

Cristo, plenitud del hombre

Ignazio Sanna

«De su plenitud todos hemos recibido» (Jn 1, 16)

Premisa metodológica

Frecuentemente sucede que se escuchan en discusiones teológicas o en ámbito de programación pastoral objeciones de este tipo: ¿Por qué debo hacerme cristiano, si para vivir bien en esta vida y salvarme en la otra basta mi simple humanidad? ¿Por qué seguir la moral católica de la recta intención o del doble efecto, cuando la moral laica de la responsabilidad individual y colectiva es más lineal y valiente? ¿Por qué seguir la religión católica, que frecuentemente ha sido causa y lo sigue siendo de guerras y tensiones sociales, si la salvación eterna está garantizada también por medio de otras religiones más pacíficas y menos violentas? ¿Por qué ser creyentes, si se puede ser virtuosos también sin la fe?¹. Se trata de objeciones muy lejos de ser académicas e inactuales, y que provocan a la conciencia eclesial exigiendo respuestas eficaces y motivaciones convincentes. Con nuestra reflexión sobre la relación entre cristología y promoción humana, tratamos de dar una contribución modesta, no sólo para responder a estas objeciones inmediatas, sino también para enraizar mejor en el fundamento cristológico las razones del humanismo cristiano.

Queremos precisar ante todo que afrontamos el tema de las relaciones entre cristología y promoción humana, que definimos como humanización unificante del hombre, desde un punto de vista estricto de la autoconciencia eclesial. Para nosotros la «humanidad» en que se basa el proceso de humanización unificadora no es la suma de todos los hombres que viven en el planeta tierra, sino la historia de Dios. El mundo entero, desde el punto de vista teológico, es el lugar de la «decibilidad» ad extra, de Dios, la gramática de Dios, y «los seres humanos son las palabras de las que Dios se sirve

¹Cf S. NATOLI, *Dizionario dei vizi e delle virtù*, Feltrinelli, Milano 1996.

para narrar su historia»². La historia del mundo es la historia de la salvación y la historia de la salvación es la historia del mundo. El tiempo y el espacio son la medida y los lugares de las teofanías divinas, son el signo y la revelación de la presencia de Dios en el mundo. Por esto, no consideramos el fundamento último de la unidad de la humanidad a partir de una base biológica de la naturaleza humana común a todos los seres humanos, o de una base fenomenológica de unidad de origen de la raza humana y de unidad de *telos* o de sentido³, sino a partir de Dios, «Padre de todos, que está sobre todos, obra en medio de todos y está presente en todos» (*Ef* 4, 6), «principio y fin de todos» (*Gaudium et spes*, 92), «que cuida de todos con paterna solicitud, ha querido que los hombres constituyan una sola familia y se traten entre sí con espíritu de hermanos. Todos han sido creados a imagen y semejanza de Dios, quien hizo *de uno todo el linaje humano para poblar toda la haz de la tierra* (*Hch* 17, 26), y todos son llamados a un solo e idéntico fin, esto es, Dios mismo» (*GS*, 24).

La nuestra quiere ser una reflexión a partir del interior de la Iglesia, pero no con la perspectiva de la *reductio ad unum* de todos los procesos de humanización que obran en la familia humana, sino con la de la *contemplatio in uno*, es decir, de la mirada del mundo con los ojos de Cristo, *omnia videre in Christo*, y ver cuál pueda ser la contribución específica del evento de Cristo a la humanización unificadora del hombre y del mundo. En efecto, quien sigue a Cristo, el hombre perfecto —escribe la *Gaudium et spes*—, se hace él también *más* hombre (*GS*, 41) [subrayado nuestro].

Por otro lado, un cristiano, precisamente en cuanto cristiano, hoy no puede dejarse de interrogar, a partir de su fe, sobre la identidad y especificidad de su vocación a la universalidad, y sobre la necesidad y modalidad de su colaboración con las otras perspectivas de humanización unificante, presentes en las múltiples instancias religiosas y culturales de nuestro tiempo. La Iglesia es y se siente «real e íntimamente solidaria con el género humano y con su historia» (*GS*, 1), y se presenta como «sacramento» no sólo de la unión con Dios, sino también de «la unidad de todo el género humano» (*LG*, 1), como un «pueblo mesiánico, aunque no incluya a todos los hombres

²Cf E. SCHILLEBECKX, *Umanità. La storia di Dio*, ed. Queriniana, Brescia 1992, 7.

