
CONSEJO DE REDACCIÓN

P. Dr. Alberto Espezel, Lic. Luis Baliña, Arq. Alberto Bellucci, Lic. Ludovico Videla, Prof. Rafael Sassot, Prof. Rebeca Obligado, Prof. Carlos Hoevel, Prof. Lucía Piossek Prebisch (Tucumán), Dr. Jorge Saltor (Tucumán), Prof. Julia Alessi de Nicolini (Tucumán), Prof. Cristina Corti Maderna, P. Lucio Florio (La Plata), Francisco Bastitta, Dr. M. France Begué, P. Dr. Jorge Scampini o.p., Prof. Clara Gorostiaga

COMITÉ DE REDACCIÓN

Prof. Carola Blaquier, Mons. Juan Carlos Maccarone, Mons. Eugenio Guasta, Mons. Dr. José Rovai (Córdoba), P. Dr. Miguel Barriola (Córdoba), Prof. Dr. Raúl Valdez, Carlos J. Guyot, P. Dr. C. Schickendantz (Córdoba), Dr. Florian Pitschl (Brixen)

*Director y editor responsable: P. Dr. Lucio Florio
Secretaria de redacción: Prof. Cristina Corti Maderna*

COMMUNIO

	3	¿Para qué la cultura?
<i>Oscar Caeiro</i>	7	Los caminos de la literatura
<i>María Laura Dippolito</i>	19	La narración oral como creadora de sentido
<i>María Gabriela Rebok</i>	25	La cultura contemporánea: entre la multiculturalidad fáctica y el desafío ético de una tarea intercultural
<i>Mons. Eugenio Guasta</i>	39	Carmen Gándara 1900-2000
<i>Francisco Díez Fischer</i>	45	La cultura entre el ocaso y la aurora
<i>Tony Anatrella</i>	51	Malestar en la paternidad y en la valorización maternal
<i>Card. Joseph Ratzinger</i>	75	La fe en el contexto de la filosofía de hoy
<i>Alberto Espezel</i>	83	Cristologías actuales

Cristologías Actuales

*Alberto Espezel**

De un modo sintético, y sin ningún ánimo exhaustivo, en las siguientes páginas aspiramos a presentar sucintamente las líneas maestras de algunas cristologías contemporáneas, a modo de instantáneas, que ayuden a ver aspectos de la figura de Jesucristo que han recibido una luz peculiar en la reflexión contemporánea, respondiendo siempre a inquietudes e interrogantes que cada generación plantea a la reflexión creyente. Cada generación, en efecto, y como lo recuerda siempre don Olegario González, ha de dar razón de la esperanza en el Señor a sus contemporáneos, en la trama de preguntas, dificultades y perplejidades en que cada tiempo se encuentra para dar su propio asentimiento a la fe proclamada en su Señor.

En forma arbitraria, dividiremos la exposición en Cristologías del Reino, de la Cruz, de la Resurrección, soteriológicas y filosóficas. Dentro de las cristologías del Reino incluimos exégetas de nota que dialogan con la teología dogmática.

Cristologías del Reino

Jacques Guillet: cristología de la figura de Jesús

Jacques Guillet, muerto a fines del año dos mil uno, fue un notable teólogo bíblico, especialista en el Nuevo Testamento, quien tuvo más de cuarenta años a su cargo las recensiones de libros sobre el nuevo Testamento en las *Recherches de Sciences Religieuses*, de París, y escribió varias obras y contribuciones a diccionarios.

Guillet focaliza su mirada sobre la figura de Jesús. Explícitamente se siente deudor del ejemplo dado por Romano Guardini, en su vuelta al Jesús

* Sacerdote, San Isidro, profesor en varios institutos, miembro del Consejo de Redacción de la revista.

terreno de los evangelios. Para Guillet se trata de ver la figura de Jesús en acción. Y dejar que el texto hable. Hay en él una atención al fluir de la narración sobre Jesús. Y revela un interés en una teología narrativa sobre Jesús, perfectamente al tanto de la discusión exegética contemporánea.

Guillet intenta descubrir al Jesús misericordioso, en sus acciones que hablan. Ver así a Jesús y los pecadores, a Jesús y la pecadora. Hay en Guillet una mirada casi sacramental sobre las acciones de Jesús

Profundiza también, naturalmente, en el diálogo entre Jesús y el Padre, el *Abbá*, aquella relación constituyente de Jesús, que es su pro-existencia trinitaria, fundamento de su pro-existencia hacia los hombres. A su vez, Guillet es muy atento a la realidad del tiempo en la vida de Jesús: su conciencia humano-divina, la tematización progresiva e inmemorial de su filiación divina y su disposición frente a la providencia del Padre.

El método de Guillet consiste en una teología bíblica al tanto de la discusión contemporánea (con sus obsesiones por el Jesús histórico tanto en el pro como en el contra de su accesibilidad), pero con un acento objetivo en la figura mediada por el texto neotestamentario.

Rudolf Schnackenburg: el espejo joánico de la figura de Jesús

Seguramente Schnackenburg es uno de los grandes exégetas de la segunda mitad del siglo concluido. A mediados de los noventa publica una suma de su trabajo titulado muy felizmente *La persona de Jesucristo en el espejo de los cuatro evangelios* (Herder, Barcelona, 1999).

Como cuarto evangelista considerado en su libro, y antes del capítulo sintético conclusivo, el autor nos traza el retrato joánico de Jesús. Sabemos que ha escrito (junto a Raymond Brown) uno de los comentarios más exhaustivos sobre la obra joánica.

