

DOCUMENTOS PASTORALES

Cuestiones Selectas de Cristología

Comisión Teológica Internacional

Desde hace varios años algunos miembros de la Comisión Teológica Internacional deseaban dedicar sus trabajos a la Cristología, compararlos y coordinarlos. No tenían la intención de hacer una síntesis completa, sino prepararla mediante el estudio de cuestiones seleccionadas en razón de su actualidad y dificultad. Era evidentemente inevitable el recurso a varios tipos de métodos. Unos para atender a las dificultades propuestas en el pasado, emplearían el método histórico-crítico. Otros, el biblista, el historiador o el teólogo, cada uno en el campo de la Teología, es decir, de la fe que busca la comprensión, deberían usar los métodos propios de su especialidad. Los más sensibles a las objeciones y dificultades más comunes hoy, querían demostrar cómo el dogma cristológico puede ser presentado en una perspectiva actual sin perder su sentido original.

Su Eminencia el Cardenal Seper, Presidente de la Comisión Teológica Internacional, reunió en una subcomisión a los miembros que harían este trabajo: los Profesores Urs von Balthasar, Cantalamessa, Congar, Dhanis, González de Cardedal, Le Guillou, Lehmann, Martelet, Ratzinger, Schuermann, Semmelroth y Walgrave. Durante el tiempo de estos trabajos preparatorios, dos miembros de esta subcomisión, los Padres Dhanis y Semmelroth, ambos jesuitas, fueron llamados por el Señor. Séame permitido manifestar aquí nuestro piadoso recuerdo y la estima por nuestros amigos fallecidos que trabajaron hasta el límite de sus fuerzas. La moderación del grupo fue confiada primero al Profesor Ratzinger (quien muy pronto fue hecho Cardenal Arzobispo de Munich y Freising), después al P. Semmelroth y finalmente al Profesor Lehmann, quien en los años anteriores ya había asumido esta responsabilidad.

La amplia documentación preparada, con unas diez relaciones particulares, siempre difiere en muchos puntos de las conclusiones a las que llegó el diálogo vivo pero fraternal durante una semana (del 21 al 27 de octubre de 1979). Surgen nuevas cuestiones, aparecen definitivamente nuevas y mejores formulaciones.

Para los Profesores de Teología estarán disponibles algunas relaciones preparatorias, como instrumentos de trabajo, en el libro que el Pbro. Hans Urs von Balthasar publicará en el Johannes-Verlag (Einsiedeln, Suiza). Aquí se publicarán únicamente las conclusiones de estos trabajos aprobadas por la mayoría de los miembros de la Comisión Teológica Internacional. Por esta razón la Comisión publica esta relación conclusiva como su posición colectiva.

Roma, 20 de octubre de 1980.

Philippe Delhaye
Secretario General de la Comisión

Introducción

La cuestión de Jesucristo se ha planteado en nuestros días con nuevo ardor, tanto a nivel de la piedad como de la Teología. El estudio de la Sagrada Escritura y de la historia de los Concilios cristológicos ha aportado muchos elementos nuevos. Con inquietudes nuevas los hombres se preguntan: "¿Quién es éste?" (cf. Lc 7, 49) y: "¿De dónde le viene ésto? y ¿qué sabiduría es ésta que le ha sido dada? ¿Y esos milagros hechos por sus manos?" (Mc 6, 2). Pues es manifiestamente insuficiente la respuesta dada según el modo general de muchas religiones. En todos estos trabajos han aparecido perspectivas preciosas. Pero han surgido también nuevas tensiones entre los mismos teólogos e inclusive de algunos de ellos con el Magisterio de la Iglesia. Por esta razón la Comisión Teológica Internacional desea ofrecer su propia contribución a este vasto intercambio de ideas y espera poder aportar algunas aclaraciones. No es su intención hacer una exposición sistemática de la Cristología, sino simplemente evocar ciertos puntos de especial importancia, principalmente con relación a los más difíciles en las actuales discusiones.

I. El Acceso a la Persona y a la Obra de Jesucristo

A. Las Investigaciones Históricas sobre Jesús

1. Como Jesucristo, en el cual cree la Iglesia, no es ningún mito ni idea abstracta, sino un hombre que vivió en determinado contexto histórico, murió y realizó su propia historia, es una exigencia de la misma fe cristiana el que se estudie su historia. Pero esta investigación histórica no carece de dificultades, como lo demuestran los esfuerzos que ya se han hecho al respecto.

1.1. El Nuevo Testamento no tiene como objetivo presentar una información meramente histórica sobre Jesús. Quiere sobre todo transmitir el testimonio de la fe eclesial sobre Jesús y presentarlo en su plena significación de "Christos" (Mesías) y "Kyrios" (Señor). Este testimonio es la expresión de la fe y busca suscitar la fe. Una 'biografía', en el sentido moderno de la palabra, con una descripción precisa y pormenorizada de la vida de Jesús, no es posible. Lo mismo vale para muchos otros de la Antigüedad y de la Edad Moderna. Pero ni por eso se justifica un escepticismo indiscriminado sobre la posibilidad de conocer la vida histórica de Jesús, como lo confirma la exégesis de hoy.

1.2. En el decurso de los últimos tiempos la investigación histórica sobre Jesús ha sido dirigida, en más de una ocasión, contra el dogma cristológico. Sin embargo, este comportamiento antidogmático no concuerda necesariamente con el método histórico-crítico. Dentro de los límites de la investigación exegetica es legítimo el esfuerzo por tratar de reconstruir la figura meramente histórica de Jesús, es decir, de poner en evidencia y comprobar los hechos del Jesús histórico. Pero algunos han pretendido poder reconstruir "imágenes" de Jesús omitiendo los testimonios de las comunidades primitivas. Pues juzgaban que de este modo estarían en una perspectiva rigurosamente histórica. Sin embargo explícita o implícitamente se fundamentan en prejuicios filosóficos más o menos extendidos. De modo especial son llevados por la idea moderna del hombre perfecto. Otros se dejan guiar por suposiciones psicológicas sobre la vida interior de Jesús.

1.3. Las actuales Cristologías, especialmente las que son construidas "desde abajo" y que están estrechamente en conexión con las investigaciones meramente históricas de Jesús (lo que en sí es legítimo), deben cuidarse mucho para no caer en los errores anteriormente cometidos.

B. *La Unidad entre el Jesús Terrestre y el Cristo Glorificado*

2. La investigación científica sobre el Jesús histórico tiene ciertamente un valor real. Esto es especialmente cierto si se piensa en la Teología Fundamental y en la argumentación con los no creyentes. Pero el conocimiento verdaderamente teológico no puede restringirse exclusivamente a esta consideración de la vida de Jesús. El pleno acceso a la persona y a la obra de Jesucristo solamente se consigue cuando se evita disociar el Jesús histórico y el Cristo predicado. Este pleno conocimiento de Jesucristo requiere la fe vivida de la comunidad cristiana que subyace a esta visión. Esto vale no solamente para el conocimiento histórico y la génesis del Nuevo Testamento, sino también para la reflexión cristológica en nuestros días.

