
CONSEJO DE REDACCIÓN

Lic. Luis Baliña, Arq. Alberto Bellucci, Lic. Ludovico Videla, P. Dr. Alberto Espezel, Prof. Rafael Sassot, Prof. Rebeca Obligado, Prof. Carlos Hoewel, 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.

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	La Encarnación
<i>Thomas Söding</i>	9	Encarnación y Pascua
<i>Anton Strukelj</i>	25	La encarnación, plenitud de la Creación
<i>Jacques Servais</i>	41	El rol de María en la Encarnación
<i>Paolo Martinelli</i>	59	Dios en el corazón del cristiano: el misterio de una presencia que crece
<i>Alois Haas</i>	77	Mística de la Encarnación
<i>Alberto Espezel</i>	91	Encarnación e Inclusión en Cristo

La encarnación, plenitud de la Creación

Anton Strukelj*

Se dice que el hombre es la coronación de la Creación. Sin embargo, si Dios se hace carne en su Hijo eterno Jesucristo, la plenitud de la Creación es la Encarnación. El título original de esta exposición se encuentra así justificado: *Verbum caro factum-pleroma creationis*.

El himno de la carta a los Colosenses, reviste para este tema una significación central: Cristo es “la imagen de Dios invisible, primogénito de toda la creación, pues en él fueron creadas todas las cosas en el cielo y en la tierra, las visibles y las invisibles, Tronos, Dominaciones, Principados, Potestades; todo fue creado por Él y para Él. Él es anterior a todo y todo se mantiene en Él. Él es también la cabeza del cuerpo de la Iglesia. Él es el principio, el primogénito de entre los muertos, y así es el primero en todo. Porque en Él Dios quiso que residiera toda plenitud. Y por Él quiso Dios reconciliar consigo todas las cosas: haciendo la paz con la sangre de su cruz con todos los seres, así del cielo como de la tierra” (*Colosenses* 1,15-20).

Claramente la cuestión aquí no es solamente “la creación en Cristo” sino también “la redención en Cristo”. Estos dos aspectos pertenecen sin duda de modo inseparable a la totalidad del misterio

*Nació en 1952 en Eslovenia. Es sacerdote desde 1976, profesor de teología dogmática en Ljubljana, secretario de la Conferencia episcopal eslovena, miembro de la Comisión teológica internacional y jefe de redacción de la edición eslovena de *Communio*.

del decreto divino (*eudokia*: *Efesios* 1,5) porque la encarnación de Cristo está ordenada a la obra de la salvación. Hans Urs von Balthasar subraya a propósito de este tema: “No existe de ninguna manera una posición teológica que haga tanto a la unanimidad entre Oriente y Occidente como la de la encarnación realizada en vistas a la redención de la humanidad”. Cita entonces la confirmación convincente de la Tradición¹. Balthasar dice a menudo, muy justamente, que “Jesucristo, la palabra hecha hombre” comporta tres sílabas: encarnación, muerte en la cruz y resurrección. El sentido total de la palabra es comprensible cuando se ha pronunciado ya también la última sílaba. Por eso no es extraño escuchar a los Padres de la Iglesia diciendo de manera unánime que Cristo nació para poder morir.

El cardenal Joseph Ratzinger explica cómo la Biblia entiende la encarnación, el hecho de hacerse hombre: es “la asunción del mundo humano, de la persona humana que se expresa con un cuerpo en la Palabra bíblica, la transformación de esta persona en semejanza y a imagen de Dios por el anuncio bíblico, en una suerte de encarnación anticipada. En la encarnación del Logos se cumple lo que ya estaba en curso en la historia sagrada. La Palabra atrae la carne de algún modo constantemente hacia ella, hace de ella su carne, su espacio vital. Por un lado la encarnación no puede advenir sino es porque la carne es ya desde siempre la forma de expresión del Espíritu y de este modo el habitat posible del Verbo; por otro lado, sólo la encarnación del Hijo da al hombre y al mundo visible su significación propia y definitiva”².