Sintetiza allí con maestría y sabiduría los enunciados particulares de la cristología de Juan. En primer lugar Jesús es el *Enviado* que viene del Padre (Jn. 5,37) (Schnackenburg, 1999, 277) y que ha salido de Dios (Jn. 8,42) porque el Padre nos lo ha entregado para salvar al mundo (Jn 3,16). En segundo lugar, el Hijo se encuentra unido con su Padre ("El Padre y yo somos uno" Jn. 10,30) (Schnackenburg, 1999, 283). Ambos se aman, se conocen, están presentes el uno en el otro (en una mutua inmanencia: Jn. 10,38) y al mismo tiempo se distinguen el uno del otro. De modo que el Padre está presente en las obras de Jesús y en sus palabras: Jesús habla las palabras de Dios (Jn. 12,49.50). El Padre es mayor que el hijo (Jn. 14,28), porque lo envía y éste le obedece.

Jesús es el Hijo del hombre que bajó del cielo y asciende de nuevo: su elevación es salvífica, como la serpiente en el desierto (Jn. 12,32) (Schnackenburg, 1999,288). El Hijo del hombre es mediador de vida, pan de vida (Jn. 6,35) y fuente de agua viva (Jn. 7,37). A su vez, Jesús es el profeta escatológico de Dt. 18,15, el Moisés nuevo (PJC301).

Jesús es el cordero de Dios (Jn. 1,29) (Schnackenburg, 1999,301). Emparentado con el cordero pascual de 1 Co. 5,7, y con Gen 22 (Abraham-Isaac, donde el Padre entrega a si Hijo) y quizás al Siervo, pero no directa o inmediatamente relacionado con la expiación de los pecados.

El núcleo más profundo de la cristología joánica se encuentra en la realidad de Jesús como Logos preexistente y encarnado: "...y el Logos se hizo carne y habitó entre nosotros" (Jn. 1,14) (Schnackenburg, 1999, 315). El Logos joánico tiene sus raíces en la teología veterotestamentaria de la Palabra y la Sabiduría creadoras (Sap. 8,6;9,9; 7,12). Su envío, salida y misión desde el Padre, sus palabras y obras que reflejan al Padre, su ofrecimiento como pan de vida bajado del cielo, todo ello se funda en su existencia pre-existente junto al Padre.

González de Cardedal: cristología de la acción de Jesús

Elegimos contemplar la *acción* de Jesús en la última obra de don Olegario, la que a pesar de su pretensión de ser un manual es en realidad un tratado acabado de cristología.

Ya el título de su primera parte –la acción– nos recuerda al tomo correspondiente de la Teodramática de Baltasar, y nos muestra la recepción teológica e integración, que González de Cardedal realiza, con su lirismo habitual y su amor a la filosofía, de la perspectiva dramática para comprender el misterio de la Vida, Muerte y Resurrección de Jesús.

En el anuncio del Reino que Jesús realiza, Dios se muestra como Padre, que ha identificado a los hombres como hijos y los ha invitado a participar en su conciencia diciendo *Abbá*. Se trata entonces de hacerse niños para participar en el *Abbá* de Jesús. Porque en realidad, la participación en su filiación y la entrada en el Reino es lo mismo (G. Cardedal, 2001,49).

El autor sostiene en forma lapidaria y verdadera que el *Abbá* es la fuente de toda la cristología neotestamentaria del Hijo (G. Cardedal, 2001,69). En realidad, sólo puede ser Revelador de Dios quien con El comparta ser, conciencia y voluntad. Sólo puede ser Salvador quien comparta la vida con Dios y sea Dios, porque la salvación es Dios.

Respecto a la conciencia de Jesús sobre sí mismo tiene como punto de partida y contenido primordial su condición de Hijo respecto de Dios invocado como *Abbá*. Esta conciencia es originaria, no irrumpe en El. A su vez, es un momento interno de la unión hipostática que requiere tiempo para tematizarse y hacerse palabra. Es entonces conciencia filial siempre en el Espíritu, relativa por ello al Padre en obediencia, unificada (Jesús es siempre el Hijo). En consecuencia, Jesús tiene una visión del Padre inmediata, pero no beatífica. A su vez, la conciencia de Jesús posee su referencia salvífica a todos los hombres. Por ello, esta conciencia se realiza de manera histórica y progrediente, en marcha y determinada por su misión salvífica. El saber de Jesús acompaña a su misión (Balthasar). Su conciencia es soteriológica y proexistente. Además, esta conciencia se encuentra inserta en la historia de su pueblo (Israel) de la que procede y a la que se debe. Y se encuentra en continuidad con la comunidad en la que ha de realizarse el reino (la Iglesia). La conciencia de Jesús es una conciencia abierta a ser participada por todo cristiano invitado a vivir la filiación en El (G. Cardedal, 2001, 470). Jesús se ha comprendido a sí mismo desde la lectura del AT, desde la relación con el Padre en la oración, desde la reacción de los hombres a su predicación, desde la esperanza mesiánica contemporánea, pero ante todo desde aquel saber personal, que es ínsito al propio ser, a su ser filial (G. Cardedal, 2001, 72).

La vida de Jesús es una parábola en acción. El en persona es la parábola de Dios. Los milagros muestran la potencia personal de Jesús, que deriva de la potencia creadora de Dios. A su vez, los milagros muestran la receptividad y confianza de la creatura. El milagro no deroga las leyes de la naturaleza, sino que la acerca más a Dios (G. Cardedal, 2001, 61). En Jesús se da una cristología implícita en su acción, doctrina y comportamientos. Y una cristología explícita, en cuanto Jesús se aplica a sí mismo títulos de majestad, que revelarían su identidad profética, mesiánica y filial, a partir de sus palabras y sus hechos. Don Olegario articula en forma convincente el anuncio del Reino con el Misterio Pascual. Es verosímil y plausible que Jesús jugara su vida entera por el Reino contando con el riesgo del rechazo y el riesgo consiguiente. En su muerte se juega la libertad de los hombres, la libertad de Jesús y la libertad del Padre (G. Cardedal, 2001, 113-115).