2.1. Los mismos textos del Nuevo Testamento tienden hacia un más profundo conocimiento y aceptación de la fe. No miran a Jesucristo en la sola perspectiva histórica o de la pura historia, como biografía, en un marco meramente retrospectivo. La significación universal y escatológica del mensaje y de la persona de Jesucristo exige que se supere la evocación puramente histórica así como las interpretaciones únicamente funcionales. Además, la noción moderna de la historia, como una desnuda presentación objetiva del pasado, difiere de la concepción que los antiguos tenían de la historia.

2.2. La identidad substancial y radical entre el Jesús terrestre y el Cristo glorificado pertenece a la esencia misma del mensaje evangélico. Por este motivo una investigación teológica que pretendiera restringirse al solo Jesús histórico, sería prohibida por la misma índole y estructura del Nuevo Testamento y no solo por alguna autoridad externa.

2.3. La Teología solamente puede captar el sentido y alcance de la resurrección de Jesús a la luz del acontecimiento de su muerte. De la misma manera no es posible comprender el sentido de esta muerte sino a la luz de la vida de Jesús, de su acción y mensaje. La totalidad y la unidad del acontecimiento de salvación que es Jesucristo implican su vida, su muerte y su resurrección.

2.4. La síntesis original y primitiva del Jesús terrestre y del Cristo resucitado se encuentra en diversas "fórmulas de confesión" y "homologías", que implican con especial insistencia la muerte y la resurrección (cf. Rom 1, 3ss; 1 Cr 15, 3ss). En estos textos tenemos la conexión auténtica entre la historia individual y la significación permanentemente viva de Jesucristo. Ellos presentan en un solo núcleo la "historia de la esencia" de Jesucristo. Esta síntesis permanece como un ejemplo y modelo para toda Cristología auténtica.

2.5. Esta síntesis cristológica no supone solamente la confesión de fe de la comunidad cristiana como un elemento de la historia, sino que muestra también que la Iglesia, presente en las diferentes épocas, permanece como el lugar del verdadero conocimiento de la persona y de la obra de Jesucristo. Sin la mediación y ayuda de la fe eclesial el conocimiento no es más posible hoy que en

la época del Nuevo Testamento. No hay punto de apoyo arquimédico fuera del contexto eclesial, si bien el Señor conserva la prioridad y primacía sobre la Iglesia.

2.6. Al *interior* de este marco más amplio, un retorno al Jesús terrestre es fructuoso y necesario hoy en el campo de la Teología domgática. Es importante poner en evidencia las innumerables riquezas de la humanidad de Jesucristo no manifestadas en las Cristologías del pasado. Jesucristo ilustra y aclara en el más alto grado la medida última y la esencia concreta del hombre (cf. la Encíclica *Redemptor Hominis* de Juan Pablo II, n. 8, 10). La fraternidad, por ejemplo, y la solidaridad de Jesús con nosotros de ninguna manera oscurecen su divinidad. De todo lo que luego se dirá, cualquier oposición entre la humanidad y la divinidad de Jesucristo queda sin fundamento.

2.7. El Espíritu Santo, que ha revelado a Jesús como Cristo, comunica la vida de Dios trino y vivica la fe en Jesucristo Hijo de Dios exaltado en la gloria y presente en nuestra historia. Esta no es sólo la fe de la Iglesia católica, sino de toda la cristiandad en la medida en que además del Nuevo Testamento guarda con fidelidad los dogmas cristológicos recibidos de los Padres, los predicán, los enseñan y les rinden testimonio por su vida auténtica.

II. La Fe en Jesucristo según los Concilios Antiguos

A. *La Divinidad de Cristo desde el Nuevo Testamento hasta el Concilio de Nicea*

1. Los teólogos que hoy ponen en duda la divinidad de Cristo aducen frecuentemente que semejante dogma no proviene de una genuina revelación bíblica, sino más bien del helenismo. Sin embargo una más profunda investigación histórica demuestra que la manera de pensar de los griegos es totalmente extraña a este dogma y la rechaza con todas sus fuerzas. A la fe de los cristianos que proclamaban la divinidad de Cristo, el helenismo opuso su dogma propio sobre la trascendencia de Dios que consideraba inconciliable con la índole contingente e histórica de Jesús de Nazareth. Era particularmente difícil para los griegos aceptar la idea de una encarnación divina que subvertía al mismo tiempo la visión platónica (que consideraba imposible una encarnación "por parte de Dios") y estoica (que afirmaba imposible la misma encarnación "por parte del mundo").

2. Para responder a estas objeciones, algunos teólogos cristianos tomaron más o menos abiertamente del helenismo la idea de un "deuteron Theon" (es decir, un dios secundario o intermediario, o demiurgo), abriendo así la puerta al subordinacionismo. Basado en este error, latente en algunos Apologetas y en Orígenes, Arrio hizo de esto una herejía formal al enseñar que el Hijo ocupa un lugar intermedio entre el Padre y las creaturas. La herejía arriana muestra cómo habría sido el dogma de divinidad de Jesucristo si su origen hubiera sido el helenismo y no la revelación divina. Pero la Iglesia, al definir en el Concilio de Nicea (en 325) que el Hijo es "consustancial" (*homoousion*) al Padre, rechazó el compromiso arriano con el helenismo y al mismo tiempo reformó profundamente el esquema metafísico de los griegos, especialmente de los platónicos y de los neo-platónicos. Pues al reconocer solamente dos modos de ser (esto es: el Ser increado o "non factum" y el ser creado) y rechazando la idea de un ser intermediario, hizo una total demitización del helenismo y una cristiana "ca-

tharsis". Es ciertamente verdad que el vocablo "homousios", empleado en Nicea, es un término filosófico y no bíblico. Pero consta que la intención última de los Padres no fue otra que la de precisar unívocamente y sin ambigüedad el sentido genuino de la afirmación del Nuevo Testamento. Al definir la divinidad de Cristo la Iglesia se apoyó en la experiencia de salvación y de divinización en Cristo, pero al mismo tiempo es evidente que la definición de Nicea plasmó aquella experiencia de salvación de tal manera que hay que reconocer una interacción real y profunda entre la experiencia vital y el proceso de clarificación teológica.

3. A la reflexión patrística subyace el particular problema de la preexistencia de Cristo. Pues en aquel tiempo varios (por ejemplo Hipólito romano, Marcelo de Ancira, Fotino) concebían la preexistencia de Cristo no de un modo real sino intencional (*kata prognosin, secundum praevisionem*). Pero la Iglesia condenó semejantes soluciones como deficientes, fundamentando la propia fe en la preexistencia ontológica de Cristo en la generación eterna del Hijo por el Padre. Entre otras razones, recuerda que el Nuevo Testamento atribuye claramente al Verbo de Dios la acción de crear (no puede obrar quien aun no existe o solo existe en la intención).