³Cf A. RIZZI, *L'unità del genere umano: alla ricerca di un concetto*, «Vivens Homo», III/1(1992)9-26.

actualmente y con frecuencia parezca una grey pequeña, es, sin embargo, para todo el género humano un germen segurísimo de unidad, de esperanza y de salvación» (GS, 9). El cristiano temeroso de Dios, por un lado, para no hacerse cómplice de los pecados de los otros, ha de «salir» de la ciudad terrestre, que conquista grandeza, seguridad, bienestar con una conducta perversa (Ap 18, 4); por otro, camina juntamente con toda la humanidad y experimenta la misma suerte terrena que el mundo. La Iglesia puede contribuir mucho «a humanizar *más* la familia de los hombres y su historia», «curando y elevando la dignidad de la persona, consolidando la firmeza de la sociedad y dotando a la actividad diaria de la humanidad de un sentido y de una significación mucho más profundos» (GS, 40). Al hacerlo, la Iglesia «une la luz de la revelación al saber humano» y contribuye así a «iluminar el camino de la progresiva humanización del mundo» (GS, 33). La fe arroja luz nueva sobre todas las cosas, manifiesta el designio de Dios para la vocación *total* del hombre y orienta así la mente hacia soluciones que son *plenamente humanas* (GS, 11).

Cuando hablamos de humanización unificadora, en el contexto de este ensayo, y ésta es una segunda precisión, prescindimos del debate sobre en qué consiste lo «genuinamente humano» (GS, 1) desde el punto de vista filosófico o de la antropología cultural, y entendemos por humanización, en último análisis, la misma salvación, sin reducir necesariamente con esto la salvación a simple humanización. La razón por que preferimos el término de humanización, cualificada como unificadora porque proviene y conduce a la unidad de la humanidad, es, ante todo, porque dicho término es más vasto que el de salvación. En efecto, mientras este último es usado prevalentemente dentro de las confesiones religiosas, con la significación a veces reductiva de sola redención del mal y del pecado, encontramos, en cambio, el primero utilizado por todas las instancias de promoción humana, incluso las que prescinden del anclaje de un credo religioso explícito⁴.

⁴Cf E. CHIAVACCI, *Umanità e famiglia umana. Una riflessione teologica*, en «Vivens Homo» IV/1(1993)53-71. Obviamente no podemos no tomar las distancias críticas del programa soteriológico del Iluminismo, que centra la salvación del hombre en la promoción inmanente del hombre, sin apertura alguna hacia la trascendencia. Promoción *humana* no es la misma cosa que promoción de lo *humano*. La promoción humana que nosotros tomamos en consideración es la realización de todas las consecuencias de la Encarnación del Hijo de Dios.

En segundo lugar, el concepto de humanización nos permite establecer mejor una confrontación crítica con todas las propuestas que tratan de reducir la valencia unificante de la misión salvífica de la Iglesia y del cristianismo a la sola humanización y a la sola responsabilidad hacia el mundo, relegando al rango de «vieja religiosidad» o de «religiosidad para los viejos» todo lo que huelga a culto, a oración, a gracia, a remisión de los pecados, a vida eterna, etc., y reduciendo, en definitiva, la cristología a antropología. El fin de la Iglesia es anunciar y testimoniar el evangelio de Jesucristo y no simplemente prestar un servicio a la sociedad civil. La vida de la Iglesia no puede ser equiparada o reducida a un simple proceso histórico, aunque indudablemente sea también un proceso *en la* historia, porque de otro modo se la reduciría a una simple realidad mundana, que conddivide, sí, el destino con con todas las demás realidades mundanas, pero que no está en grado de ofrecer aquella reserva de sentido, propio de la fe.