Si se quiere traducir Logos –Verbum en general– por el término más restricto de “palabra”, no hará falta entender “Verbum-Caro” como “Palabra de Dios” sino simplemente como “la Palabra”. “Logos” significa en efecto “sentido”, “idea”, al mismo tiempo que palabra pronunciada. Cuando el Nuevo Testamento dice que Cristo es “el primogénito de toda creatura”, que “todo ha sido creado por

¹ Hans Urs von Balthasar, *Theologie der Drei Tage*, Einsiedeln, 1990, pp. 24-27.

² Joseph Ratzinger, *Schauen auf den Durchbohrten. Versuche einer spirituellen Christologie*. Einsiedeln-Freiburg, 1990, p.45. El cardenal Ratzinger alude aquí a la encíclica *Haurietis aquas*, AAS 38 (1956) 316 ss, un texto que funda una nueva manera de la devoción al Sagrado Corazón.

Él y para Él” y que “todo reside en Él” (*Colosenses* 1,15-17), aquél a quien Dios “ha establecido como heredero de todas las cosas”, “por quien fue creado el mundo” (*Hebreos* 1,2), que “todo ha sido creado por la Palabra [que estaba “junto a Dios”] y que “sin la Palabra nada ha sido hecho” (*Juan* 1,13), ninguna de estas afirmaciones se puede justificar sin creer que Jesús de Nazareth es el Hijo eterno de Dios. La fe revela que el Espíritu Santo procede no solamente del aquél a quien Jesús llama su Padre, el Creador, sino también de él mismo y que, distinto de ellos dos y enviado por ambos, guía el mundo creado por el Padre y por el Hijo³.

En su diálogo con Peter Seewald acerca de *Dios y el hombre*, el cardenal Ratzinger dice a propósito de la creación que “todo el discurso de la creación puede de alguna manera ser resumido en esta frase única: ‘Al principio era la Palabra’. El mundo es por así decirlo la materialización de la idea, del pensamiento original que Dios lleva en sí y que él ha hecho existir como espacio histórico entre Él y la creatura⁴.”

Las *dimensiones* del Verbum-Caro pueden ser expuestas de manera trinitaria, antropológica, eclesiológica y cósmica⁵. Empecemos por la dimensión trinitaria, sobre la cual todo reposa.

Creación y Trinidad

La encarnación está pues ligada a la forma trinitaria del Dios único; tanto que la idea de un fundamento trinitario de la existencia, la forma y la significación de la creación no tiene analogía en la historia del mundo.

³ Ver para esto Hans Urs von Balthasar, “Schöpfung und Trinität” en *I.K.Z. Communio* 17 (1988), pp. 205-2012.

⁴ Joseph Ratzinger, *Gott und die Welt. Glauben und Leben in unserer Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald*, Munich, 2002, pp. 97ss. Ver también el importante libro de Jean-Michel Maldemé, *Le Christ pour l’Univers*, Paris, Desclée, 1998.

⁵ Hans Urs von Balthasar, *Theologik*, vol. 2: “Wahrheit Gottes”, Einsiedeln, 1985, pp 270-288.

El Dios trinitario no es un dogma imaginado de pronto. Se manifiesta directamente en el hecho del Verbum-Caro. Por eso este hecho sobrepasa ya el acontecimiento histórico interior al mundo y esto en todos sus aspectos. En razón de una lógica que no está limitada a la creación, su facticidad no puede ser concebida y expuesta convenientemente más que sobre la base de una lógica trinitaria, en la fe.

Lo que Dios cumplió en Cristo para el hombre es “algo más que un testimonio oral de su amor: es una acción totalmente poderosa. El discurso que la explicita no es más que una parte y ni siquiera la parte más importante. Si se mira de nuevo el primer relato de la creación, aparece con evidencia que la ‘Palabra’ de Dios que, sin otro recurso, pone en la existencia el término que ella pronuncia, es la expresión de su majestad todopoderosa, para la cual ‘decir’ y ‘crear’ no son más que la misma cosa. Así en el Antiguo Testamento, ‘dabar’ significa –algo sorprendente para nosotros– tanto ‘palabra’ como ‘cosa’, ‘dado de hecho’, ‘acontecimiento’. [...] La Palabra de Dios es su acción libre y soberana, gratuita y exigente”⁶.

