

Cristo, centro del cosmos y de la historia

Giuseppe Marco Salvati, O.P.

Introducción

En el Nuevo Testamento hay una temática gracias a la cual nuestra mirada de creyentes se amplía hasta abrazar, a la luz de Cristo, todo lo que existe (el *cosmos*) y toda la historia: es el tema del señorío cósmico de Jesús, es decir, la afirmación según la cual el Nazareno, en cuanto Hijo de Dios, encarnado, muerto y resucitado, tiene importancia decisiva no sólo para la humanidad, sino también para el universo entero.

Esta temática no siempre ha recibido suficiente atención, quizá porque equivocadamente se la consideraba excesivamente ligada a perspectivas culturales y teológicas superadas. Es, por el contrario, muy rica y fecunda, como iremos explicando; y puede constituir una referencia valiosa para profundizar el tema de Cristo, centro del cosmos y de la historia.

1. El señorío cósmico de Cristo en la reflexión de Pablo

En el Nuevo Testamento encontramos diversas referencias al señorío cósmico de Cristo, o sea, a la especial relación entre el Crucificado resucitado y *toda* la realidad. Cristo es presentado como fundamento, centro y fin de todas las cosas y, simultáneamente, como Aquél cuya acción portadora de bienes alcanza a todo y a todos. Recordemos a este propósito el bellissimo himno de *Col 1, 15-20*:

*Él es Imagen de Dios invisible,
Primogénito de toda la creación,
porque en él fueron creadas todas las cosas,
en los cielos y en la tierra,
las visibles y las invisibles,
los Tronos, las Dominaciones, los Principados,
las Potestades;
todo fue creado por él y para él,*

*él existe con anterioridad a todo,
y todo tiene en él su consistencia.
Él es también la Cabeza del Cuerpo, de la Iglesia;
Él es el Principio,
el Primogénito de entre los muertos,
para que sea él el primero en todo,
pues Dios tuvo a bien hacer residir en él toda Plenitud,
y reconciliar por él y para él todas las cosas,
pacificando, mediante la sangre de su cruz,
lo que hay en la tierra y en los cielos.*

El reconocimiento del señorío de Cristo tiene lugar en Pascua, cuando se percibe que la muerte del Nazareno ha llevado la reconciliación a todas partes¹.

En *1 Co 8*, 6 Pablo hace esta afirmación: «Para nosotros no hay más que un solo Dios, el Padre, del cual proceden todas las cosas y para el cual somos; y un solo Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas y por el cual somos nosotros». Aquí parece evidente que este señorío de Cristo tiene una extensión universal, sea porque está estrechamente ligado al de Dios Padre (de todo y de todos), sea porque es hecho presente y operante por el Espíritu (que está en todos y por todas partes).

La comunidad eclesial primitiva identifica la luz que brilla en las apariciones pascuales con la del primer día de la creación nueva e identifica el primero de los resucitados (Cristo) con el «primogénito de toda la creación» (*Col 1*, 15). Es evidente que el término «primogénito» «hay que entenderlo no en sentido numérico, sino cualitativo; Cristo es primogénito porque es "imagen de Dios invisible" (*Col 1*, 15), porque es "esplendor de su [de Dios] gloria" (*Hb 1*, 3)»². La tradición joánica, a su vez, habla de Jesús como del *Logos* de Dios por medio del cual todo ha sido hecho (*Jn 1*, 1-3).

Este nexo entre el Resucitado y toda la realidad ha de ser pensado en términos de salvación. Pablo recuerda que Cristo ha eliminado la enemistad y ha traído la reconciliación (*Ef 2*, 14-16). Hay

¹ Cf. *2 Co 5*, 19: «Porque en Cristo estaba Dios reconciliando al mundo consigo»; *Flp 2*, 9-11: «Por lo cual Dios le exaltó y le otorgó el Nombre que está sobre todo nombre. Para que al nombre de Jesús toda rodilla se doble en los cielos, en la tierra y en los abismos».

²J. Moltmann, *Jésus, le Messie de Dieu*, Paris, 1993, 386.

que entender tal reconciliación en sentido *real*, no metafórico, y tiene claramente un *alcance universal*, como se deduce de la consideración que entre el hombre y el resto de la creación hay un vínculo indiscutible, constituido por la *corporeidad*. No sin razón Pablo recuerda que la *toda* creación espera y gime, anhelando la revelación de los hijos de Dios (*Rm* 8, 20-21), es decir, la propia liberación de las tinieblas de la muerte y de la nada. «La visión de la salvación cósmica por medio de Cristo no es, pues, una especulación, sino que se deduce lógicamente de la cristología y de la antropología. Si estos horizontes estuviesen ausentes, el Dios de Jesucristo no sería el Creador del mundo, y la redención se transformaría en un mito gnóstico, enemigo del cuerpo y del mundo»³.