En nuestra reflexión damos por adquirido sea el dato bíblico y teológico que Jesús es el único Salvador del mundo, «el mismo ayer, hoy y siempre» (*Hb* 13, 8) [*Tertio Millennio Adveniente*, 40], sea el dato magisterial que, en la consecución de la salvación plena, el camino de la gracia previene al camino del hombre. La *Lumen Gentium*, al afirmar la posibilidad de salvación de los no cristianos y de «aquellos que todavía no han llegado a un conocimiento explícito de Dios» (*LG*, 16), pone más el acento en el camino del hombre. Fuera de la Iglesia se salva quien «busca a Dios», quien «se esfuerza por cumplir con obras la voluntad de Dios, conocida a través del dictamen de la conciencia». La *Gaudium et spes*, en cambio, al presentar la misma doctrina, pone más el acento en la acción de Dios y del Espíritu Santo, considerado éste último como aquél que «ofrece» la salvación y que «asocia» los hombres al misterio pascual de Cristo. Por esto la salvación no es tanto obra del hombre y de su buena voluntad, cuanto fruto de la voluntad salvífica universal de Dios y del Espíritu Santo, que asocia todo hombre al misterio pascual de Cristo.

Lo que queremos entender con nuestra reflexión, de modo particular, es qué signifique en concreto el «más» que la cristología y, por lo mismo, el cristianismo, pueda ofrecer al proceso general de humanización del hombre. En efecto, la *Gaudium et spes* habla de un hacerse «más hombre» del seguidor de Cristo, de un «más profundo sentido y significado» conferido al trabajo humano, de

«humanizar más» la familia humana por parte de la Iglesia, de una fe que orienta la mente hacia soluciones que son «plenamente» humanas. En otras palabras, queremos entender cómo los cristianos logren demostrar que la visión general del hombre y del mundo, aun partiendo de un horizonte de fe revelada, sabe hacerse racional y proponer indicaciones humanas y humanizantes y, por lo mismo universalizables, a los múltiples problemas de la existencia humana. El modo de ser hombre de Jesús tiene sin duda algo de único, porque su humanidad participa en modo único de la vida de Dios, y sus palabras y acciones humanas, al anunciar la salvación con autoridad y misericordia, revelan el modo humano de ser de Dios mismo. Jesús, por ello, que es el rostro humano de Dios (2 Co 4, 6), ofrece necesariamente algo único y singular a quien se hace discípulo suyo. La Epístola a los Hebreos afirma que «el Jefe que guía a la salvación» ha sido hecho perfecto mediante el sufrimiento (Hb 2, 10), y con esto afirma que todos lo que viven y sufren pueden ser a su vez hechos perfectos y partícipes de su unicidad y singularidad.

A la luz de estos datos de fondo, dividimos nuestra reflexión en tres partes, y tomamos en consideración respectivamente la promoción humana antes del evento de Cristo, o sea la antropología que de alguna manera, desde el punto de vista cognoscitivo y de la experiencia humana precede a la cristología; la realizada específicamente a través del evento de Cristo, o sea la cristología que en el plano del ser precede y funda la antropología; y la continuada por la obra de los cristianos y de la Iglesia, después del evento de Cristo, o sea la cristología y la antropología en integración recíproca.

1. La promoción humana antes del evento de Cristo

1.1 Para examinar en qué medida y con qué fundamento Jesucristo, en cuanto Verbo encarnado y redentor, esté en la base del proceso de humanización unificadora de la familia humana, empezamos nuestra reflexión partiendo de una constatación simple y obvia. Tanto *antes* del evento histórico de Cristo, cuando *fuera del* mismo y de la historia del cristianismo, según una visión diacrónica o sincrónica de la historia, se persigue universalmente un ideal de «humanidad», en el sentido que todos los hombres buscan comportarse bien, respetándose a sí mismos y al prójimo. Llegar a ser seres «humanos», según A. Schweitzer, quiere decir preocuparse por hacer el bien y evitar el mal, no sólo porque lo impone un manda-

miento ético, sino también porque lo impone la misma naturaleza humana⁵. La literatura sapiencial de los pueblos más antiguos ha puesto la sabiduría humana como maestra de la vida y medida del comportamiento.

En el ámbito cultural más cercano a nosotros, es decir, el mundo grecorromano, un fragmento de Heráclito ya afirmaba que «en la ética humana está la presencia de lo divino»⁶, y Sócrates reconducía el principio de la racionalidad a la virtud, por no hablar del conocidísimo tratado de Aristóteles *Ética Nicomaquea*, que tanto influjo ha ejercido en la configuración de la ética de los siglos sucesivos. G. Reale ha escrito que «Los filósofos de la edad helenística son substancialmente moralistas, grandes moralistas; son predicadores de un credo ético, son a su modo apóstoles y misioneros»⁷. Por otro lado, la filosofía que más ha influido en el mundo cultural de los orígenes cristianos, el estoicismo, colocaba el fundamento de la ética en la razón, considerada como la verdadera naturaleza del hombre, y la felicidad «en el vivir según virtud o, lo que viene a ser lo mismo, en vivir según la naturaleza»⁸.