El Logos puede aún aparecer como “redentor” del pecado en el mundo, su hacerse hombre no está condicionado últimamente por este motivo sino por el amor libre y magnánimo de Dios que sobrepasa todo lo que surge del mundo. Sólo el Logos es “*incarnabile*” y en cuanto el hombre es un microcosmos (“*parvus mundus*”) y es “imagen de Dios”, posee el parentesco ontológico más cercano con el Logos, es “*assumptibilis*” por éste último.

El epíteto “Palabra” referido a Jesucristo, se encuentra en el Antiguo Testamento más que como un simple discurso. Significa “expresión” total de Dios, con una insistencia de peso sobre un acto soberano. El actuar de Dios en la Biblia es ante todo una acción soberana y no controlada por el hombre, acción que da cuenta del conocimiento en virtud de su buena voluntad. Se puede ver algo análogo en el Nuevo Testamento. “Si el Verbo de Dios se hizo carne en

⁶ *Ibid.*, p.251. Ver también del mismo *Simplicité chrétienne*, Paris, 1992.

Jesucristo no fue para conversar con nosotros sino para ‘habitar’ entre nosotros (*Juan* 1,14); literalmente ‘para plantar su tienda’ y esto de una manera mucho más personal que durante la travesía por el desierto (*Exodo* 25,8ss) o con la ‘Tienda’ de la Ley de Moisés (*Sirac*24,7-22). El milagro es que viene a nosotros (*Juan* 1,9) y no sus discursos. Su ‘encarnación’ es la afirmación esencial a la cual se refiere todo el resto; es esa luz preciosa, en la que nos hace caminar mientras ella dura, “porque si no, las tinieblas toman la delantera” (*Juan* 12,35)⁷”.

El vínculo interno entre creación y Trinidad se encuentra expuesto de manera ejemplar en Buenaventura. Para él la Tri-unidad es el misterio más profundo de la creación. El Padre es el origen de todo, el Espíritu Santo perfecciona todo y el Hijo manifiesta todo, y esto en un triple sentido: en tanto que *Verbum increatum*, el Logos es el arquetipo de toda la realidad, en él todo es creado. En tanto que *Verbum incarnatum*, el Logos abraza todos los modos de ser en razón de su relación universal con el mundo y realiza en ella la universal reconciliación y perfección de la creación: en la encarnación se manifiesta el arquetipo bajo su más perfecta imagen. En tanto que *Verbum inspiratum*, el Logos permanece finalmente encarnado de modo duradero en la historia –en especial en el hablar de Dios que, iluminando el corazón de la historia, manifiesta todo al hombre⁸.

El *Verbum-Caro* desde un punto de vista eclesial y cósmico

En sus epístolas durante el cautiverio, Pablo califica a Cristo como cabeza, tanto de la Iglesia como del cosmos. “Vemos como Pablo ha puesto de manifiesto el valor del primer aspecto en los himnos donde todos los matices no le preocupaban. Así en el himno de

⁷*ibid.*, p. 253.

⁸ Ver para este tema Michael Schneider, “Die theologische Ausdeutung von Schöpfung und Heiliger Schrift bei Bonaventura” in *Th.Ph.* 69 (1994), pp. 373-389.

la epístola a los Colosenses, que alaba a Cristo como ‘primogénito’ de la creación, en quien ‘todo subsiste’. Cuando Cristo es llamado ‘la cabeza del cuerpo’, Pablo agrega para explicar: ‘es decir de la Iglesia’; cuando dice que Cristo pacifica todo sobre la tierra y en el cielo, agrega: ‘por la sangre de su cruz’ (*Colosenses* 1,18.20). Veamos que no suprime en ningún caso el rol cósmico de Cristo (*cf.* 1 *Corintios* 8,6), pero lo distingue de su rol eclesial⁹”.