Teologías de la Cruz

Sobrino: la muerte martirial de Jesús

Jon Sobrino SJ hace teología desde la situación concreta de pobreza extrema y de injusticia en que vive una parte importante y mayoritaria de la población de América Latina, en su caso, en El Salvador, América Central. Y

considera que la tarea teológica ha de responder a esa situación. Para nuestro autor, los pueblos que sufren esa situación de injusticia extrema, que él designa como pueblos crucificados, constituyen el gran lugar teológico para comprender la muerte de Jesús. Según Sobrino, en América latina no se hace teología *después de Auschwitz*, sino *en Auschwitz*, dada la espantosa cruz que sufren nuestros pueblos.

Sobrino se pregunta primero por el sentido histórico de su muerte, por qué unos hombres matan a Jesús, pregunta que se aclara desde la misma historia de Jesús en el Nuevo Testamento. Y distingue esta pregunta de otra, a saber ¿por qué muere Jesús?, pregunta teológica que nos remite al misterio de Dios (Sobrino, 1993, 253).

Jesús vive en un clima de persecución permanente: por parte de fariseos, herodianos (Mc. 3,6), saduceos. La escena final de purificación del Templo (Mc. 11,15-19 par) se termina con la deliberación de sacerdotes y escribas (saduceos) que deciden su muerte. Jesús vive un estado de persecución mantenida y progresiva, de modo que el final de Jesús no fue casual, sino la culminación de un proceso histórico y necesario (Sobrino, 1993, 258). Por su parte, es consciente de su muerte probable: a partir de Juan, del destino de los profetas, etc. Jesús sufrió la persecución, sabía por qué la sufría y adónde podía conducirlo. En cuanto asumida conscientemente, da la medida de su fidelidad a Dios (Sobrino, 1993, 260). Jesús sufre un juicio religioso por parte del Sanedrín y un juicio político por parte del procurador romano Pilatos.

Luego Sobrino se pregunta por el sentido teológico de la muerte: por qué muere Jesús, qué sentido tiene su muerte. Jesús va a la muerte practicando la justicia y amando con ternura. Su muerte es un último acto de servicio, como ejemplo eficaz y motivante para otros más que como mecanismo de salvación para otros (Sobrino, 1993, 262-263).

Se trata de mostrar cómo puede haber salvación en la cruz: a partir del modelo del sacrificio aceptado por el Padre, y que obra la comunión (Hebreos), como Nueva Alianza, como concreción del destino de la figura del Siervo de Isaías cincuenta y tres, como mártir inocente. Jesús vive y muere en una forma grata a Dios, que por ello la acepta. Toda su vida vivida en fidelidad y misericordia es grata a Dios. La Cruz es expresión del amor de Dios y por ello es creíble. En ella se expresa Dios como grato a los hombres. No se trata de causalidad eficiente, sino simbólica (Sobrino, 1993, 294).

A su vez, los pueblos de América Latina son pueblos crucificados como Cristo y realizan la figura colectiva del Siervo de Isaías (Sobrino, 1993, 324).

Moltmann: La Cruz como muerte en Dios

El gran teólogo luterano contemporáneo, escritor fecundo y transparente, considera la teología de la Cruz como el centro y la puerta de toda teología. Todas las expresiones sobre Dios, la creación, el pecado y la muerte señalan al Crucificado. Todas las expresiones cristianas sobre la historia, la Iglesia, la fe, la santificación, el futuro y la esperanza vienen del Crucificado. Todo el nuevo testamento se dirige a y brota de la Cruz y Resurrección de Jesús, lo cual significa *la Resurrección del Crucificado*, cuya muerte es *por nosotros* y la *Cruz del Resucitado*, ya que la Resurrección revela el misterio de su muerte (Moltmann, 1972, 189).

Moltmann considera la Cruz en forma radicalmente trinitaria. Hay que considerar lo ocurrido en la Cruz en forma trinitaria y personal. Frente a la doctrina de las dos naturalezas en la persona de Cristo, hay que partir de la persona en Cristo y por ello ver la muerte del Hijo en su relación con el Padre y con Dios. Para nuestro autor hay que comprender la muerte de Jesús no (sólo) como muerte de Dios, sino como muerte *en* Dios. Hay que considerar entonces la muerte de Cruz en Dios y Dios en esa muerte de Jesús, en sus mutuas relaciones de Hijo, Padre y Espíritu (Moltmann, 1972, 192).

En la Cruz el ser de Dios está en el dolor y el sufrimiento, y el dolor está en el mismo ser de Dios, porque Dios es amor. Asume la “revolución metafísica” en sí, una revolución en Dios mismo: Dios mismo ama y sufre en su amor la muerte de Cristo (Moltmann, 1972, 214) Una recta interpretación de la doctrina de las dos naturalezas debe recordar que es la persona divina del Hijo la que por amor se expone a la muerte y al dolor, y esto significa dolor en Dios. La justa negación de la pasibilidad de Dios por defecto de ser no debe llevar a negar su *pathos* como consecuencia de su plenitud de ser, que es ser amor (Moltmann, 1972, 317).

A partir del grito de abandono de Jesús en la Cruz (Mc. 14,5 par.) y de la entrega del Hijo por parte del Padre (Rom. 8,31), el autor sostiene que no basta hablar de la muerte de Dios. Para comprender lo que ocurre entre Jesús y su Padre hay que hablar trinitariamente. El Hijo sufre la muerte, el Padre sufre la muerte del Hijo. El dolor del Padre tiene allí el mismo peso que la muerte del Hijo. La pérdida del Padre que sufre el Hijo se corresponde con la pérdida del Hijo por parte del Padre; allí experimenta el Padre la pérdida de su ser Padre (Moltmann, 1972, 230).