Tales escuelas de humanidad se pueden considerar o como *praeparatio evangelica*⁹, en el sentido que son realidades humanas culturales, históricas y religiosas, que caminan hacia el encuentro explícito con Cristo, o como *semina Verbi*¹⁰, en el sentido que

⁵A. SCHWEITZER, *Rispetto per la vita*, ed. Claudiana, Torino 1994, 119.

⁶H. DIELS - W. KRANZ, *I presocratici: testimonianze e Frammenti*, I, Laterza, Bari, 1975, fr. 119, p. 220.

⁷G. REALE, *Storia della filosofia antica*, III, Milano 1976, 12. Cf también R. PENNA, *L'ambiente storico-culturale delle origini cristiane. Una documentazione ragionata*, Edb, Bologna 1991, 3a., 117-122.

⁸H. VON ARNIM, *Stoici Antichi*, (a cura di M. Isnardi Parente), *Classici della filosofia*, III, Torino 1989, n. 16, p. 1062.

⁹EUSEBIO DE CESAREA, *Praeparatio evangelica*, I, 1: PG 21, 28 A-B. Cf LG 16: «porque cuanto hay de bueno y verdadero entre ellos, la Iglesia lo juzga como una preparación del Evangelio y otorgado por quien ilumina a todos los hombres para que al fin tengan la vida»; AG 3: «dichos esfuerzos necesitan ser iluminados y sanados, si bien es verdad que, por benevolente designio de la Providencia divina, pueden alguna vez considerarse como pedagogía hacia el verdadero Dios o preparación para el Evangelio».

¹⁰S. JUSTINO, *Apologia*, II, 8: PG 6, 457-458. La definición de S. Justino ha sido tomada y utilizada en diversos documentos del Magisterio: AG 3, 11; EN 53, 80; RM 29; VS 94. S. Ireneo escribe que muchos pueblos bárbaros que han creído en Cristo «poseen la salvación escrita sin papel ni tinta en sus corazones mediante el Espíritu y custodian escrupulo-

revelan la presencia del Verbo en el género humano desde las primeras alianzas universales adamítica y noéica. En uno y otro caso, el Reino de Dios está siempre ya operante, antes que sea declarado presente, como tal, por el mismo Jesús (*Mc* 1, 15).

1.2 Por lo que se refiere a la Escritura, por ejemplo, algunos textos veterotestamentarios dan a entender claramente que Yavé ha guiado diversas historias de liberación. Se ha hecho promotor de numerosos éxodos de pueblos. Ha confiado una tierra prometida también a otras gentes, que pertenecen a Él, y de las que cuida amorosamente. Dios condena la presunción de Israel que consideraba la historia del éxodo como una elección exclusiva: «Hijos de Israel, vosotros me pertenecéis, pero ¿no me pertenecen igualmente también los hijos de los Egiptos? Yo he hecho salir a Israel de Egipto. Mas, ¿no he hecho salir también a los Filisteos de la Capadocia y a los Sirios de Cirene?» (*Amos* 9, 7 [sic]). El profeta Isaiás prevé que «en aquel día Israel, tercero con Egipto y Asiria, será una bendición en medio de la tierra. Los bendecirá el Señor de los ejércitos: "bendito sea el Egipcio, pueblo mío, el Asirio, obra de mis manos, e Israel, herencia mía"» (*Is* 19, 24-25).

Siempre en el Antiguo Testamento, los oráculos proféticos contra las naciones extranjeras juzgan el comportamiento de los pueblos paganos con criterios semejantes a los de Israel. Dios condena los pueblos por su crueldad, cuando traspasan las normas aceptadas de comportamiento (*Jer* 46, 1-51, 64). El rey Ciro, por haber aliviado las medidas de servidumbre impuestas a los pueblos conquistados, es reconocido por Yavé como su «pastor» (*Is* 44, 28), como su «elegido» (45, 1). Yavé lo «toma por la derecha», lo «llama por su nombre» y le da un título, aunque no sea conocido por el mismo (45, 4). Rahab, la prostituta de Jericó (*Gn* 2, 1-21; 6, 22-25), es recordada como modelo de justificación por la fe, en la Epístola a los Hebreos (11, 31), y de justificación por las obras, en la Carta de Santiago (*Snt* 2, 25). También los poderosos de la tierra, contemporáneos de Jesús, como Poncio Pilatos y el rey Herodes, a pesar de su maldad y de la voluntad de dar muerte a Jesús, de hecho, ejecutan el designio eterno de Dios, que es designio de salvación (*Hch* 4, 28).