Surge de la introducción al himno –en el “Hijo muy querido” tenemos “la redención, el perdón de los pecados” (*Colosenses* 1,14)– que Cristo es para Pablo la “cabeza” de la creación, que realiza todas las cosas, no en tanto que Logos divino sino en cuanto encarnado. La palabra sorprendente “*pleroma*” que utiliza también el prólogo de *Juan* 1,16: “de su plenitud hemos recibido todo: gracia tras gracia”) significa esta plenitud de Dios que el Hijo hecho carne recibe de Dios para, como Dios mismo, cumplir “todo”, empezando por el cosmos. En Él solo habita verdaderamente (*somatikos: corporaliter, corporalmente*) toda la plenitud de Dios” (*Colosenses* 2,9). En la carta a los Efesios, este aspecto opera un verdadero adelanto: Cristo resucitado, llevado más allá de los cielos, está dotado de poder para cumplir “todo” (*ta panta*). La dificultad comienza aquí donde la epístola a los Efesios dice que Dios “ha constituido a Cristo por encima de todo, Cabeza para su Iglesia, la cual es su Cuerpo, el *pleroma* de aquel que llena todo en todos (*Efesios* 1,22-23). De hecho la Iglesia no es calificada como “plenitud” de Cristo más que en la medida en que es llamada su cuerpo. El cosmos no es nombrado nunca como cuerpo de Cristo. Por esto, aunque sea designado en los dos casos como “cabeza”, la relación de Cristo con el cosmos difiere de la que tiene con la Iglesia. Sólo ella tiene interiormente participación de su vida, su muerte y su resurrección, tanto por el bautismo y la eucaristía como por una existencia vivida en la fe. Ella sola crece, por la acción conjunta de sus miembros en el amor, deviniendo así “con la fuerza de la edad del *pleroma* de Cristo”

⁹ *Ibid.*, p. 280.

(Efesios 4,13). Pero la Iglesia no es una grandeza cerrada en sí misma, al contrario, está abierta al cosmos en su totalidad. En este sentido, no se empleará el término “Iglesia cósmica” sino que se hablará de una Iglesia que va más allá de sí misma. Schlier resume la relación entre los dos con una fórmula lapidaria: “En el Señor de la Iglesia domina también el Señor de las potestades. En el Señor de las potestades, el mundo entero reencuentra al Señor de la Iglesia”¹⁰.

Creación en Cristo

Todo es creado en vistas a Cristo, por ello Buenaventura entiende la creación como el “sacramento original” de la fe. El cosmos no es más ya en sí una revelación de Dios, ni tampoco una imagen de Dios, incluso al llevar los “*vestigia Dei*”. No reconoce esos trazos de Dios sino quien conoce la revelación de Dios. Es así que el libro de la Sagrada Escritura es al mismo tiempo la llave para acceder al conocimiento del cosmos¹¹.

El reencuentro, revelado a Buenaventura, de los dos libros de la fe, el de la creación y el de la Sagrada Escritura, participa también de las características de fondo de la teología neotestamentaria de la creación. El Hijo del hombre ha venido para recapitular en Él el cielo y la tierra, la creación y la humanidad. A este efecto, Él ha modelado al hombre en lo más íntimo a efectos de que, por su similitud con el Hijo del hombre, participe de la salvación: “crucificado con Él, sepultado con Él, resucitado con Él, llevado al cielo con Él” (*Romanos* 6,3-4). Esta comunión de destinos con el Hijo del hombre recibe su expresión universal y cósmica en la transfiguración del Señor en el Monte Tabor.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 281-282.

¹¹ Michael Schneider, *Schöpfung in Christus. Skizzen zur Schöpfungstheologie in Ost und West*, Saint Ottilien, 1999, pp. 13-14.