B. Cristo, Dios y Hombre, en el Concilio de Calcedonia

4. Toda la Cristología patrística, que se ocupa de la identidad metafísica y salvífica (a saber: qué y quién sea Jesús, cómo nos salva) puede considerarse como una progresiva comprensión y relativa formulación teológica del misterio que consiste en la perfecta trascendencia e inmanencia de Dios en Cristo. Esto nace del concurso de dos elementos, el primer de los cuales es la fe del Antiguo Testamento acerca de la trascendencia absoluta de Dios y el segundo es el mismo acontecimiento "Jesucristo" considerado como una intervención personal y escatológica de Dios en el mundo. Se trata aquí de un nuevo tipo de inmanencia, superior a la inhabitación del Espíritu de Dios en los profetas e incluso cualitativamente diferente. De la misma idea de trascendencia surge esplendente la divinidad de Jesucristo y se impone la necesidad de rechazar todas aquellas Cristologías llamadas reductivistas (como el ebionismo, adopcionismo, arrianismo). Por esta razón cae también la tesis monofisita que concibe una cierta mezcla de Dios y del hombre en Jesús, llegando hasta abolir la inmutabilidad e impasibilidad de Dios. Más, la idea de la inmanencia, basada en la fe en el Verbo encarnado, conduce a la afirmación de la real y perfecta humanidad de Cristo, contra el docetismo gnóstico.

5. Durante la controversia entre Antioquía y Alejandría no se veía como conciliar la trascendencia (la distinción de las naturalezas) con la inmanencia (la unión hipostática). El Concilio de Calcedonia (cf. DS 301s) quiso mostrar cómo era posible unir ambos en una síntesis, recurriendo simultáneamente a dos expresiones: "sin confusión" (*inconfuse*) y "sin división" (*indivise*). Ahí se puede ver la equivalencia apofática de la fórmula "dos naturalezas, una hipóstasis". "Sin confusión", que se refiere a las naturalezas, afirma la perfecta humanidad de Cristo y al mismo tiempo salvaguarda la trascendencia de Dios (motivo antirriano), puesto que se dice que Dios permanece como Dios y el hombre como hombre, excluyéndose un estado intermedio. "Sin división" proclama la unión profundísima e irreversible de Dios y del hombre en la persona del Verbo. Simultáneamente se afirma la plena inmanencia de Dios en el mundo. Este es el fundamento de la salvación cristiana y de la divinización del hombre. Por estas

afirmaciones los Padres de Calcedonia avanzan un nuevo grado en la comprensión de la trascendencia, no solamente teológica sino cristológica, dado que afirman no solamente la infinita trascendencia de Dios con relación al hombre, sino también la infinita trascendencia de Cristo, Dios y hombre, con relación a todos los hombres y a la historia. Según los Padres el carácter absoluto y universal de la fe cristiana reside en este segundo aspecto de la trascendencia, que es a la vez escatológico y ontológico.

6. ¿Qué representa entonces el Concilio de Calcedonia en la historia de la Cristología? La definición dogmática de Calcedonia no pretende dar una respuesta exhaustiva a la cuestión del "modo cómo" en Cristo coexistan Dios y el hombre. Pues es ahí precisamente en donde se sitúa el misterio de la Encarnación. Ninguna definición positiva puede agotar sus riquezas con fórmulas afirmativas. Es antes conveniente proceder por negación y demarcar el límite del cual no se puede alejar. Al interior de este espacio de verdad el Concilio colocó la trascendencia y la inmanencia, a Dios y al hombre. Los dos aspectos han de ser afirmados sin restricción, pero excluyendo todo lo que pueda significar yuxtaposición o mezcla, de tal manera que en Cristo la trascendencia y la inmanencia queden perfectamente unidas. Si se atiende a las categorías mentales y al método utilizados, se podría pensar en una cierta helenización de la fe del Nuevo Testamento. Pero viendo las cosas por otros aspectos, la definición de Calcedonia sobrepasa radicalmente el pensamiento griego. En efecto, hace coincidir dos puntos de vista que la filosofía griega tuvo siempre por inconciliables: la trascendencia de Dios, que es el alma del sistema platónico, y la inmanencia de Dios, que describe la identidad de los estoicos.

C. *La Humanidad de Cristo en la Salvación del Hombre según el Concilio Constantinopolitano III*

7. Para establecer una doctrina cristológica correcta es preciso no solo tener en cuenta la evolución de las ideas hasta el Concilio de Calcedonia, sino también los últimos Concilios cristológicos, especialmente el tercero de Constantinopla (año 681; cf. DS 556ss.).

Por la definición de este último Concilio la Iglesia mostró que era posible aclarar todavía mejor el problema cristológico, más de lo que lo había hecho ya en Calcedonia. Y como habían surgido nuevas dificultades, estaba preparada a reexaminar la cuestión y manifestar su más profunda comprensión conseguida respecto de todo lo que se contiene en la Sagrada Escritura con relación a Jesús.

En el Concilio de Letrán (año 649; cf. DS 502ss), que por la condenación de monotelismo preparó el tercero de Constantinopla, la Iglesia puso de manifiesto —gracias también a San Máximo el Confesor— la parte esencial que tuvo la libertad humana de Cristo en la obra de nuestra salvación. Resaltó la relación existente entre esta libre voluntad humana y la hipóstasis del Verbo (al decir que nuestra salvación fue humanamente querida por una persona divina).

Así interpretada a la luz del Concilio de Letrán, comprendemos como la definición de Constantinopla III tiene sus profundas raíces en la doctrina de los Padres y en el Concilio de Calcedonia, y nos abre el camino para solucionar las exigencias cristológicas de nuestro tiempo. En efecto, estas tienden a mostrar el lugar que tuvo en la salvación de los hombres la humanidad de Cristo y los diversos "misterios" de su vida terrestre (como el bautismo, las tentaciones, la agonía de Getsemaní).

III. El Valor Actual del Dogma Cristológico

A. *Cristología y Antropología en las Perspectivas de la Cultura Moderna*

1. En cierto sentido debe la Cristología asumir e integrar la visión que el hombre de hoy adquiere de sí mismo y de su historia en la lectura que el fiel debe tener en la Iglesia. De esta manera es posible corregir los defectos provenientes, en Cristología, de un uso demasiado restringido del concepto de la así llamada "naturaleza" y, además, se puede devolver al Cristo recapitulador lo que la lectura actual aporta legítimamente a una percepción más neta de la condición humana.