Moltmann interpreta trinitariamente la Cruz como un hecho relacional entre personas trinitarias, en el cual las personas *se constituyen* entre sí en sus relaciones. En la Trinidad no sufre sólo una persona de la Trinidad, como si ella existiera previamente en la naturaleza divina. La muerte de Jesús no es

un hecho divino-humano, sino un hecho trinitario entre el Hijo y el Padre. En la relación con el Padre se juega toda la filiación del Hijo. El autor pretende superar la dicotomía o distinción entre Trinidad inmanente y Trinidad económica, como si sólo en ésta última se constituyera la Trinidad a secas (Moltmann, 1972, 232).

Balthasar: Cristología de la representación inclusiva de Jesús

Balthasar interpreta la Cruz y su significado soteriológico a partir de los que él considera cinco temas bíblico-teológicos centrales de la soteriología

En primer lugar la *entrega*, o don del Hijo que el Padre realiza para la salvación del mundo. En segundo lugar, el *intercambio o cambio de puestos* entre Jesús y el pecador (lo cual supone la *Stellvertretung*, o representación inclusiva, no sustitución). En tercer lugar, la *liberación* del pecado, la muerte, el Demonio, las potencias, la ley. En cuarto lugar, la divinización del hombre redimido por el don del Espíritu. En quinto lugar, toda esta obra se encuentra sostenida por *el amor de Dios* (Balthasar, 1980, 221).

Para Balthasar, la Cruz sólo es inteligible a partir de su estructura trinitaria: quien muere y resucita es el Hijo encarnado enviado por el Padre en el Espíritu. La lectura trinitaria es así central e ineludible, sin desmedro de las realidades (entregas) humanas que allí se juegan. Justamente el planteo teo dramático (de origen teatral) planteado por el autor permite contemplar simultáneamente el juego de las libertades y entregas humanas y divinas que tiene lugar en la Cruz-Resurrección.

La esencia de la *Stellvertretung* o representación inclusiva consiste en hacerse solidario de los perdidos o pecadores, y esto es más que morir por ellos representándolos de una manera sólo exterior; es más que proclamar la Palabra de Dios de una manera tal que esta proclamación conduzca ...accidentalmente, por la oposición que suscita, a una muerte violenta; es más que asumir el destino humano común e inevitable de muerte; es más que tomar sobre sí de modo consciente la muerte adámica del pecador y hacer de esta muerte un acto de obediencia y de don de sí a Dios; más allá de todo esto –que puede tener su valor relativo– el acto redentor *consiste en asumir, de una manera absolutamente única, el pecado del mundo, y es el acto del Hijo absolutamente único del Padre, cuya doble naturaleza, humana y divina (que es más que un caso supremo de antropología trascendental), es sólo capaz de una misión semejante* (Balthasar, 1968, MP (vers. 1990, 133).

A partir de una interpretación radical del grito de abandono (Mc. 15, 34 par), Balthasar, apoyándose en exégetas como Hengel, Schürmann y Guillet,

considera que la representación inclusiva (*Stellvertretung*) obrada por Jesús en la Cruz-Resurrección constituye el núcleo ineludible del misterio redentor, expresado en aquel cambio de puestos o liberación, a los que aludía en los temas teológico-bíblicos segundo y tercero mencionados al comienzo.

Norbert Hoffmann: Cristología de la expiación filial

Hoffmann desarrolla una teología de la expiación en clave trinitaria, enraizada ya en el Antiguo Testamento, donde expiar es llevar el pecado como dolor por la lejanía de Yahvé (provocada por el pecado) y donde ya la expiación es don regalado por Yahvé.

En el Nuevo Testamento, en cambio, Hoffmann plantea una visión conjunta trinitaria de la creación y la expiación redentoras. La creación consiste en abrir el lugar –*setzen*– (hacer lugar), abrir el espacio al hijo libre, como hijo en el lugar del Hijo, para que exista, viva y ejerza su libertad de creatura.

El pecado en cambio es el acto del hijo contra su filiación y que afecta o tiene efectos en la relación Hijo-Padre, en tanto que hemos sido creados en el Hijo (Col. 1,17) y El llevó nuestros pecados, y en tanto por ello nuestra filiación se articula e inserta en la filiación del Hijo.

La expiación realizada por Jesús consiste entonces en la consumación de la filiación contra el pecado (Hoffmann, 1981,66). *Llevar el pecado en forma doliente para abrir el lugar de hijos a los hombres*, por nosotros (Hoffmann, 1981,59.62). Cristo no reemplaza, sino que establece y mantiene a los hijos en su lugar de hijos. Re-abre, restablece su lugar de hijos (S. 69).

Para Hoffmann, la co-expiación eclesial, posibilitada por el Espíritu Santo, permite la participación eclesial en el llevar el pecado propio y ajeno en la forma de dolor, y ejerciendo la propia libertad filial para sí y para los demás. A esto alude el Nuevo Testamento, cuando se describe en Colosenses la articulación en Cristo-Hijo de la co-expiación cristiana,: “Completo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo a favor de su cuerpo que es la Iglesia” (Col. 1,24) (Hoffmann, 1981,90).

Se da además una cristalización sacramental y eucarística de la co-expiación representativa por sí y por los demás. En efecto, la Eucaristía, que es memorial de la expiación única y exclusiva de Cristo, articula la co-expiación cristiana (si se quiere, subjetiva) con el momento objetivo-sacramental donde los participantes entran en el doble movimiento katabático y anabático (descendente y ascendente) de Cristo hacia el Padre en el Espíritu Santo.