La inhabitación de Dios en medio de la creación y entre los hombres constituye el secreto íntimo de la creación. La teología del sabbat permite explicarlo de más cerca. Dios ha creado todas las cosas por parejas, subraya la vieja sabiduría judía: noche y día, cielo y tierra, luz y tinieblas, hombre y mujer, etc. Sólo el sábado es único. En el sábado está santificado no un ser viviente sino un tiempo: el séptimo día. Es un día impar porque está relacionado con el conjunto de “la obra en seis días”. La consagración de éste séptimo día hace de él una bendición para todos los días de la creación¹². Con la encarnación y la resurrección de Cristo, los tiempos nuevos han comenzado de tal manera que ahora ya cualquier cosa de la “celebración sabática” eterna del cosmos se vuelve visible. Por eso la Iglesia cuenta el octavo día de la celebración cristiana de la resurrección al mismo tiempo como “primer día” de la semana. Cada semana comienza por la visión de la nueva creación y por la esperanza de la vida eterna¹³.

Dimensión antropológica

Con la encarnación de Dios, se manifiesta una nueva historia temporal de la vida humana. La vida de Jesús mismo tiene algo de pequeño y particular. Nosotros confesamos que este Jesús escondido en su singularidad tiene una significación central y universal, escatológica y cósmica. Porque con la encarnación del Hijo de Dios y los años de su vida escondida y pública, con su muerte en la cruz y su resurrección, Dios ha entrado para siempre en la historia de los hombres de tal modo que nuestra vida ordinaria está asumida en la historia eterna de la vida trinitaria¹⁴.

¹² Cf. Westermann, *Genesis. Biblischer Kommentar Altes Testaments*, Neukirchen, 1974, pp. 230ss. Ver también las explicaciones notables del domingo cristiano como reemplazo del sábado judío por el cardenal J. Ratzinger, *Der Geist der Liturgie, Eine Einführung*, Freiburg, 2002, pp. 83-86, 92.

¹³ Ver Juan Pablo II, Carta apostólica “*Dies Domini*” acerca de la santificación del domingo, 1998.

¹⁴ Ver M. Schneider, *op.cit.* p. 38.

Dios ha creado maravillosamente al hombre y lo ha salvado más maravillosamente todavía (*Exsultet*). En la misa solemne de la natividad del Señor, la Iglesia reza así: “Dios todopoderoso, Tú has creado maravillosamente al hombre y más maravillosamente aún restableciste su dignidad”. La divinización del hombre es, como lo exponen los Padres de la Iglesia, una obra de la humanización de Dios: “El hombre es el rostro humano de Dios” dice Gregorio de Nisa¹⁵, por esto “está determinado a gustar los bienes divinos, a recibir en su naturaleza un parentesco con aquel con quien tendrá parte un día”¹⁶. El nacimiento de Dios como hombre (Navidad) hace posible el nacimiento del hombre como Dios (Asunción).

El hombre dice: “Soy imperfecto”; y Dios le responde: “Sed perfectos como vuestro Padre en el cielo es perfecto”. El hombre debe confesar: “Soy polvo”; y Cristo le dice: “Vosotros sois todos dioses, y vosotros sois mis amigos”. El hombre dice: “Aléjate de mí, soy un hombre pecador”; y sin embargo esto no anula la promesa: “Vosotros sois raza de Dios” y: “Habéis recibido la unción del Espíritu Santo, lo sabéis todo”. El hombre es a la vez “creado” y “nacido del agua y del Espíritu Santo”, creatura y Dios en devenir: “un Dios creado” como dice uno de sus calificativos más paradójales. El *troparion* del oficio bizantino de difuntos hace hablar al hombre en la última confesión de su vida: “llevo los múltiples signos de mis maldades pero fui creado a imagen de la Majestad inefable”.

La más alta dignidad del hombre encuentra su fundamento en su similitud con el Hijo del hombre que es “imagen (*eikon*) del Dios invisible” (*Colosenses* 1,15; *2 Corintios* 4,4). Así, en la humanidad de Cristo se muestra la realidad divina del hombre que vuelve a encontrar en el Hijo su dignidad original. En la encarnación del Logos deviene definitivamente visible el hecho de que la realidad terrestre es portadora de una realidad supra-terrestre.

¹⁵ PG 44, 446 BC.

¹⁶ *Or. Cat.* 5 (PG 45, 21CD).

Durante el oficio bizantino, el sacerdote inciensa las imágenes de los santos; inciensa a los fieles y saluda la presencia de Dios porque en cada hombre podemos ver y honrar al Dios viviente que es su Señor y su creador. Así el honor supremo del hombre como su aprecio verdadero llevan a su divinización, según la enseñanza venerable de Oriente.