2. Esta confrontación de la Cristología con la cultura actual no solo contribuye al conocimiento nuevo y más profundo que de sí mismo el hombre adquiere en nuestro tiempo, sino que además, cuando necesario, somete a crisis este mismo conocimiento, por ejemplo en materia política y religiosa. Esto es particularmente válido en materia religiosa, ya que hoy se niega o rechaza la religión por el ateísmo, o se la interpreta apenas como un medio para llegar a las últimas profundidades de la universalidad de las cosas, con explícita exclusión de un Dios trascendente y personal. De esta manera la religión corre el peligro de aparecer como pura alienación de la humanidad y Cristo pierde su singularidad y unicidad. En ambos casos y la dignidad de la condición humana se esfuma y Cristo pierde su primado y grandeza. El remedio solo puede venir de una renovación de la Antropología a la luz del misterio de Cristo.

3. El principio cristológico, a la luz del cual ha de llevarse a cabo la renovada confrontación de la cultura humana y se ha de juzgar la investigación actual sobre la Antropología, debe ser tomado de la doctrina paulina sobre los dos Adán (cf. 1 Cr 15, 21s; Rom 5, 12-19). Gracias a este paralelismo el Cristo, que es el segundo y último Adán, no puede ser comprendido sin tener en cuenta al primer Adán; y éste sólo es percibido en su verdadera y plena humanidad cuando se abre a Cristo que nos salva y nos diviniza por su vida, muerte y resurrección.

B. *Las Verdaderas Dificultades de Hoy*

4. Muchos de nuestros contemporáneos encuentran dificultades en la profesión de fe del Concilio de Calcedonia. Pues los vocablos "naturaleza" y "persona" utilizados por los Padres, aunque en el lenguaje común conserven todavía el mismo sentido, cambian con los filósofos. Por ejemplo la expresión "naturaleza humana" según muchos ya no indica una esencia común e inmutable, sino más bien un conjunto o síntesis de fenómenos que de hecho encontramos relacionados con los hombres. Y la "persona" es muy frecuentemente descrita en términos puramente psicológicos, sin ninguna atención a su aspecto ontológico.

Dificultades todavía más fuertes sienten los hombres de hoy con relación a los aspectos soteriológicos en los dogmas cristológicos. Rechazan toda idea de una salvación que implique dependencia de otro en cuanto al proyecto de la propia vida. Critican lo que creen ser la índole meramente individual de la salvación. La promesa de una felicidad futura les parece ser una promesa fantástica, que desvía los hombres de sus verdaderos y reales deberes terrestres. Se preguntan de qué han debido ser rescatados los hombres, a quién pudo haber sido necesario pagar el precio de salvación. Se indignan de que Dios exija la sangre del inocente y tienen por sospechosa de sadismo semejante afirmación. Argumentan

contra la así llamada satisfacción vicaria (es decir, por un mediador) sustentando que esto es moralmente imposible. Y finalmente no reconocen en la praxis de la Iglesia y de lo fieles la expresión del misterio que profesan.

C. *La Significación Permanente de la Fe Cristológica en su Intención y Contenido*

5. No obstante todas estas dificultades, la doctrina cristológica de la Iglesia y de modo muy especial el dogma de Calcedonia conservan su valor de tal manera que, aunque sea lícito y hasta, cuando necesario, oportuno, realizar investigaciones más profundas, jamás será lícito ir en su contra. Históricamente es falso que los Padres de Calcedonia sometieron el dogma a la concepción helenística. Las dificultades que al respecto encuentran algunos de nuestros contemporáneos se debe a la ignorancia tanto del genuino sentido del dogma cristiano como de la verdad sobre el Dios creador del mundo visible e invisible.

Pues la fe en Cristo y en la salvación de Cristo implica el reconocimiento de la creación hecha por Dios que es amor y un Dios vivo; aquel Dios vivo —Padre, Verbo, Espíritu Santo— que desde el origen de los tiempos hizo al hombre a su imagen y semejanza, le dio la dignidad de persona dotada de intelecto, y cuando llegó la plenitud de los tiempos completó su obra en Jesucristo, constituyéndolo como alianza y paz para el mundo y para todos los hombres en todos los tiempos. El mismo Jesucristo hombre perfecto, porque vive totalmente por Dios Padre y para Dios Padre, vive totalmente con los hombres y por su salvación o felicidad. Y así es al mismo tiempo modelo y sacramento para la nueva humanidad.

La vida de Cristo nos procura una nueva comprensión de Dios y del hombre. Pues así como tenemos el "Dios de los cristianos", así tenemos igualmente el "hombre cristiano" nuevo con relación a todos los otros conceptos sobre el hombre. La misma condescendencia de Dios y, si así es lícito hablar, su "humildad" le torna solidario de los mismos hombres por la Encarnación, que es obra de amor. Esto hace posible un hombre nuevo que encuentra su gloria en el servicio y no en la dominación.

La existencia de Cristo es para los hombres una *pro-existencia*: él toma para ellos la forma de siervo (cf. Fil 2, 7); por ellos muere y resucita de entre los muertos a la verdadera vida (cf. Rom 4, 24). Esta vida de Cristo orientada hacia los otros nos hace ver que la verdadera autonomía del hombre no consiste ni en una superioridad ni en una oposición.

Por la actitud de superioridad (*supra-existentia*) el hombre busca ponerse delante de los otros para dominarlos. En la oposición (*contra-existentia*) trata los hombres con injusticia y busca manipularlos.

Tal forma de vida humana, deducida de la de Cristo, puede en un primer momento chocar, ya que reclama una conversión de todo el hombre, no solo en un comienzo sino durante la vida. Esta conversión ha de surgir de la libertad informada por el amor.

D. *Necesidad de Actualizar la Doctrina y Predicación Cristológicas*

6. Esta doctrina de los Concilios de Calcedonia y Constantinopla III debe ser siempre actualizada en la conciencia y en la predicación de la Iglesia guiada por el Espíritu Santo, según la variedad de las culturas. Esta necesaria actualización se impone a los teólogos y a la solicitud de los pastores y demás fieles.

6.1. La tarea de los teólogos es la de hacer una síntesis en la que se resalten todos los aspectos y valores del misterio de Cristo, asumiendo los resultados auténticos de la exégesis bíblica y de las investigaciones sobre la historia de la salvación. Deberá tener en cuenta asimismo la manera como las religiones de los diversos pueblos muestran la inquietud y los esfuerzos que se hacen para conseguir una verdadera liberación. Y estará igualmente atenta a las enseñanzas de los Santos y de los Doctores de la Iglesia. Tal síntesis será capaz de enriquecer la fórmula de Calcedonia por una perspectiva más soteriológica ("pro nobis"). Permanecen sin embargo cuestiones muy difíciles sobre la conciencia y la ciencia de Cristo y sobre el modo de concebir el absoluto y universal valor de la redención realizada definitivamente por todos los hombres.