Esta actitud presente en el Antiguo Testamento, encuentra su máxima expresión en la praxis y enseñanza de Jesús. En la parábola del buen samaritano, el *ethos* del amor, síntesis y culmen de toda la ley, es realizado por un medio-pagano. Su intención no parte de una referencia explícita a la divinidad, sino simplemente de la compasión por *el otro*, en situación de necesidad. Asimismo según Mt 25, el *ethos* del amor es primariamente un *ethos* humanitario que, aun sin saberlo, lleva en el seno la fe cristológica. Es muy significativo que, en el juicio final, no haya ninguna pregunta sobre la fe en Dios, mientras que se es examinado sobre cómo se haya comportado uno en determinadas situaciones de necesidad, a las que corresponde una obra puesta o negada. La fe, pues, es especificada por el amor. La promesa de Marcos 16,16: «El que crea y sea bautizado se salvará; el que no crea, se condenará», es verificada y explicada por la caridad. La fe se hace salvífica en la medida en que se expresa y realiza a través de la caridad. El juicio de Jesús recae no tanto, pues, sobre la fe en sí misma, la fe profesada, sino sobre la fe vivida y testimoniada, sobre la fe transformada en un modo y un estilo de testimonio. Por otra parte, es la caridad que jamás tendrá fin (1 Cor 13, 8), porque de las tres cosas que quedan, la fe, la esperanza y la caridad, ésta es la más grande todas (1 Cor 13, 13). También este caso, sin embargo, como en el del samaritano, la praxis del amor tiene una valencia cristológica, Jesús desvela que Él, aunque no percibido y reconocido («¿cuándo, Señor?»), estaba escondido tras el rostro de aquellas personas menesterosas: «yo tuve hambre y me habéis dado de comer»¹¹.

Pablo describe la praxis cristiana con sentencias sapienciales que estimulan el amor sin pretensiones: «sin devolver a nadie mal por mal; procurando el bien ante todos los hombres: en lo posible, y en cuanto de vosotros dependa, en paz con todos los hombres; no tomando la justicia por cuenta vuestra... Antes al contrario, si tu enemigo tiene hambre, dale de comer; y si tiene sed, dale de beber» (Rm 12, 17-21)¹². En la carta a la comunidad cristiana de Filipos, la primera en territorio europeo, el Apóstol propone un programa moral, definido «la carta del humanismo cristiano»¹³, que sintetiza to-

¹¹Cf E. BOSETTI, *L'etica nella Bibbia*, en «Rivista di Teologia Morale», 111(1996)339-343.

¹²Cf W. WILSON, *Love without pretence. Romans 12,9-21 and Hellenistic Jewish Wisdom Literature*, Mohr, Tübingen 1991.

¹³F. Amiot, *L'insegnamento di S. Paolo*, ed. Sei, Torino 1951, 461.

dos aquellos valores humanos que eran apreciados en su tiempo, como el decoro, la nobleza, la honorabilidad: «todo cuanto hay de verdadero, de noble, de justo, de puro, de amable, de honorable, todo cuanto sea virtud y cosa digna de elogio, todo eso tenedlo en cuenta»¹⁴.