El Logos, fuente de la vida divina, habita en toda la creación, todo recibe de Él su forma. La vida del hombre reviste también la "forma de la palabra". Como lo dice de una manera notable el teólogo ortodoxo D. Staniloae, el Logos "no sólo ha creado un mundo semejante a una palabra encarnada de muchas maneras; también ha despertado a un sujeto que puede comprender esta palabra [...]. La diferencia entre el hombre como palabra y el mundo como palabra consiste en que el hombre es palabra que habla o fundamento racional que piensa la imagen del Hijo eterno como sujeto divino"¹⁷. Sobrepasando lo ya dado, el hombre tiene ya ahora, por la fe y el bautismo, participación en la vida divina y en todo lo que está prometido a la creación entera.

Liturgia cósmica

Las tradiciones neotestamentarias y los teólogos de la Iglesia primitiva ven la encarnación del Hijo de Dios al mismo tiempo en sus dimensiones cósmicas. La liturgia se hace eco de esta visión cosmológica de la encarnación. En innumerables himnos como por ejemplo en la canción de Navidad tan conocida de Fiedrich Spee, oímos: "o tierra, estremécete, estremécete, o tierra". Se hace referencia la "génesis de la salvación" a partir de la tierra que se entreabre (*Isaías 45,8*): si la tierra se abre, será fecunda y dará a luz la salvación. Esta gran vocación del cosmos es reconocible también en la imagen de la zarza ardiente y de la transfiguración sobre el Monte

¹⁷D. Staniloae, "L'homme, image de Dieu dans le monde" in *Contacts* n° 48 (1973) pp. 297 ss.

Tabor. Todo en la tierra lleva los trazos de la presencia de Dios, también la tierra, en el reencuentro entre Dios y el hombre, lugar de transformación.

El hombre prueba su cualidad de servidor de la creación cuando encuentra el lenguaje que es desde siempre apropiado para ella, aquel que dice en los salmos: “Los cielos cantan la gloria de Dios” (*Salmo 19*). Esta alabanza de la tierra es el origen de la liturgia que así fundada, se orienta de manera cósmica. La unidad interior entre creación y liturgia recibe su significación más profunda en la encarnación del Hijo de Dios. Ésta tiene numerosas consecuencias para una comprensión más profunda de la vida en Cristo.

Por la entrada del Hijo del hombre en el cosmos y su vuelta al Padre, se suprime en primer lugar la oposición entre tiempo y eternidad. Con la encarnación el tiempo se convierte en una dimensión de Dios: “Gracias a la venida de Dios a la tierra, el tiempo humano, que comenzó en la creación, ha alcanzado su plenitud. La ‘plenitud de los tiempos’, en efecto, es solamente la eternidad, mucho más, es Aquél que es eterno, es decir Dios”¹⁸.

A consecuencia de que Cristo une en él la humanidad a la divinidad, sin mezcla y sin separación, su naturaleza humana es el “sacramento” universal. Las afirmaciones del sacerdote y teólogo maronita libanés Jean Corbon, muerto recientemente, son muy importantes al escribir: “Todas las fibras de su ser (es decir de la naturaleza humana de Cristo) son ‘filiales’. Por esto ella puede asumir los menores movimientos y las más íntimas maravillas de nuestra naturaleza humana para verter en sí la vida del Padre. Las energías divinizantes del Cuerpo de Cristo en lo sucesivo serán nuestras en todo nuestro ser, todo nuestro ‘cuerpo’. Sean cuales fueren las realidades corporales que Él quiera tomar –agua, pan, vino, aceite, hombre, mujer, corazón arrepentido– el Señor las adapta a su cuerpo en crecimiento y las hace resplandecer de manera viva a partir de aquí.

¹⁸ Juan Pablo II, Carta apostólica, “*Tertio millennio adveniente*” para la preparación del año jubilar, 1994, n° 9.