El autor articula entonces la expiación como don con la estructura trinitaria de la Cruz y la estructura trinitaria de la creación y el pecado, contemplando unitariamente y en forma intrínseca la relación naturaleza-gracia. Asimismo explicita la participación del cristiano, de la Iglesia en la expiación inclusiva de Cristo.

Serge Boulgakov (1871-1944): el sacrificio eterno del Hijo

Profesor de economía política y marxista convencido después de una crisis de fe, vía la filosofía idealista vuelve al seno de la Ortodoxia rusa y es ordenado sacerdote en 1918. A partir de 1923 enseña teología dogmática en el Instituto San Sergio de París.

El autor subraya que el Hijo lleva a cabo un sacrificio que abarca todos los tiempos en forma metatemporal. El amor sacrificial de Dios por el mundo es el fundamento de la encarnación *desde la eternidad*. Así la encarnación es el segundo acto o la conclusión de la creación del mundo. El Logos es el Cordero de Dios inmolado *desde antes de la fundación del mundo*. Al crear el mundo, Dios asume sobre sí la responsabilidad de suplir las insuficiencias de la creatura. De allí que la idea de la redención se encuentre unida inseparablemente a la de creación, y, en un cierto sentido, sea ontológicamente idéntica. En tanto que Dios no podía dejar el mundo a su suerte, en la encarnación-redención corona su creación y *justifica* el acto creador. La encarnación divina es inmanente a la creación misma del mundo, que tiene su centro en el hombre, imagen viva de Dios (Boulgakov, 1933, ed. fr. 1982,280). De modo que la Cruz de Cristo se encuentra inscrita en la creación desde su surgimiento, y desde su acto inicial, el mundo está llamado a recibir en su seno a la Divinidad (Boulgakov, 1982,281).

El autor sostiene que las personas trinitarias en sus relaciones mutuas son ya de algún modo *kenóticas*. La *kenosis* (vaciamiento, abajamiento) del Hijo en el tiempo (encarnación) se fundamenta en una *kenosis* del Hijo en el interior de la Trinidad inmanente en su relación al Padre y al Espíritu Santo.

El sacrificio del Hijo es un sacrificio trinitario en el que participan las tres personas divinas. También el Padre compadece y sufre: cabe hablar del sacrificio del Padre (Boulgakov, 1982, 189). El misterio del Gólgota se lleva a cabo también en los cielos, en el corazón del Padre, que es el Espíritu Santo. Por ello se ha de hablar de un sacrificio del Padre, sacrificio de amor, ya que es así que Dios Padre ha amado el mundo, y no hay amor sin sacrificio (Boulgakov, 1982,189).

Nuestro autor expone el sentido de la representatividad o representación de Cristo, quien lleva sobre sí el pecado del mundo. Desde una perspectiva casi platónica, se da una identificación del nuevo Adán con el antiguo Adán. Lleva la esencia de la humanidad caída con sus debilidades, pero sin pecado personal o subjetivo; por eso sufría no sólo por la aceptación de la esencia humana caída, sino también por el pecado hostil. Jesús deviene sujeto del pecado de toda la esencia humana. Lleva el pecado desde su inocencia y santidad incomparables (Boulgakov, 1982,282). Se trata de una experiencia sin analogía. Sufrir lo que es impropio de El, el pecado de los hombres. Es, en cierto sentido, lo contrario a las experiencias de los pecadores. 296

La asunción del pecado tiene una intensidad temporal única, donde en breves horas pasaron los siglos, cargados de sus pecados (Boulgakov, 1982,294). Asumió el equivalente de los tormentos del infierno, pero de otro modo que el infierno... las breves horas de sufrimiento del Salvador incluyeron toda la eternidad de las penas y en toda su intensidad. Y fueron tales que pudieron abolir y anular el pecado del mundo (Boulgakov, 1982,297).

Wolfhart Pannenberg: cristología de la Resurrección

Teólogo luterano contemporáneo con inquietud ecuménica y un manifiesto talento especulativo, que se manifiesta tanto en sus obras filosóficas como en el debate entre fe y ciencia. Propone partir de una cristología de abajo (del Jesús hombre terreno) hacia una cristología de arriba (del Hijo del Padre), para dar cuenta de las razones de la divinidad de Jesús.

Subraya la centralidad de la resurrección de Jesús y por ello orquesta una verdadera cristología de la resurrección. Sostiene que el marco de esperanza apocalíptico del tiempo de Jesús fundamenta, en el caso de los testigos, la aplicación al caso de Jesús del concepto de resurrección

Pannenberg habla de una estructura proléptica o anticipativa de la reivindicación y la vida de Jesús en relación con su resurrección, sin desatender su vida terrena. Jesús vive la anticipación de una confirmación que no puede esperarse sino del futuro (Lc. 12,8 y ss.par)

A su vez la resurrección es confirmatoria de la vida de Jesús: el acto confirmatorio del poder del Padre sobre Jesús, su vida y su reivindicación y pretensión (Pannenberg, 1964, ed. fr. 1971,62). Se da así una doble articulación estrecha entre vida terrena y resurrección y entre resurrección y vida terrena de Jesús que se iluminan mutuamente (dicho en lenguaje tradicional: el *status exinanitionis* y el *status exaltationis* de Jesús). A su vez, también

la resurrección de Jesús es proléptica o anticipativa en relación con la Parusía y la resurrección de todos los hombres en el último día.