1.3 Pasando del mundo de la Escritura al de la tradición, es sabido cómo, entre los siglos segundo y tercero, cuando el cristianismo vive un momento decisivo para su afirmación en los territorios del Imperio Romano, en las principales metrópolis mediterráneas, en particular en Alejandría de Egipto, los intelectuales cristianos advirtieron la insuficiencia de las bases filosóficas de su enseñanza y, para explicarse a sí mismos al mundo, recurrieron a las categorías de la tradición filosófica antigua. Para emanciparse definitivamente del contexto judaico entre las clases cultas de la sociedad romana, los maestros de las escuelas cristianas integraron en su mensaje elementos tomados de la ética estoica, de la metafísica platónica y de la lógica aristotélica. Comenzó Justino, atento a no perder la matriz judía, pero al mismo tiempo atento a rastrear las presencias «seminales» del Verbo en todas las culturas¹⁵. Continuó Clemente Alejandrino, el «puritano tolerante», afirmando que en campo ético el cristianismo es el heredero legítimo de la moral griega, sobre todo estoica, llevada a plenitud por el mismo, y considerando que Dios, a través de las *dispositiones o dispensationes* distribuyese sus dones igualmente entre fieles y paganos¹⁶. Fue mucho más adelante Orígenes, el «humanista intolerante», que asumió no sólo el discurso ético, sino también el filosófico en general en la forma platónica codificada como base de su sistema teológico y exegético.

En el Medioevo los grandes maestros de los teólogos de la escuela de Chartres no son ya sólo los Padres y la tradición cristiana, sino los antiguos *auctores*, en los cuales se encuentran signos premonitorios de la revelación del Logos y copia de la misma revelación divina¹⁷. Entre los *auctores* griegos sobresale Platón, que era consi-

¹⁴S. Giustino, *Apologia*, II, 8.1; 13.5: PG 6,459.466.

¹⁵Clemente de Alejandría, *Stromata*, VII, II: PG 9, 409-410.

¹⁶H. Chadwick, *Pensiero cristiano antico e tradizione classica*, (G.F. Lusini ed.), ed. La Nuova Italia, Firenze 1995.

¹⁷Sería precisamente esta concepción patristica la que ha transformado el «cristianismo» en «universal humano». Cf. A. Von Harnack, *Missione e propagazione del cristianesimo*, ed. Bocca, Milano 1945, 194.

derado discípulo de los profetas hebreos por haberlos escuchado en Egipto o por haber leído sus escritos¹⁸. Entre los *auctores* latinos, destaca, en cambio, Cicerón, reverenciado sobre todo como príncipe de la elocuencia y como la personalidad más representativa de una de las siete artes, la retórica. Sigue luego Séneca, cuyo fascinación estaba ligada también al hecho de que se lo consideraba autor de una correspondencia con San Pablo, que le confería una falsa personalidad de cristiano¹⁹.

1.4 En nuestros días el Concilio Vaticano II reconoce la existencia de una multiplicidad de mediaciones, además de las que son propias del cristianismo, para poder alcanzar la salvación. La *Lumen Gentium* prospecta que «cuanto de bueno se halla sembrado en el corazón y la mente de los hombres o en los ritos y culturas propias de los pueblos, no solamente no perece, sino que es purificado, elevado y perfeccionado» (LG, 17). A ella hace eco el Decreto *Ad gentes*: «cuanto de bueno se halla sembrado en el corazón y la mente de los hombres o en los ritos y culturas propias de los pueblos, no solamente no perece, sino que es purificado, elevado y consumado para gloria de Dios» (n. 9) (sic). La *Dignitatis humanae* recuerda que «los imperativos de la ley divina el hombre los capta y reconoce a través de su conciencia que está obligado a seguir fielmente en toda su actividad, para llegar a Dios, su fin» (DH, 3). Juan Pablo II, durante el viaje a la India, del 2 de Febrero de febrero de 1986, afirmó que «Dios está presente en las culturas de la India. Él está presente en todas las personas que, por sus experiencias y aspiraciones, han contribuido a la formación de estos valores, costumbres, instituciones y artes, que comprende la herencia cultural de este antiguo país»²⁰.

El magisterio de Juan Pablo II hoy da relieve notable a las instancias profundas que brotan del corazón de los hombres y muestran «un nuevo descubrimiento de Dios en su realidad trascendente de Espíritu infinito..., la necesidad de adorarlo "en espíritu y en verdad" (Jn 2, 24); la esperanza de encontrar en Él el secreto del amor y la fuerza de una "nueva creación" (Rm 8, 22; Ga 6, 15)»²¹. Por

¹⁸Cf T.Gregory, *Anima mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres*, ed.Sansoni, Firenze 1955, 44-46.

¹⁹Cf C.H.Haskins, *La rinascita del XII secolo*, ed. Il Mulino, Bologna 1972, 99-100.

²⁰*L'Osservatore Romano*, 11 de Febrero de 1986, 1.