Es evidente que este alcance universal de la salvación de Cristo presupone una necesidad universal de salvación, una especie de desorden y de amenaza de muerte que está sobre todo y sobre todos. La salvación que Cristo aporta da inicio a la nueva creación, inaugura los tiempos últimos, hace comenzar lo que Pablo llama la *recapitulación de todas las cosas en Cristo Cabeza* (*Ef* 1, 10). «Cristo es Cabeza no sólo de la Iglesia, sino de todo el cosmos reconciliado; la Iglesia, por eso, puede ser justamente señalada como "inicio del cosmos reconciliado" que ha llegado a la paz»⁴.

Para expresar en modo completo la relación entre Cristo y las creaturas o la que hoy se llama *cristología cósmica*, es útil hablar ante todo de tres niveles de mediación de Cristo: Cristo es *mediador* de la creación, *motor* de la evolución, *recapitulador* de la historia; y además es oportuno detenerse sobre el concepto de *parusía* de Cristo.

2. Cristo, mediador de la creación

El Nuevo Testamento afirma en varios textos que Dios Padre ha hecho todas las cosas por medio de Cristo. Puesto que este mediador de la creación es también el *Hijo*, entonces es posible afirmar

³*Ib.*, 387-388. Sobre la dimensión cósmica de la salvación, cf. G. Iammarrone, *Redenzione. La liberazione dell'uomo nel cristianesimo e nelle religioni universali*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1995, 335-353; J.-M., Maldamé, *Cristo e il cosmo. Cosmologia e teologia*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1995, 161-209.

⁴J. Moltmann, *op. cit.*, 390.

sin duda que todos los seres existentes llevan en sí mismos una suerte de impronta «filial» (todo existente es «una creatura»...). Este mismo mediador es también el *Verbo, la Palabra*; por lo mismo, toda creatura es *vox Verbi*⁵ las cosas existentes son *verba Verbi* y en su conjunto forman un «himno bellissimo», como dice Agustín⁶. Este mismo Verbo es principio de una unidad *radical* entre todas las cosas: más allá de las diferencias y de la multiplicidad, bellísimas, hay una *unidad* entre los seres existentes que no deriva solo de las afinidades, de la proximidad, de la utilidad recíproca, sino del hecho de poseer un fundamento común, que es el *Logos* creador.

La obra actual del Verbo frente a la creación se expresa también como «mantenimiento en el ser» de todas las cosas: es la *creatio continua*. Sin esta obra amorosa, todo se hundiría en la nada o en el caos.

En fin, gracias al Verbo, Dios garantiza su presencia, su asistencia y su guía a todas las creaturas (*providencia*), que son guiadas sabia y amorosamente hacia su realización total.

3. Cristo, «motor» de la evolución

Además de mediador para que las creaturas vengan a la luz, Cristo es también aquel que «empuja y atrae el mundo hacia su cumplimiento»⁷. Surge espontáneo, a este propósito, el pensamiento de Teilhard de Chardin (1881-1955) y de su propuesta del *Christus evolutor*, en que se intenta una relectura de la historia de la salvación a la luz de las intuiciones del evolucionismo. Él habla de un crecimiento, de una especie de «cristificación» del universo entero, que constituye el auténtico cumplimiento de la redención. Gracias a Cristo, ha comenzado no sólo la divinización de la humanidad, sino también la del cosmos, que constituye casi el pan y el vino en la Eucaristía.

⁵ Thomae Aquinatis, *Contra Gentes* I, 413; 1 *Sent.*, 27,2,2,2 ad 3 um. Sobre la relación entre la Trinidad y la creación, cf. G. M. Salvati, *Dimensione trinitaria della creazione*, in AA.VV., *La creazione. Dio, il cosmo, l'uomo*, Roma, Studium, 1990, 65-93.

⁶ *De civitate Dei*, 11,18; PL 41,332.

⁷ J. Moltmann, o.c., 398.

Ordinariamente se achacan a Teilhard de Chardin una cierta ingenuidad, un exceso de optimismo y un exasperado concordismo entre visión cristiana de la historia y perspectiva evolucionista; él parece ignorar el poder y el peso del mal en el mundo y en la historia; evolución no siempre significa desaparición de lo negativo de la historia. Además es indiscutible que «evolución no es solamente obra de la naturaleza que construye, sino también es obra cruel»⁸, en el sentido que comporta *selección*, mortificación del débil. Por eso, es justo observar que «un *Christus evolutor* sin el *Christus redemptor* no sería sino un *Christus selector*, cruel e insensible, un juez del mundo y de la historia sin piedad por los débiles, un productor de vida a quien no interesan las víctimas»⁹.