6.2. A la Iglesia, que es el Pueblo de Dios mesiánico, incumbe la tarea de hacer que todos los hombres participen del mismo misterio de Cristo. Este misterio es ciertamente el mismo para todos y debe ser presentado de tal manera a cada uno que pueda asimilarlo y celebrarlo en su propia vida y cultura. Esto es más urgente hoy, cuando la Iglesia misma es cada vez más consciente de la originalidad y del valor de las diversas culturas. Estas son efectivamente el lugar donde los pueblos expresan su propio sentido de vida con símbolos, gestos, nociones y lenguajes específicos. Esto hace que el Misterio, revelado a los Santos, creído, profesado y celebrado por los cristianos, sea susceptible de investigaciones que busquen nuevas expresiones para que de todos los pueblos y edades se incorporen nuevos discípulos creyentes en el Cristo Señor. Pues el Cuerpo Místico de Cristo está conformado por diversísimos miembros, a todos los cuales confiere unidad y paz, conservándoles su heterogeneidad. Todos los pueblos y todos los hombres han recibido del Espíritu Santo (que "continent omnia et scientiam habet vocis") sus propias riquezas y sus propios carismas, por los que toda la familia de Dios es enriquecida y están todos unidos en un mismo corazón y en una misma voz, en diversidad de lenguas, invocan filialmente al Padre celestial en Cristo.

IV. Cristología y Soteriología

A. "Por nuestra Salvación"

1. Dios Padre "no perdonó a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros" (Rom 8, 32). Nuestro Señor se hizo hombre "por nosotros y por nuestra salvación". Dios tanto ama al mundo que entrega a su Hijo Unigénito "para que todo el que cree en El no perezca sino que tenga la vida eterna" (Jn 3, 16). La persona de Jesucristo no puede, pues, ser desligada de la obra redentora. Los beneficios de la salvación no son separables de la divinidad de Jesucristo. Sólo el Hijo de Dios puede realizar una auténtica redención del pecado del mundo, de la muerte eterna y de la servidumbre de la ley, según la voluntad del Padre con la cooperación del Espíritu Santo. Algunas especulaciones teológicas no han conservado suficientemente este nexo íntimo entre la Cristología y la Soteriología. Hoy es necesario buscar una mejor expresión de la reciprocidad mutua que liga estos dos aspectos del acontecimiento de la salvación, único en sí.

Queremos referirnos solamente a dos problemas. Primero una investigación histórica sobre el Jesús terrestre centrada en la pregunta sobre qué pensó Jesús acerca de su propia muerte. Dada la importancia de este tema, lo tratamos en el ámbito de la investigación histórico-crítica (cf. 2), complementada necesariamente con la visión pascual de la redención (n. 3). Como no es posible ocuparnos

ahora de manera exhaustiva de la Soteriología del Nuevo Testamento, ni de la Cristología (por ejemplo sobre la conciencia de Jesús), trataremos solamente el fundamento del misterio de la vida terrestre de Jesús y de su resurrección. Sigue entonces (n. 4) una segunda investigación sobre la variedad en la terminología neo-testamentaria, que sugiere muchas reflexiones teológicas que trataremos de enumerar y aclarar sistemáticamente en su valor teológico, confrontándolos también con los textos de la Sagrada Escritura.

B. Aspectos de la Pro-existencia del Jesús Terrestre

2.1. Jesús comprendió que en sus palabras y actos, en su existencia y en su persona, el dominio y el reino de Dios estaban irrevocablemente presentes y al mismo tiempo llegando y acercándose (cf. Lc 10, 23s; 11, 20). Por eso se presentó de manera implícita pero directa como el Salvador escatológico, declarando abiertamente el sentido de su misión: de aportar la salvación escatológica después del "último profeta" Juan el Bautista, "representando" a Dios y su reino y llevando de este modo el tiempo de la promesa a su cumplimiento (Lc 16, 16; cf. Mc 1, 15a).

2.2. De ninguna manera podría considerarse la muerte de Jesús como servicio definitivo de salvación si Cristo en ella hubiera desesperado de Dios y de su misión. La muerte apenas tolerada de modo pasivo no habría sido el acontecimiento de salvación "cristológica". Sólo asumida libremente por obediencia y amor (cf. Gal 1, 4; 2, 20), con "activa pasividad", tiene el sentido de acontecimiento salvífico cristiano. De su modo moral de vivir se puede concluir que Cristo estaba preparado para morir y dispuesto a cumplir todo lo que había pedido de sus discípulos (cf. Lc 14, 27; Mc 8, 34. 35; Mt, 28. 29. 31).

2.3. Al morir, Jesús manifiesta su voluntad de servir y de dar su vida (cf. Mc 10, 45) como resultado y continuación de la actitud de toda su vida (cf. Lc 22, 27). Uno y otra proceden de su actitud fundamental tendiente a vivir por Dios y por los hombres, lo que algunos llaman "pro-existencia". En razón de esta disposición Jesús ordenaba su vida, por su misma "esencia", como salvador escatológico para "nuestra" salvación (cf. 1 Cr 15, 3; Lc 22, 19. 20b), la salvación de "Israel" (Jn 11, 30) y de las "gentes" (Jn 11, 51s), de "muchos" (Mc 14, 24; 10, 45), de "todos" (2 Cr 5, 14s; 1 Tim 2, 6), del "mundo" (Jn 6, 51c).

2.4. Esta disposición fundamental de "pro-existencia", es decir de darse, de entregarse y ofrecerse hasta la muerte (cf. 3.5) se manifiesta en el mismo Jesús terrestre, que lúcidamente se conforma a la voluntad del Padre. Tal disposición se hizo más vívida y concreta en el desarrollo de los acontecimientos. Así Jesús, mediador escatológico de salvación y mensajero del dominio de Dios, esperó hasta el fin, con esperanza y confianza, la llegada del reino (cf. Mc 14, 25 y par.).

Aunque enteramente abierto a la voluntad del Padre, pudo pensar en cuestiones como estas: ¿Concedería el Padre un éxito pleno a la predicación del reino? ¿El pueblo de Israel sería capaz de adherir a la salvación escatológica? ¿Debería recibir el "bautismo" de la muerte (cf. Mc 10, 38s) y beber el "cáliz" de la pasión (cf. Mc 14, 36)? ¿Querría el Padre establecer su reino si Jesús llegase a encontrarse con el insuceso, la muerte y hasta la muerte cruel del martirio? ¿Haría el Padre que fuera finalmente eficaz para la salvación todo lo que Jesús habría de sufrir al entregar su vida por los otros?

Jesús encontraba las respuestas positivas en la conciencia que tenía de ser el mediador escatológico de la salvación y la presencia del reino de Dios. Podía, pues, esperar con toda confianza la solución de los problemas. Esta confianza de Jesús puede ser afirmada y comprendida a partir de lo que dice y hace en la última cena (Lc 22, 19s y par.). El está listo para partir a la muerte y mientras espera y anuncia su resurrección y su propia exaltación (Mc 14, 25), reafirma la promesa y la presencia de la salvación escatológica.