Con razón, y en tiempos polémicos de la herencia bultmanniana (la mitad de los años sesenta), Pannenberg subraya la historicidad de la resurrección de Jesús, concepto que explica largamente. Hay una verdad objetiva de la resurrección de Jesús; esa verdad objetiva se funda en la *facticidad* de su realidad, lo que llama la *verdad fáctica de la resurrección*.

Las apariciones pascuales no se han de explicar por la de pascual de los discípulos, sino por el contrario, la fe pascual de los discípulos por las apariciones. El camino del conocimiento va de la resurrección a la fe de los discípulos y no al revés (de la fe a la realidad de la resurrección) (Pannenberg, 1971,111). Pannenberg toma como modelo de las apariciones la experiencia paulina de Damasco. En su *Systematische Theologie* matiza esta opción realizada en obras anteriores.

El autor sostiene que la verdad de la resurrección pertenece última-mente al dominio de los historiadores, pero no al dominio de las ciencias naturales que sólo se atienen al dominio de los observado regularmente en forma empírica, y que no han de prejuzgar sobre la posibilidad o no de un hecho particular sin analogía como la resurrección de Jesús. El juicio que determina si un acontecimiento desacostumbrado se produjo o no es tarea del historiador. Que el Resucitado se encuentre en el nuevo eón no obsta a que se haya manifestado en nuestra realidad, en un tiempo determinado, por un número delimitado de acontecimientos y delante de hombres expresamente mencionados (Pannenberg, 1971,115).

Adolphe Gesché: la resurrección como superación del Scheol pro nobis

El conocido teólogo de Lovaina, autor de la premiada serie *Dieu pour penser*, con su estilo meditativo, poético y a veces de una sutileza extrema, da elementos para considerar una teología de la resurrección de amplio aliento.

El autor propone considerar primero la resurrección de Jesús desde la perspectiva petrino-paulina presente en textos como Hech. 2,19-35; Rom. 6,9, textos que presentan la siguiente secuencia:

Tierra (crucifixión, sepultura)

Infiernos (Scheol, sepultura)

Cielo: Resurrección-Ascensión a la derecha del Padre.

A diferencia de la tradición sinóptica, en general, que presenta la secuencia *Tierra* (muerte y sepultura) –salida de la *Tierra* (apariciones)– acceso al *Cielo* después de cuarenta días (Ascensión). En la tradición petrino-paulina, la resurrección es más salida del *Scheol* general que salida de la tumba individual. Salida que desemboca en el cielo directamente, sin que se hable de apariciones. Gesché no pretende negar de ninguna manera otro esquema como el sinóptico de Tierra-apariciones-cielo de los sinópticos. Simplemente atiende teológicamente al primer esquema, porque le interesa desentrañar su profundidad teológica. También se dan en el nuevo testamento otros esquemas, como el de la glorificación o paso al Padre en Juan (Jn. 13,1; Jn. 17,1) o el de la entrada en el santuario celeste en Hebreos 9-11.

La mención del *Scheol* desea destacar la realidad del estar prisioneros de la muerte, donde Jesús conoció y experimentó la muerte en toda su verdad durante tres días. Estuvo muerto un período de tiempo, solidario con los muertos. Es desde allí que Jesús sale victorioso de los infiernos o *Scheol*: vence *La* muerte (de todos), no sólo *su* muerte. El Padre lo arranca de la muerte verdadera y lo hace entrar en la vida verdadera junto al Padre en el Espíritu Santo.

En la representación iconográfica habitual, Jesús resucita arrastrando consigo a Adán y Eva. En el modo de asir Jesús a nuestros primeros padres, parece percibirse un aspecto agónico y costoso de su resurrección, como si hubiera un cierto esfuerzo de Cristo en arrancarlos de la muerte, tal es la entidad del vencer la muerte para todos.

La resurrección es un acto de salvación: Jesús es el Resucitado y el Resucitante. A partir de la resurrección de Jesús el hombre es un *ser resurreccional*, un ser *capax resurrectionis*. Las apariciones, entonces, son la manifestación o revelación –*quo ad nos*– de la resurrección.

Sesboüé: la Mediación reparadora de Jesús

El padre Bernard Sesboüé S.J. ha escrito una obra monumental de soteriología, tanto bíblico-narrativa como histórico-sistemática. Para Sesboüé, la salvación va más allá que la superación del pecado. No debe comprenderse la salvación a partir del pecado, sino el pecado a partir de la salvación, que incluye la reconciliación y la divinización del hombre. El hombre es un ser radicalmente menesteroso de salvación (Sesboüé, 1988, 25).

Sesboüé sintetiza dificultades contemporáneas sobre el núcleo de la soteriología. ¿Por qué la salvación por la muerte? ¿Exige el Padre la muerte-pago del Hijo? ¿Puede un hombre particular lograr una salvación universal?

Subraya los riesgos de la sustitución concebida como reemplazo de Cristo en nuestro lugar. Y finalmente, el lenguaje soteriológico del NT ¿proviene de la comunidad o viene de Jesús mismo, por lo menos en su origen y contenido originario? (Sesboüé, 1988, 48).

El autor considera un doble movimiento de la mediación de Cristo: cuando Dios tiene un rol activo se trata de una mediación descendente, cuando el hombre tiene ese rol se trata de una mediación ascendente. Esta distinción útil y gráfica pide precisiones o aclaraciones a la hora de pensar en la obra de Dios hombre. Con razón, Sesboüé sostiene que hay que darle prioridad al movimiento descendente que fundamenta, precede al ascendente (Jn. 3,16) (Sesboüé, 1988, 110).

El autor destaca el tema central de la *mediación* del Dios hombre (1Tim. 2,5-6) como camino de comprensión de todo el misterio salvífico. Mediador entre Dios y los hombres, Mediador de una alianza nueva (Heb. 8,6; 9,15; 12,24), Jesús obra la reconciliación y comunión definitivas entre Dios y los hombres.