Estas objeciones, sin embargo, no pueden hacernos olvidar que existe un camino real de la creación hacia formas más complejas y elevadas; no es posible excluir un evolucionismo «relativo», fruto de la acción creadora de Dios; no se puede no reconocer en el cosmos un proceso en acto, que lleva la realidad hacia formas más perfectas de organización¹⁰.

De esta «evolución» Cristo es no sólo autor, sino también «víctima», en el sentido que Él está con quien paga las consecuencias del proceso selectivo o con quien padece el sufrimiento y la muerte, como en el caso de la guerra. No hay evolución que pueda dar sentido o justificación a la capacidad de destrucción que los hombres cultivan y aumentan. Hay siempre una parte de ambigüedad en el proceso de la evolución; por esto es necesario que Cristo «llegue a ser el Salvador de la evolución si se lo quiere pensar en conexión con la evolución»¹¹.

4. Cristo, recapitulador de la historia

La creación es de algún modo un proceso todavía en acto; no es un hecho ya completo. Dios continúa haciéndose presente en el

⁸*Ib.*, 402. Entre los escritos de P. Teilhard de Chardin, hay que recordar en particular *Le phénomène humaine, Oeuvres*, 1, Paris, Seuil, 1955; *La place de l'homme dans la nature, Oeuvres* 8, Paris, Seuil, 1956.

⁹J. Moltmann, o.c., 404.

¹⁰Cf. J. M. Maldamé, o.c.

¹¹J. Moltmann, o.c., 405.

mundo por medio del Espíritu y de su Palabra, orientando el cosmos y la historia hacia su cumplimiento. En este camino hacia el fin, encuentran sentido (ciertamente misterioso y oscuro) también los momentos «negativos» de la historia y de la naturaleza.

El Antiguo Testamento y la teología judía gustan suelen hablar de un camino hacia el *sábado escatológico*, día del descanso y de la presencia fuerte de Dios entre los hombres; en este día toda la creación «se convierte en templo de Dios en el cual su gloria puede entrar para habitar en él»¹².

El proceso que anima el cosmos tendrá su conclusión, que se configura no tanto como retorno de la historia y de las creaturas a la eternidad de Dios, sino como presencia estable de Dios en la creación, que se convierte en morada suya.

Por lo que toca a las creaturas, su cumplimiento no ha de pensarse en términos de *evolución* (porque ésta, como hemos dicho, comporta inevitablemente desaparición, sacrificio, selección), sino en términos *escatológicos*, es decir, de retorno, de renovación: es lo que el Nuevo Testamento llama la «nueva creación» de todas las cosas. «Es escatológica la restitución de todas las cosas llamadas desde su pasado y su reunificación en el reino de la gloria. Es escatológica la resurrección de la carne y de la naturaleza toda entera... Para decirlo simplemente: Dios no olvida nada de lo que ha creado. Nada se pierde para Él. Él restaura todo»¹³.

En este sentido habría que hablar no tanto de evolución, sino de *redención*, entendida aquí no tanto como pasado que procede hacia el futuro, sino como futuro que se precipita hacia el pasado (*adventus, Zukunft*). Es el aliento de Dios que sopla «sobre los cementerios de la historia donde reposan los muertos y que despierta y reúne las últimas de las creaturas»¹⁴.

Esta creación nueva se verificará cuando Cristo vuelva en su gloria; esta *recapitulación del mundo*, que presupone la *resurrección*, hará de Cristo el Señor de todo espacio y de todo tiempo: toda la realidad, presente y pasada, será vivificada por El. De esta con-

¹²*Ib.*, 412.

¹³*Ib.*, 413.

¹⁴*Ib.* 413.

dición final nosotros podemos ya captar algunas anticipaciones, algunas premisas, algunas «llamadas».

Hay una primera necesidad, que deriva de esta perspectiva teológica: el desarrollo de una ética de reconciliación del hombre con toda la realidad creada, que ha de favorecer la superación de la enemistad y de la agresividad frente a la naturaleza, el cultivo de la comunión con todo ser creado.