²¹Juan Pablo II, *Dominum et Vivificantem*, (1986), EV,X,291.

parte de la Iglesia, se comienza a reconocer la validez de las prácticas ascéticas de las religiones orientales (NAe, 2), las iniciativas filantrópicas de diversos centros de voluntariado, las múltiples manifestaciones de experiencia moral, como forma de conciencia, que entra en el mundo de los significados, sin una mediación discursiva, y que lleva en sí el testimonio de la propia validez²². Obviamente, la atención benévola hacia las nuevas formas de búsqueda religiosa humanizante no debe llevar a disminuir la vigilancia crítica sobre las características problemáticas de este retorno del llamado «sacro salvaje»²³.

2. La promoción humana en el evento de Cristo.

2.1 Considerada esta realidad de hecho, nos preguntamos ahora en qué relación esté el evento de Jesucristo, único mediador de salvación (1 Tim 2, 5), fuera del cual no hay salvación en ninguno otro (Hch 4, 11), principio de la salvación para el mundo entero (LG, 17), con este patrimonio ético de promoción humana que une la humanidad entera, y que existe ya antes del cristianismo y fuera de él. ¿Hay un camino de la humanidad que no sea el camino de la Encarnación y de la Redención del Verbo eterno de Dios, existe una parte consistente de la historia humana que siga un itinerario salvífico sin la mediación del único mediador Jesucristo? ¿Es Jesús una de tantas posibles revelaciones de Dios en la historia o la única revelación definitiva, porque es única la encarnación de Dios, es única la «humanización» de Dios, para expresarnos con palabras de Juan Pablo II? ¿Podemos decir que Él es el fundamento de toda promoción humana, que regula todo lo que es último, que está en la base de la unidad de la humanidad, o nos hemos de limitar a decir que Él, a lo más, es una garantía de este camino de humanización y salvación, que regula todo lo que es penúltimo? El fundamento es escatológico, porque será desvelado al fin de los tiempos, cuando cada cosa anónima descubrirá finalmente el nombre que Dios le ha

²²G.Von Rad, *La Sapienza in Israele*, Marietti, Casale Monferrato 1975,65, escribe que la grandeza de Israel consistió «en no haber separado la fe del conocimiento. Las experiencias del mundo siempre eran para él experiencias de Dios y las experiencias de Dios, experiencias del mundo».

²³Cf AA.VV. *I ritorni di Dio. Desideri e aporie della coscienza contemporanea*, ed.San Paolo, Cinisello Balsamo, 1994, 26-27. Cf también AA.VV., *La spiritualità cristiana nell'età contemporanea*, ed.Borla, Roma 1985; AA.VV., *I segni di Dio. Il sacro-santo: valore, ambiguità, contraddizioni*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993.

dado desde la eternidad. ¿El evento de Cristo da motivaciones nuevas a un camino unificante de salvación que ya existe, o produce «su» salvación, su humanización totalmente nueva? En otro términos, ¿el evento de Cristo cristianiza lo humano que existe antes de Él y fuera de Él, o «funda» lo humano, también aquello que existe antes de Él y fuera de Él?

Para poder afrontar correctamente este problema, en nuestra opinión, ante todo hemos de distinguir, por así decir, el plano del fundamento teológico, referente a Cristo en cuanto Hijo de Dios encarnado y redentor, y, por tanto, fundamento de toda promoción humana unificadora, y el plano histórico-cultural de la Iglesia y del cristianismo, en cuanto sujetos históricos que actúan en el tiempo y en el espacio el proyecto eterno de promoción humana revelado por Jesús.

2.2 En el plano del fundamento teológico Jesús es sin duda el fundamento último y escatológico de toda forma de humanización unificadora y de salvación. Es el fundamento último, porque si la humanidad se ha de considerar como la historia de Dios, Jesús está en la base y en el centro de dicha historia, porque todo ha sido sometido bajo sus pies (*Ef* 1, 22), y le ha sido dado un nombre que está sobre todo nombre (*Flp* 2, 9). Es el fundamento escatológico, porque Él es el único mediador de salvación en la única economía creadora y redentora. En Él forman una unidad el camino hacia la salvación y la meta de esta misma salvación, porque Él es al mismo tiempo Dios, hacia quien se va, y hombre, por medio del cual se va. En referencia a la función mediadora de la humanidad de Cristo, San Agustín afirma: «ambula per hominem et pervenies ad Deum»²⁴.