Lo que calificamos de sacramento es en realidad la acción divinizante del cuerpo de Cristo en nuestra humanidad. No podemos recibir al Espíritu de Jesús sino porque él ha asumido nuestro cuerpo¹⁹.

Desde que el hijo del Hombre entró en nuestra historia, esta sacramentalidad se aplica sobre todo a lo que es creado. Como ya se remarcó antes hay una diferencia esencial entre la Iglesia (cuya cabeza es Cristo) y el cosmos (del cual derivan los elementos de la creación que pertenecen a la sacramentalidad de la Iglesia). Sobre la base de esta distinción importante se puede seguir diciendo que el destino del agua es servir al misterio de la Epifanía y del Bautismo, que el de la madera es florecer en la cruz, el de la tierra acoger el cuerpo del Señor para el gran reposo del sabbat y el de la piedra sellar la tumba y ser removida delante de los *myrophores*. Estas afirmaciones que surgen de la liturgia oriental son bastante completas para asumir la creación visible en la economía de la salvación.

Óleo y vino serán perfectos al convertirse en los “elementos” mediadores de la gracia para el hombre re-nacido, el trigo y el vino alcanzan su nivel de perfección en la cena eucarística. También los actos elementales de la vida –beber, comer, crecer, hablar, actuar, encontrarse– reciben por su asunción en la liturgia (*anaphora*) su verdadero destino, el de convertirse en “las piedras de la construcción de un templo espiritual²⁰.”

En este contexto, el cardenal Ratzinger reenvía otra vez a una dimensión importante de la obra de Pierre Teilhard de Chardin, cuando dice: “El fin del culto y el fin de la creación, son en grandes líneas, los mismos: divinización, un mundo de libertad y de amor. Teniendo como trasfondo la visión evolucionista moderna, P. Teilhard de Chardin ha descrito, por ejemplo, el cosmos como un proceso de

¹⁹ J. Corbon, *Liturgie aus dem Urquell*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1981, p. 7.

²⁰ Esta idea será desarrollada a su manera por P. Teilhard de Chardin: el hombre está sumergido “en el océano de la materia” y en “corriente vital de la vida cósmica”. El hombre se despliega en el “medio divino” a través de su corporeidad gracias a la cual puede reencontrar a Dios. Dios está “ya” en las cosas, pero “todavía no lo suficiente” (*L’hymne de l’Univers*). 6.

montaje, como un camino de reunificación. Partiendo de las cartas a los Efesios y a los Colosenses, Teilhard ve en Cristo esta energía que hace progresar hacia la noosfera energía que incluye finalmente todo en su 'plenitud'. A partir de aquí, Teilhard se ocupa de interpretar el culto cristiano de un modo nuevo: la hostia transubstanciada es para él la anticipación de la metamorfosis de la materia y de su divinización en la 'plenitud' cristológica. La eucaristía le indica, por así decirlo, la dirección del movimiento cósmico; ella anticipa su fin y al mismo tiempo apresura su venida²¹ ”.

Al referirse a la tradición bizantina, J.D. Zizioulas puede decir acerca de la liturgia cósmica: “La materia está de tal modo presente, que el pan y el vino son identificados con el Señor mismo, la madera y los colores se convierten en los íconos de los santos, ellos que encierran sus reliquias e irradian por otra parte una presencia personalmente santificante²² ”.

Esta visión, ¿no corresponde a la afirmación de san Ireneo de Lyon: “Presentamos en las ofrendas sagradas toda la naturaleza visible a fin de que se convierta en eucaristía²³ ?” . Se trata pues de una nueva creación, como la liturgia de San Basilio entiende la transformación de las especies. El cardenal Ratzinger no dice otra cosa: “El Señor se adueña del pan y del vino, los arranca, por decirlo así de su encasillamiento como seres ordinarios para integrarlos a un orden nuevo, superior; incluso aunque queden iguales desde el punto de vista físico, en lo más profundo se han convertido en algo distinto²⁴ ”.

²¹ Cardenal Joseph Ratzinger, *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, Freiburg, 2000, p. 24.