El combate redentor contiene una liberación y una adquisición. Dios nos adquiere, nos toma con El y nos considera suyos. La redención no sólo implica liberación del pecado, tema que el autor tratará en un capítulo especial, sino que también incluye la comunión de vida con Dios (Sesboüé, 1988, 173).

Respecto a la noción soteriológica de satisfacción, el autor describe cuidadosamente la teología anselmiana, mostrando cómo sólo el Dios-hombre puede satisfacer el honor dañado de Dios, pero todo como parte de un designio de amor misericordioso de Dios por el hombre libre y pecador a quien Dios llama a la comunión consigo, designio de amor libre y previo a la creación del mundo, y del cual se deriva entonces (recién entonces) necesariamente la encarnación de Dios. Como Tomás, el autor integra el tema de la satisfacción dentro de un amplio conjunto de temas soteriológicos (iluminación, divinización, liberación, justificación, sacrificio, expiación). Para el autor, la entrega de Cristo como satisfacción o reparación ha contentado al Padre, quien por otra parte sufre misteriosamente con el sacrificio del Hijo (Sesboüé, 1988, 355).

Cristología filosóficas

Rahner: cristología trascendental

Sin duda uno de los grandes teólogos del siglo, y con una talante filosófico indudable, Rahner contempla al hombre desde la doble perspectiva de su apertura trascendental y de su universal agradecimiento por parte de Dios.

La apertura trascendental del hombre es aquella experiencia de estar referidos a Dios. Experiencia siempre presente en el hombre y no temática ni primariamente objetual, fundamento desde el que brota aquel conocimiento de Dios que realizamos en la acción religiosa explícita y en la reflexión filosófica.

En este horizonte de agradecimiento universal y evolutivo del hombre que se articula interiormente a su apertura trascendental, Cristo realiza a tal punto la consumación o perfección de la apertura trascendental atemática a Dios, que Dios se le comunica hipostáticamente. La unión hipostática es entonces un momento interno de la totalidad del agradecimiento de la creatura espiritual. Representa la culminación del agradecimiento de la humanidad visto evolutivamente, y acontecido concreta e irreversiblemente (y también categorialmente) en Jesús (Rahner, 1976, trad. esp. 1979, 239.241).

Según esto, y vista así la historia del hombre en este impresionante cuadro de articulación entre lo que llamaríamos modernamente naturaleza y gracia, la cristología puede ser designada como una *antropología en exceso*; e inversamente la antropología, como una *cristología deficiente*.

En relación con la cristología y la soteriología, en la visión de Rahner, Dios es quien se encuentra siempre reconciliado con el hombre, quien siempre perdona. El autor piensa que hay que distinguir entre las cristologías tempranas y las tardías del nuevo testamento. La autenticidad histórica de las palabras de la Cena son puestas en duda por buena parte de la exégesis (en particular, Vögtle). Por eso, respecto a la causalidad salvífica del Misterio Pascual del Señor, para nuestro autor, la vida y la muerte de Jesús son expresión y manifestación de la voluntad salvífica de Dios, y ejercen una *causalidad de tipo cuasi-sacramental, simbólico real, en la que lo significado (la voluntad salvífica de Dios) pone el signo (la muerte y resurrección de Jesús), y por su medio alcanza su eficacia salvífica* (Rahner, 1979, 333).

Por consiguiente, entonces, no hay causalidad eficiente salvífica universal de la Cruz-Resurrección, sino más bien causalidad ejemplar y simbólica, ni tampoco hay propiamente un *pro-nobis* salvífico en la entrega de Cristo, ni una verdadera *Stellvertretung* o representación inclusiva de Cristo en nuestro lugar.

Conclusión reasuntiva

• *Cristologías del Reino:*

Guillet y González de Cardedal. Siguen el momento narrativo de la teología neotestamentaria. En Guillet hay una voluntad guardiniana de encuentro con la figura objetiva del Jesús terreno. Vemos un valioso desarrollo en ambos de la conciencia filial a partir del *Abbá* de Jesús, sin desmedro de una posterior cristología sistemática extensa en el caso de Cardedal. En ambos se advierte una excelente atención a la inserción judía de Jesús. Vemos una singular atención de Guillet al Jesús misericordioso en acción, en sus obras que hablan. Como decíamos, González de Cardedal articula lúcidamente la vida terrena de Jesús con el Misterio Pascual, y muestra de un modo valioso y dramático la articulación de las libertades de quienes entregan a Jesús.

En cuanto a Schnackenburg, que expone en esta parte a Juan (el reino lo desarrolla en otras partes de su libro, que no hemos podido mencionar aquí), sintetiza con sabiduría y en forma magistral el acceso joánico a Jesús, a partir de los temas joánicos principales: enviado, salido, mutua inmanencia con el Padre, misión, profeta escatológico, hijo del hombre, etc.

• *Cristologías de la Cruz:*

Moltmann plantea con brillo su teología trinitaria de la Cruz y muestra en forma lúcida el *pathos* de Dios, pero su voluntad de no distinguir (=confundir) entre Trinidad inmanente y económica enreda hegelianamente a Dios con su creación. El acento puesto en la consideración de la Trinidad económica, no tiene por qué obviar el concilio de Nicea, que es una piedra basilar en la concepción cristiana de Dios, a pesar de una historia de efectos de este concilio (*Wirkungsgeschichte*), que en no pocos casos ha encerrado en sí la Trinidad inmanente, con insuficiente atención a sus misiones económicas *ad extra*, con graves consecuencias tanto para la comprensión del misterio trinitario, como para la piedad, la vida y la liturgia vividas.