Pablo afirma que «Dios tuvo a bien hacer residir en Él toda la Plenitud, y reconciliar por Él y para Él todas las cosas, pacificando, mediante la sangre de su cruz, lo que hay en la tierra y en los cielos» (Col 1, 19-20). Si Cristo ha muerto y resucitado por *todo* y por *todos*, nada o ninguno puede quedar excluido del amor y del respeto de los creyentes. Esto comporta la renuncia a cualquier comportamiento agresivo, destructivo, no respetuoso de la dignidad de cualquier ser. Si la historia de la salvación y el señorío de Cristo tienen dimensión «cósmica», los creyentes están llamados a restablecer una auténtica solidaridad con la creación y a sentir auténtica pasión por su salvaguardia¹⁵.

5. La *parusía* de Cristo: del olvido al descubrimiento

La segunda necesidad, que deriva de la conciencia del señorío cósmico de Cristo, es la de volver a dar importancia a la *parusía*¹⁶.

A pesar de que el evento de la *parusía* constituya un dato no secundario para la comunidad primitiva y aunque nosotros afirmemos en el Credo que Cristo «vendrá a juzgar a vivos y muertos y su reino no tendrá fin»¹⁷, no siempre la comunidad cristiana y la teología dan a la misma la debida importancia.

¹⁵Sobre el particular, cf. entre otros, A. Autiero, *Custodire la creazione. Linee di etica ecologica*, en «Rivista di teologia morale» 1 (1989) 99-113; *Ecologia e povertà: grido della terra, grido dei poveri*, en «Concilium» 5 (1995); B. Häring, *Ecologia ed etica*, in Id., *Liberi e fedeli in Cristo*, vol.III, Roma, Paoline, 1981, 213-263; C. F. Weizsäcker (von), *Il tempo stringe. Una assise mondiale dei cristiani per la giustizia, la pace e la salvaguardia della creazione*, Brescia, Queriniana, 1988.

¹⁶Sobre el tema, cf. entre otros, J. L. Ruiz de la Peña, *La otra dimensión. Escatología cristiana*, 1986, 155-186.

¹⁷*Símbolo de Nicea*, DS 125.

El abandono u olvido de este elemento de la fe, se ha observado, es signo de un cierto «aburguesamiento» del cristianismo; una Iglesia que no espera el retorno del Señor, probablemente sea una comunidad que «ha echado raíces» en la historia y ya no es «peregrina» de verdad.

Casi siempre, tras este olvido, se esconde un excesivo acomodamiento a la mentalidad de la sociedad en que los cristianos viven. Es significativo que, cuando la comunidad primitiva sufre persecuciones, los creyentes invoquen «¡Maranathà, ven Señor!» (*I Cor* 16, 22; *Ap* 22, 20); en cambio, cuando la comunidad es integrada en la sociedad romana, se empezará a rezar —de modo excesivo— por las autoridades constituidas. El adecuarse al mundo comporta inevitablemente el debilitamiento de la esperanza de la venida del reino, afloja la tensión hacia un futuro alternativo al estado presente de cosas.

En cambio, la esperanza en la venida de Cristo es principio de distanciamiento del presente, es fuerza crítica ante el mismo, es guardar las distancias, es un valiente *¡no!* a la «figura de este mundo», a la violencia y a la injusticia que demasiadas veces dominan en las relaciones humanas, y en las del hombre y las demás creaturas. Quien ama la parusía de Cristo, pide convencido: «Venga tu Reino», opone resistencia a todas las personas y situaciones que causan persecución, injusticia y abuso.

En este sentido la parusía de Cristo tiene una fuerza «subversiva», revolucionaria, es causa de inquietud e impaciencia. A lo largo de los siglos el evento de la parusía ha sido en muchas ocasiones punto de cristalización de temas y esperanzas que no estaban en total sintonía con el pensamiento y la praxis de la comunidad eclesial.

La espera de Cristo, correctamente entendida, ayuda a obrar un discernimiento crítico de los temas y esperanzas que más aman los hombres de nuestro tiempo; la espera jamás llegará a ser pretexto de reivindicaciones que dividan la comunidad eclesial ni punto de apoyo de sueños de omnipotencia. La espera de la vuelta de Cristo se vive correctamente sólo en la comunión con los hermanos en la fe y cultivando la esperanza nacida de la Pascua.

De la historia de la teología deducimos que la espera de la parusía ha sido ligada casi exclusivamente al hecho del *juicio final*, olvidando que ella comporta, en cambio, la espera y la esperanza del «reino que no tendrá fin». Ciertamente una parte de responsabilidad hay que achacarla a no siempre haber entendido rectamente la formulación del *Símbolo apostólico*, vigente sobre todo en Occidente, en el que se dice que Cristo «está sentado a la derecha del Padre, y de nuevo vendrá a juzgar a vivos y muertos». La misma iconografía cristiana, sobre todo después del Medievo, ha subrayado el aspecto judicial de la vuelta de Cristo, provocando el surgimiento de una suerte de temor ante la misma. Más que objeto de esperanza gozosa, la parusía tendía a convertirse, y de hecho se convirtió, en motivo de temor. Por otro lado, insistiendo en la conexión entre retorno de Cristo y juicio del mundo, se ha olvidado que el juicio indica sobre todo el triunfo de la justicia de Dios, que es origen de la nueva creación; indica además el fin de la injusticia, que se verifica en el momento en que el Reino alcanza su plenitud.