²² J. D. Zizioulas, *Die Welt in eucharistischer Schau und der Mensch von heute*, en US 25 (1970), pp. 345-346.

²³ Ireneo de Lyon, *Adversus haereses*, v, 18,5.

²⁴ Cardenal Joseph Ratzinger, *Eucharistie – Mitte der Kirche. Vier Predigten*, Munich, 1978, pp. 59-60.

El nuevo cosmos

Orígenes nos ofrece el resumen siguiente: el sentido último de la creación nos fue revelado finalmente sólo por Jesucristo. El Dios creador es también el Dios redentor y aquel que da la perfección a todas sus creaturas. Orígenes, de acuerdo con San Pablo (1 *Corintios* 15,27ss), piensa que todo debe ser “sometido” a Cristo a fin de que él sea también “sometido”, con una sumisión, se entiende, que convenga a un espíritu.

No hay salvación sin correspondencia terrestre. Así conviene que reine Cristo convertido en hombre, a fin de realizar en la carne el misterio del orden de la salvación: designar a los buenos y dar a los culpables a cada uno según sus obras.

Pero cuando “devuelva el reino a Dios su Padre” y todos estén en presencia de Dios purificados y el misterio de la reconciliación cumplido, esto significará entonces que todos se inclinarán delante del trono de Dios a fin de que se cumpla lo dicho: “Yo vivo, dice el Señor, a fin de que toda rodilla se doble ante mí y toda lengua alabe a Dios”(cf. Fil 2,10 ss).

Creo –con Orígenes, el gran intérprete de la Biblia– que cuando Dios dice que será “todo en todos”, significa también que llegará a ser al mismo tiempo, todo en cada individuo. Pero sólo lo será cuando toda mancha de pecado haya sido lavada, cuando todo lo que un espíritu racional puede sentir, ver o pensar, tenga a Dios por objeto, que no pueda ver nada distinto de Dios, poseer nada más que a Dios, que Dios se convierta en la medida de todos sus sentimientos y que así “Dios sea todo en todos”... al punto que no exista más el deseo de comer del “árbol del conocimiento del bien y del mal” porque estará siempre en el bien.

Si el Creador se nos da a sí mismo, ¿cómo no nos dará al mismo tiempo toda la creación? Aunque estas palabras: “Con Él nos dará todas las cosas” puedan entenderse en dos sentidos. Pueden querer decir que si tenemos a Cristo en nosotros, Él que es Palabra

y sabiduría, justicia y paz, y todo lo que la Escritura dice además de Él, estamos provistos de una plenitud de virtudes tal que no ocupamos más un lugar aislado entre todas las creaturas, ese lugar terrestre estrecho donde residimos actualmente, sino que poseeremos al mismo tiempo con Cristo todo lo que Dios ha creado siempre, visible e invisible, escondido y manifiesto, temporal y eterno. Es posible, sin embargo entender estas palabras de otra manera: “con Él, nos dará todas las cosas”: Dios le dará en usufructo, en tanto que Él es el “heredero”, todo lo que ha creado y hará lo mismo con nosotros en la medida en que somos sus “coherederos”.

Entonces ya no habrá más que una sola actividad para aquellos que llegan a Dios por la Palabra que habita junto a Él. Todos serán a tal punto formados en el conocimiento del Padre, como hoy lo es solamente el Hijo que “llegarán a ser” como el Padre y el Hijo son “uno”. “De Él, por Él, en Él”. “De Él” significa la primera creación y todo lo que ha tenido en Dios su origen. “Por Él, que todo lo que ha sido creado nuevamente es llevado y conducido para Él hacia Aquel que es el origen de la existencia. “En Él”, que aquellos que ya han sido elevados y perfeccionados están fundados en su perfección²⁵.

Traducción: Clara Gorostiaga

²⁵ Hans Urs von Balthasar, *Origenes Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seiner Schriften*, Johannes Verlag, Freiburg, 1991, n° 1021-1032. Ver también Anton Strukelj, *Leben aus der Fülle des Glaubens. Die Theologie de christlichen Stände bei Hans Urs von Balthasar*, Graz-Wien-Colonia, 2002, p. 367.