2.5. No era necesario (pero tampoco imposible) que Jesús concibiese la pro-existencia como actitud fundamental de existir por los otros hasta dar la vida por ellos y la expresase según las categorías o esquemas mentales de la tradición cultural y sacrificial de los israelitas, o sea como "muerte expiatoria y vicaria del martirio por los demás", o de manera específica, la pasión del Servidor de Yahveh (cf. Is 53). En efecto, Jesús pudo comprender y vivir estos conceptos dándoles un sentido más profundo y transformándolos. Habría habido entonces en su alma una disposición a existir para los otros (cf. infra el n. 3.4). De todos modos, la pro-existencia o disposición de Jesús a existir por los otros, de ninguna manera puede concebirse dentro de una perspectiva de amgüedad. Pues ella implica conciencia personal y una disposición decidida en el sujeto que se entrega (vea infra n. 3.3).

C. *El Redentor Escatológico*

3.1. Por la resurrección y exaltación de Jesús, Dios confirmó que El es el salvador de los creyentes de manera definitiva. Es así confirmado como "Kyrión" y "Christon" (Hch 2, 36), el Hijo del hombre que viene como Juez del mundo (cf. Mc 14, 62). El lo presentó como "el Hijo de Dios constituido en poder" (Rom 1, 4). La resurrección y exaltación de Jesús mostró a los creyentes con claridad meridiana que su muerte en la Cruz trajo realmente la salvación a los hombres. Antes de la Pascua, en realidad, estas verdades no podían ser expresadas en palabras perfectamente claras.

3.2. En todo lo dicho hay dos elementos que merecen ser especialmente considerados: a) Jesús sabía que él era el salvador de los últimos tiempos (cf. n. 2.1) y que anunciaba el reino de Dios y lo "representaba", es decir, lo hacía presente (cf. 2.2 y 2.3); b) la resurrección y exaltación de Jesús (cf. 3.1) demostraron que su muerte es un elemento constitutivo de la salvación (cf. Lc 22, 20 y par.; 1 Cr 11, 24) para perfeccionar la "Alianza Nueva" escatológica. De ahí se puede concluir que la muerte de Jesús es eficaz para la salvación.

3.3. Hablando en sentido estricto y a nivel simplemente notional casi no se puede cualificar de "sustitución vicaria" o de "expiación vicaria" a esta acción divina que aporta irrevocablemente la salvación por la vida, la muerte y la resurrección. Pero es posible considerar así las cosas, si la muerte y las acciones de Jesús son atribuidas a una disposición existencial y fundamental que incluye un cierto conocimiento subjetivo (como se dijo arriba en el n. 2.5) y una voluntad de sobrellevar por procuración el castigo del género humano, (cf. Gal 3, 13) y el "pecado" (cf. Jn 1, 29; 2 Cr 5, 21).

3.4. Si Jesús pudo realizar por don gratuito los efectos de esta expiación vicaria, fue solamente porque él aceptó ser "donado por el Padre" y porque se dio al Padre quien lo aceptó en la resurrección. Se trataba de un misterio "pro-

existente" en la muerte del Hijo pre-existente (Gal 1, 4; 2, 20). Por eso, cuando se mira el misterio de salvación de esta manera y se habla de "expiación vicaria", debe tenerse en consideración una doble analogía: Primero, la "oblación" voluntaria del mártir, especialmente la referente a Servidor de Yahveh (Is 53), difiere mucho de la inmolación de los animales como "imágenes y sombras" (cf. Hbr 10, 1). Segundo, es preciso poner el acento sobre la "oblación" del Hijo Eterno e insistir más claramente aún sobre la analogía de las situaciones. El Hijo Eterno, en efecto, "al entrar en el mundo", viene a hacer "la voluntad de Dios" (Hbr 10, 7) y "por el Espíritu Eterno se ofrece a sí mismo a Dios como víctima inmaculada" (Hbr 9, 14). (Esta oblación es adecuadamente llamada "sacrificio", por ejemplo por el Concilio de Trento, DS 1753, si tomamos el vocablo en su sentido original).

3.5. La muerte de Jesús fue un "expiación vicaria" definitivamente eficaz porque el gesto del Padre al entregar y donar a su Hijo Eterno (Rom 4, 25; 8, 32; cf. Jn 3, 16; 1 Jn 4, 9) fue representado ejemplar y realmente en el Cristo que se "dona" a sí mismo, que por caridad perfecta se "entrega" y "ofrece" (cf. Ef 5, 2.25; 1 Tim 2, 6; Tit 2, 14). Lo que tradicionalmente fue siempre llamado "expiación vicaria" debe ser comprendido, transformado y exaltado como "acontecimiento trinitario".

D. Unidad y Pluralidad de la Reflexión Soteriológica en la Iglesia

4. El origen y el núcleo de toda la Soteriología se encuentran ya en la convicción de la primitiva Iglesia (antes de Pablo), fundada en las palabras y obras del mismo Jesús, de que él sufrió la muerte, resucitó y vivió toda su vida "por nosotros", "por nuestros pecados". Cinco elementos principales pueden ser recordados:

- * Cristo se da a sí mismo;
- * Cristo toma nuestro lugar;
- * Cristo nos libera de la "ira venidera" o del poder del maligno;
- * Cristo cumple la voluntad salvífica del Padre;
- * Cristo quiere introducirnos así en la vida trinitaria por la participación de la gracia del Espíritu Santo.

La Teología posterior muestra de qué manera estos aspectos del mismo misterio se coordinan. Santo Tomás enumera cinco modos de acción de la obra redentora: mérito, satisfacción, redención, sacrificio, causa eficiente. Y podrían añadirse otros. En los escritos del Nuevo Testamento, como en diferentes épocas de la historia de la Teología, ciertos aspectos de la Soteriología serán tenidos en cuenta más que otros. Sin embargo todos deben ser considerados como aproximaciones del misterio pascual y han de estructurarse en una síntesis global.

5. En la época de los Padres, tanto de Oriente como de Occidente, prevalece la idea de "intercambio" (*commercium*). Por la Encarnación y por la Pasión hay un intercambio entre la naturaleza divina y la naturaleza humana en general. Más precisamente, el estado de pecado es cambiado por el de la filiación divina. Teniendo en cuenta la eminente dignidad de Cristo, sin embargo, los Padres limitaron el concepto de conmutación: Cristo asumió las "pasiones" (*pathé*) de la naturaleza caída de una manera exterior (*sjetikós*), pero sin hacerse "pecado" (2 Cr 5, 21), pero sí "sacrificio por el pecado".