Por lo mismo, si es justo distanciarse de quien propone un rechazo o un redimensionamiento de la espera del juicio, en nombre de la demitologización, es igualmente oportuno no transformar este mismo juicio último en causa de angustia y miedo. El juicio ha de ser objeto de *esperanza*, así como lo es el retorno de Cristo; el juez futuro es Aquél que «no retuvo ávidamente el ser igual a Dios» (*Flp* 2, 6), es el Señor que se ha hecho siervo, es Aquél que ha lavado los pies a sus apóstoles (*Jn* 13, 4-5), es el Cordero de Dios que ha tomado sobre sí el pecado del mundo (*Jn* 1, 36).

La orientación al futuro, para que los creyentes la vivan bien, ha de referirse, por un lado, al pasado, a Jesús que anuncia, y al Cristo predicado; por otro, no ha de prescindir de Aquél que *en el presente* es sentido como Señor de la comunidad, como su piedra angular, como su maestro, su alimento, su guía. El que será Juez, al final de los tiempos, es el Crucificado-Resucitado; la ley que aplicará en el juicio es el Evangelio. Es necesario «cristianizar» la espera de la parusía, para que vuelva a ser motivo de alegría y no de temor, de empeño y no de huida ante las responsabilidades. Sólo bajo estas condiciones la parusía «llegará a ser esperanza liberadora que permite mirar al futuro con la cabeza erguida»¹⁸, fuerza decisiva para construir la civilización de la misericordia.

¹⁸J. Moltmann, o.c., 430.

Conclusión

Como sucede frecuentemente, la liturgia de la Iglesia expresa con sencillez y claridad los elementos de la fe y de la salvación. También la verdad del señorío cósmico de Cristo se encuentra testimoniada en ella de modo evidente. Por ejemplo, el himno de Laudes de Cuaresma dice: *Dies venit, dies tua, per quam reflorent omnia* [...]. *Te rerum universitas, clemens adoret, Trinitas* («He aquí el día, he aquí tu día que hace florecer todas las cosas [...]. Que todo el universo te adore, Oh Trinidad clemente!»). El himno *Vexilla regis* celebra la alabanza del leño de la cruz: *Beata, cuius bracchiis saeculi pependit pretium* («¡Oh cruz dichosa, de cuyos brazos fue colgado el Redentor!»). Las Laudes matutinas cantan: *Mite corpus perforatur, sanguis, unda profluit; terra, pontus, astra, mundus quo lavantur flumine!* («El dulce cuerpo es traspasado, brotan sangre y agua; ¡con qué río se lavan la tierra, el mar, los astros y el mundo!»). Lo mismo se subraya en la liturgia de la Ascensión, que proclama la victoria del resucitado: *Ut trina rerum machina, caelestium, terrestrium et infernorum condita, flectat genu jam subdita* («Las tres partes del universo creado, cielo, tierra, infiernos, sometidas, doblan la rodilla ante ti»).

Hay que entender estas expresiones en sentido no metafórico, porque indican una verdad que para nosotros creyentes es decisiva: en Cristo, Dios no ha «rozado» simplemente el universo; sino que, después de haberlo hecho, lo ha «rehecho» a fondo y lo ha elevado a un destino hermosísimo. La conciencia de todo esto no puede sino suscitar esperanza e inducirnos a cantar: ¡Aleluya!

GIUSEPPE MARCO SALVATI

Italiano. Profesor ordinario de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad *S. Tommaso d'Aquino (Angelicum)* (Roma), profesor invitado de Teología Dogmática en la LUMSA (*Libera Università Maria SS. Assunta*) (Roma). Miembro de los comités de redacción de las revistas *Sapienza* (Nápoles) y *La sapienza della croce* (Roma) y del comité científico de la revista *Religioni e sette nel mondo*. Autor de diversas voces para diccionarios de teología y artículos de teología dogmática en revistas italianas y extranjeras. Entre sus publicaciones destacamos: *Teologia trinitaria della croce* (1987), *Sul Dio cristiano. Contributi di teologia trinitaria* (1993), *Io uno e trino. La Trinità come modello del cristiano* (1997).