios lo ha glorificado" (Fil. 2,9-11) y "lo ha constituido como Kyrios" (Hech. 2,36). La aceptación divina de un sacrificio entra dentro de la esencia misma de la inmolación sacrificial de la vida: un sacrificio llega a ser realmente tal al ser aceptado por Dios. La aceptación del sacrificio prototípico de Jesús es precisamente la resurrección. Esta es la respuesta del Padre al sacrificio de la

Cruz en cuanto mesiánico (por tanto como al sacrificio de toda la humanidad).

De esta manera, arribamos al *cuarto momento: la misión del Espíritu por el Kyrios glorificado o Señor, sobre el mundo de la humanidad*. Cristo se ha convertido en el emisor del Espíritu de santificación. Antes habíamos dicho que Cristo en el seno de la Trinidad en cuanto Hijo era esencialmente *del Padre*. Pero la segunda persona de la Trinidad no es solo el Hijo del Padre: en cuanto Hijo, en unión con el Padre es también *principio del Espíritu Santo*. En el seno trinitario, el Padre y el Hijo son pura donación, y donación mutua de tal manera estática que en el seno de la trinidad una, trasciende las personalidades y se convierte, en donación recíproca, en la fuente de vida del Espíritu Santo. La tercera persona es por tanto concebible sólo partiendo del amor recíproco del Padre y del Hijo.

Siendo el mismo Hijo —en el interior de la Trinidad— *en* su plena pertenencia total al Padre el principio vital del Espíritu Santo, no podrá comunicarnos al Espíritu en el plano de la encarnación, por tanto en cuanto hombre, sino cuando esa Filiación se haya realizado plenamente en su humanidad por tal donación al Padre y haya sido aceptada por éste. Por su vida y muerte Cristo en cuanto hombre se entrega totalmente al Padre, se hace donación perfecta al Padre. Por la resurrección, el Padre acepta tal donación y Jesús en su humanidad llega a ser lo que es en el seno de la Trinidad: *del Padre*. Y entonces se convierte en su misma humanidad en coprincipio del Espíritu Santo. Jesús como Kyrios, es decir, el hombre Jesús constituido en poder, es emisor del Espíritu hasta en su humanidad. Sólo así, entonces, se explica la necesidad de que Jesús "vuelva" al Padre como condición para que el Espíritu venga sobre nosotros.