Balthasar muestra –en un diálogo invisible con Rahner– su concepción de la representación inclusiva de Jesús que se opera en un juego dramático de encuentro de libertades: de los pecadores entregantes, de Jesús, del Padre enviante y el Espíritu que guía y apunta la acción dramática.

Boulgakov pone su mirada trinitaria del sacrificio trans-temporal o transhistórico de Jesús. Nos parece deslumbrante la mirada unitaria del plan creacional y salvífico de salvación, aunque se advierta algún matiz idealista de transposición de lo histórico en la eternidad. Notable nos parece también

la mirada a la representación inclusiva a partir de la incomparable inocencia de Jesús.

Hoffmann pone su acento de participación eclesial-filial en la expiación de Jesús. La existencia cristiana vista como participación en la filiación de Jesús desde la expiación doliente. Resulta singularísima su mirada trinitaria sobre nuestro lugar filial en el interior del lugar trinitario del Hijo y sobre el eco trinitario de nuestro pecado.

• *Cristología de la Resurrección:*

En un siglo que ha redescubierto el lugar de la resurrección en el misterio de Jesús, y nos ha dejado valiosos testimonios sobre ello, elegimos sólo dos autores. En Pannenberg nos parece excelente su articulación resurrección-vida terrena. Habla de prolepsis o anticipación de la vida terrena hacia la confirmación paterna en la resurrección de Jesús. En el espinoso tema de la historicidad de la resurrección, habría quizás que hacer más abiertamente un uso análogo del concepto de historicidad. Habría que recuperar hoy las contribuciones de Ricoeur, Marguerat, Gesché y entrar en diálogo con Pannenberg, quien ha matizado posteriormente afirmaciones hechas al calor de polémica bultmanniana. De todos modos es interesante y logrado su intento de una lectura cristológica a partir de la resurrección de Jesús en sintonía con la evolución de la construcción del NT. Si lo comparáramos con la mirada de Durrwell, otro notable teólogo de la resurrección de nuestro siglo terminado, veríamos en éste –Durrwell– un acento trinitario más agudo, no obstante su punto de partida teológico-bíblico

Gesché, por su parte, y desde un ángulo difícil y muy original –el del descenso a los infiernos–, desde el discurso de Pedro en Hech. 2, ángulo que denomina petrino-paulino, centra o focaliza la atención teológica en lo que considera principal en una teología de la Resurrección: que el Padre lo arrancó a Jesús de la muerte y lo sentó a su diestra, o dicho de otro modo: que Jesús venció la muerte y está vivo junto al Padre. A partir de aquí se articulan otras teologías de la resurrección, de los sinópticos, Juan, Hebreos u otras, tan legítimas como la petrino-paulina. Y entonces las apariciones o encuentros con el Resucitado encuentran su lugar apropiado, nada menos que el de nuestro conocimiento del hecho de la resurrección. En este sentido, las apariciones son para Gesché *quo ad nos*, y de ninguna manera secundarias. Se advierte la voluntad de Gesché de integrar en la teología las intuiciones de la filosofía hermenéutica y la crítica filosófico-literaria de estos últimos años (Ricoeur, Kristeva, Steiner y muchos otros).

• *Cristología* filosófica:

La cristología evolutiva –trascendental de Rahner, niega la representación inclusiva y el momento reconciliatorio último de la Cruz. La Cruz es pura expresión y manifestación del amor de Dios y de su voluntad salvífica agraciante universal. La concepción evolutiva de la apertura trascendental del hombre, y del don de gracia universal de Dios, tienen un *pathos* tal de optimismo evolutivo universal, que mueve la historia entera hacia su consumación.

Terminamos este breve sobrevuelo sobre cristologías actuales admirando la riqueza cristológica de estos años, que en su esfuerzo reflexivo, nos han acercado a la figura concreta de Jesús de Nazaret. La vuelta al Jesús terreno, ya iniciada a su modo por el Guardini de los años veinte y su intuición fundante sobre *el hecho de la revelación* (en un clima modernista harto difícil), nos ha dado un acceso renovadamente fresco de contacto con Jesús (cf. p.ej. los escritos de Gnllka, Guillet, Brown, Schnackenburg, Marguerat, etc). Por ello sea quizás mejor hablar del Jesús terreno que del Jesús histórico. La cuestión del Jesús histórico, en su versión de la *third quest*, no nos parece hoy satisfactoriamente planteada, ni aún en un autor tan sabio, prudente y erudito como J. P. Meier. Para acceder a Jesús necesito del testimonio neotestamentario, y éste es un testimonio de fe sobre Jesús (con su valor histórico a aclarar). Pretender hacer cirugía que delimite con precisión lo que es últimamente histórico en Jesús, poniendo entre paréntesis la matriz neotestamentaria de fe, me parece de algún modo una operación irreal (con riesgo de disolución del objeto estudiado, el testimonio neotestamentario), que puede ignorar la historia de la hermenéutica de los siglos XIX-XX para volver a repetir sus mismas aporías. Lo cual no significa no reconocer la validez de la cuestión histórica sobre Jesús, y su valor para la teología. En este sentido, el abismo entre la exégesis europea y la norteamericana parece un hecho negativo. Como recordaba Bouyer, en nuestra tradición judeo-bíblico-cristiana lo histórico tiene relevancia dogmática (=con contenido de revelación) y lo dogmático se funda en lo histórico. Todo esto no obsta, como decíamos, y de la mano de un Ricoeur o un Gesché, a repensar una noción análoga de la historicidad que ayude, por ejemplo, desde el fenómeno de la narratividad, y sin desmedro de la objetividad de la figura de Jesús, a superar aporías que vienen de la Ilustración.