6. San Anselmo propuso otra teoría, que prevaleció hasta nuestro siglo: el Redentor no sustituye al pecador en sentido estricto, sino que ejerce una acción única que, a los ojos de Dios, compensa el reato de las faltas humanas. El acepta la muerte a la cual no estaba sometido. Su gesto tiene un valor infinito en razón de la unión hipostática. Esta acción del Hijo realiza el designio salvador de toda la Trinidad. Pero en este sistema la fórmula "por nosotros" significa principalmente "a nuestro favor" y no propiamente "en nuestro lugar".

Santo Tomás retuvo sustancialmente esta presentación del misterio de la salvación, junto con elementos tomados de la teología de los Padres. Insiste en el hecho de que Cristo es la cabeza de la Iglesia y que la gracia que él posee como cabeza es transmitida a todos los miembros de la Iglesia en razón de la conjunción orgánica del cuerpo místico.

7. Algunos teólogos recientes han intentado restaurar la idea del "intercambio" (*commercium*), sobre la cual San Anselmo no había insistido. Dos son las pistas abiertas:

a) Unos proponen el concepto de *solidaridad*, que puede ser comprendido de varias maneras: o (de modo adecuado) como experiencia por la cual el Hijo sufriente asumió el alejamiento de Dios vivido por los pecadores; o (de modo inadecuado) como voluntad del Hijo de manifestar el perdón incondicionado al Padre, tanto en su vida como en su muerte.

b) Por el concepto de *sustitución* se insiste en el hecho de que Cristo asume verdaderamente la condición de los pecadores. No se trata de pensar que Dios haya castigado o condenado a Cristo en nuestro lugar. Esta es una teoría erróneamente lanzada en otro tiempo por muchos autores, especialmente de la Reforma protestante. Otros evitan estas perspectivas y resaltan solamente que Cristo se sometió a la "maldición de la ley" (Gal 3, 13), es decir, la aversión que Dios siente por el pecado (la así llamada "ira" de Dios). Pues la ira, en aquella alianza con el pueblo electo, manifiesta el celo de su amor.

8. La explicación de la redención por la sustitución puede ser justificada a niveles exegéticos y dogmáticos. Contrariamente a lo que algunos han afirmado, ella no contiene ninguna contradicción interna. Pues la libertad creada no es totalmente autónoma. Tiene siempre necesidad del auxilio divino. Una vez que se ha alejado de Dios, no puede retornar a El por sus propias fuerzas. Por otra parte el hombre ha sido creado para ser integrado en Cristo y por ello mismo en la vida trinitaria. Cualquiera que sea el alejamiento del hombre pecador con relación a Dios, es menos profundo que el alejamiento del Hijo con relación al Padre en el anonadamiento de sí mismo (Fil 2, 7) y en el estado en el cual fue "abandonado" por el Padre (Mt 27, 46). Se trata aquí del aspecto propio de la economía de la redención, de la distinción de las personas de la Trinidad Santa (en la identidad de la naturaleza y del amor infinito).

9. Se deben considerar como aspectos inseparables de la obra de la redención tanto la expiación objetiva del pecado como la participación por la gracia divina (lo que el hombre debe recibir con su entera libertad). La tradición toda entera, fundada en la Sagrada Escritura, enseña que, para que la obra de la salvación sea realizada eficazmente, es necesario considerarla unida a dos misterios: que Jesús es verdaderamente Dios y que es plenamente solidario con nosotros porque asumió la naturaleza humana en toda su integridad.

10. En el conjunto de la redención no se puede omitir la "cooperación especial" de la Virgen María en el sacrificio de Cristo. Su consentimiento desde el primer momento de la Encarnación permanece inmutable y representa la perfección suprema de la fe en la Alianza eterna (sobre eso véase más en *Lumen Gentium* n. 61). Tampoco se puede olvidar el nexo íntimo que hay entre la Cruz y la Eucaristía. Son dos aspectos complementarios del mismo acontecimiento de la salvación. En la Cruz Cristo asume el pecado humano en su carne; en la Eucaristía da su carne a los hombres. La celebración eucarística liga necesariamente el sacrificio de Cristo a la oblación que la Iglesia hace de sí misma. La Iglesia se incorpora así a la eterna oblación que el Hijo hace de sí al Padre y que es llevada a la perfección por el Espíritu Santo.

V. Dimensiones a Recuperar en la Cristología

1. La Cristología bíblica y clásica contiene perspectivas de la más grande importancia que hoy, por razones diversas, no han tenido la consideración que se merecen. Trataremos brevemente y a manera de corolario dos elementos: la dimensión pneumatológica y la cósmica de la Cristología. En lo que respecta a la pneumatología, sólo se hace referencia a la reflexión bíblica, poniendo al descubierto sus inmensas y profundas riquezas que exigirían ulteriores explicaciones. La influencia cósmica de Cristo indica la dimensión última de la Cristología. No se trata solamente de la acción de Cristo sobre todas las creaturas, "en los cielos, sobre la tierra y bajo la tierra" (cf. Fil 2, 10), sino también de su significación para el mundo todo y la historia del universo. Por lo demás, este no es el lugar para una exposición sistemática.

A. La Unción de Cristo por el Espíritu Santo

2. El Espíritu Santo ha cooperado sin cesar en toda la obra redentora de Cristo. En primer lugar cubrió con su sombra a la Virgen María para que lo que de ella naciera fuese Santo y se llamara Hijo de Dios (Lc 1, 35). Después, al ser bautizado en el Jordán, Jesús recibió la unción del Espíritu Santo para cumplir su misión mesiánica (Hch 10, 38; Lc 4, 18), mientras que una voz venida del cielo lo declaraba como el Hijo en el cual el Padre tiene sus complacencias (Mc 1, 10 y par.). A partir de entonces Jesucristo es especialmente "conducido por el Espíritu" (Lc 4, 1), para comenzar y terminar su ministerio como "Siervo": arrojó con el dedo de Dios los demonios (Lc 11, 20) y anunció que "el Reino de Dios estaba próximo" (Mc 1, 10) y que debía ser consumado por el Espíritu Santo. Siguiendo con ánimo filial el camino del Siervo, Cristo obedeció al Padre hasta la muerte, que asumió libremente "cooperando el Espíritu Santo" (Missal Romano; cf. Hbr 9, 14). Finalmente el Padre resucitó a Jesús y de tal manera colmó su humanidad de su propio Espíritu que esta misma humanidad, después de haber tomado la forma de siervo, fue investida por la forma del Hijo de Dios glorioso (cf. Rom 1, 3-4; Hch 13, 32-33) y recibió el poder de conceder el Espíritu a todos los hombres (Hch 2, 32s). Así el nuevo y escatológico Adán puede ser llamado "Espíritu vivificante" (1 Cr 15, 45; 2 Cr 3, 17). Realmente el Cuerpo Místico de Cristo es animado siempre por el Espíritu de Cristo.

B. El Primado Cósmico de Cristo

3.1. En los escritos paulinos Cristo resucitado es llamado como aquel a

quien "el Padre puso todas las cosas bajo sus pies". Esta dominación, diversamente aplicada, se lee explícitamente en 1 Cr 15, 27; Ef 1, 22; Hbr 2, 8; y en términos equivalentes en Ef 3, 10; Col 1, 18; Fil 3, 21.

3.2. Cualquiera que fuere el origen de esta expresión (Gen 1, 26, mediante Sl 8, 7), ella se refiere en primer lugar a la humanidad glorificada de Cristo y no solamente a su divinidad. Pues al Hijo encarnado corresponde "tener todo bajo sus pies", ya que sólo El destruyó la potestad que tenían el pecado y la muerte de reducir a los hombres a la servidumbre. Habiendo dominado por su resurrección la corruptibilidad inherente al primer Adán, Cristo hizo de su carne un "cuerpo espiritual" (1 Cr 15, 44) por excelencia e inauguró el reino de la incorruptibilidad. Por esta razón es el "segundo y novísimo Adán" (1 Cr 15, 45-49) a quien "todas las cosas están sometidas" (1 Cr 15, 27) y quien puede someter todas a su poder (Fil 3, 21).

3.3. Esta abolición del poder de la muerte por Cristo implica no solamente para los hombres sino también para el mundo una sola y misma renovación, que al final de los tiempos producirá sus efectos manifiestos. Mateo la llama "palin-genesia" (nueva creación). Pablo reconoce en ella la expectación de toda creatura (Rom 8, 19). Y el Apocalipsis (21, 1), utilizando el lenguaje del Antiguo Testamento (Is 65, 17; 66, 22), no vacila en hablar de cielo nuevo y tierra nueva.

3.4. Una Antropología demasiado estrecha, que desdén o al menos descuida considerar en el hombre este aspecto esencial que es su relación al mundo, puede llevar a que no se estime en su justo valor la doctrina del Nuevo Testamento acerca de la dominación de Cristo sobre el universo. Sin embargo afirmaciones de esta especie tienen hoy una muy grande importancia. Pues nunca antes hubo percepción tan clara y viva sobre la importancia del mundo, de su impacto sobre la existencia humana y las cuestiones que de ella nacen gracias al progreso de las ciencias de la naturaleza.

3.5. La objeción mayor que se opone a este aspecto cósmico del Primado de Cristo en su resurrección y en su parusía, depende muy frecuentemente de una determinada concepción de la Cristología. Si no es lícito confundir la humanidad de Cristo con su divinidad, menos todavía se debe separar una de la otra. Los dos errores llevarían al mismo resultado. Bien sea que se absorba la humanidad de Cristo en su divinidad o que se la separe, en uno y otro caso se compromete o dificulta el reconocimiento del Primado cósmico que el Hijo de Dios recibe en su humanidad glorificada. Se atribuiría sólo a la divinidad del Verbo lo que con toda evidencia es atribuido por los textos del Nuevo Testamento arriba citados a su humanidad: el hombre Jesucristo es hecho Señor y por esta razón a él es dado un "nombre que está sobre todo nombre" (Fil 2, 9).

3.6. Además, este Primado cósmico de Cristo, por pertenecer a Aquel que es "el primogénito entre muchos hermanos" (Rom 8, 29), hace que en El sea también el nuestro. A decir verdad, ya es real en nosotros un cierto algo de esta identidad espiritual que nos otorga Cristo (cf. 1 Cr 3, 21-23). Aunque esta identidad no se manifieste plenamente antes de la Parusía, desde la vida presente nos hace posible ser libres de todos los poderes de este mundo (Col 2, 15), para que podamos amar a Cristo en medio de las contingencias de este mundo, inclusive nuestra misma muerte (Rom 8, 38-39; Jn 3, 2; Rom 14, 8-9).

3.7. Este Primado cósmico de Cristo concuerda perfectamente con aquel otro primado que ha ejercido en la historia y en la sociedad humana mediante los signos de la justicia, que se consideran necesarios para la predicación del Reino de Dios. Pero esta dominación que Cristo ejerce en la historia de los hombres no puede alcanzar su culminación sino al interior de la dominación que ejerce en el mundo cósmico como tal. Pues mientras la historia permanece como cautiva bajo el dominio del mundo y de la muerte aquel admirable primado de Cristo todavía no puede ser ejercido perfectamente en beneficio de todo el género humano antes de su última venida.

La Iglesia Latinoamericana y la Misión "Ad Gentes"

"Debemos dar desde nuestra pobreza..." (Puebla 368)

A causa de Jesús y de su evangelio, e inspirados por el imperativo misionero de la Iglesia que hace dos años se reunió en Puebla, un grupo de obispos, sacerdotes y religiosas de toda América Latina nos hemos encontrado en Lima, para examinar juntos los caminos para hacer cada vez más real y fiel la misión universal de nuestras Iglesias. Al término de nuestro encuentro, queremos compartir nuestras convicciones fundamentales sobre la misión universal de la Iglesia latinoamericana.

1. Un hecho significativo en la Iglesia en América Latina en los últimos años ha sido la conciencia de responsabilidad que ha desarrollado con respecto a la Iglesia Universal. La Conferencia de Medellín, y más tarde la de Puebla, constataron los aportes significativos de América Latina a toda la Iglesia; la riqueza de su fe popular, sus comunidades cristianas y ministerios laicos, su síntesis entre la evangelización y el servicio al pobre, los derechos humanos, la liberación y la justicia (Puebla 368). El interés por la pastoral y el papel de la Iglesia en América Latina es creciente en todas partes.

2. Podemos ver en esto un signo de la acción del Espíritu que lleva a nuestras Iglesias a hacerse más misioneras. Durante mucho tiempo ellas vivieron en la idea de la unanimidad católica y habituadas a recibir ayuda exterior para atender su creciente población cristiana. En las últimas décadas se percibe una nueva toma de conciencia misionera; la misión al interior, la necesidad de re-evangelizar grandes sectores del Continente de fe débil y precaria, y de evangelizar a vastos sectores geográficos y culturales donde la Iglesia todavía no ha nacido con rostro propio.

Pero una Iglesia no es plenamente misionera por la "misión al interior"; requiere también abrirse a la "misión al exterior" ad gentes. Esto también es fruto de la dinámica del Espíritu que hace crecer y madurar a la Iglesia. Y los obispos en Puebla, sensibles al proceso misionero, nos dicen que ha llegado la hora de dar ese paso, de que las Iglesias en América Latina asuman su responsabilidad misionera "ad gentes" (Puebla 368, 891).

3. Esta responsabilidad, en el umbral del tercer milenio, adquiere acentos muy graves. En poco tiempo más, con una población mundial donde el 80%