La humanidad es una unidad, escribe Rahner²⁵. Es tratada por Dios como una unidad concreta, no sólo en el orden natural, sino también en el orden de la salvación, como se demuestra en el hecho del pecado original y en el hecho de la salvación fundamental y

²⁴Cf M.Th. Desouche, *L'histoire comme lieu théologique et fondement de la théologie pastorale*, en «Nouvelle Revue Théologique», 116(1994)404-408.

²⁵K. Rahner, *L'appartenenza alla Chiesa in qualità di membri secondo la dottrina dell'enciclica <<Mystici Corporis>> di Pio XII*, in *Saggi sulla Chiesa*, ed. Paoline, Roma 1966,166. Cf también Id., *Riflessioni teologiche sul monogenismo*, in *Saggi di antropologia soprannaturale*, ed.Paoline, Roma 1965, 243-252.

universal de la humanidad mediante Cristo. La unidad natural de todos los hombres es algo que preexiste a la humanidad, en el sentido que esta última no es la sucesiva adición puramente ideal de muchos individuos. La inserción de cada hombre individual en esta unidad es una realidad que precede a su mismo obrar personal libre. Esta unidad real de la humanidad está determinada por la encarnación del Verbo de Dios, puesto que naciendo de la Virgen María, miembro de esta única humanidad, el Verbo de Dios ha llegado a ser él mismo miembro de la misma, y ha hecho que esta única humanidad adamítica sea la interlocutora del Dios Uno y Trino²⁶.

En esta única humanidad, pues, después de la Encarnación, se ha injertado, a todos los efectos, Jesús, verdadero Dios y verdadero hombre, que se une «en cierto modo a todo hombre» (GS, 22). Sin embargo, esta humanidad en la que Jesús se inserta no es un revestimiento temporal suyo, un «uniforme de trabajo» para el tiempo que ha pasado en esta tierra y del que se ha despojado en cuanto subió al cielo, sino que es una condición eterna suya. Jesús es desde siempre el Hijo, y desde siempre es el Verbo de Dios encarnado. Jesucristo es el mismo ayer, hoy y siempre (Hb 13, 8), sea como Verbo encarnado, que como Redentor. La humanidad, por lo tanto, es la consecuencia de la Encarnación y la Encarnación es el presupuesto de la humanidad. Sin duda es verdad que Dios habría podido crear el mundo también sin la Encarnación. Sin embargo, de hecho, la posibilidad de la creación está fundada en la más radical y originaria posibilidad de la autocomunicación de Dios, de poder llegar a ser Él mismo historia a través de la encarnación del Logos divino. El hombre podría entonces ser definido «el posible ser diverso de la autoalienación de Dios y el posible hermano de Cristo»²⁷. La naturaleza del hombre no es otra cosa que la *potentia oboedientialis* para la unión hipostática, la cifra o la gramática para la posible expresión del Verbo eterno en el tiempo y en la historia. «Después de la encarnación —prosigue Rahner—. la antropología debería ser leída siempre como cristología incompleta y la cristología como meta y fundamento primero de la antropología, porque en Jesús se ha manifestado históricamente y es dado insuperablemente qué cosa y quién sea el hombre». En Cristo, «la naturaleza es llevada defini-

²⁶K. Rahner, *L'appartenenza alla Chiesa...*, 171.

²⁷K. Rahner, *Considerazioni fondamentali per l'antropologia e la protologia nell'ambito della teologia. Mysterium Salutis*, IV, ed. Queriniana, Brescia 1970, 25.

tivamente a su salvación absoluta y allí sólomente es reconducida a sí misma y hecha manifiesta al hombre»²⁸.

La Palabra eterna de Dios es hija del tiempo, pero igualmente es también madre del tiempo, al que da sentido y significado²⁹. El Verbo encarnado es hijo de la historia, de una historia circunscrita de la tierra de Palestina, pero es también padre de la historia, que ha colmado con su presencia real, bien que escondida y velada. «De su plenitud todos hemos recibido, gracia sobre gracia» (Jn 1, 16).

2.3 Una reflexión más profunda sobre este versículo del evangelio de Juan nos permite precisar mejor tiempos y modos de la relación entre el evento de Cristo y la promoción humana unificadora. En efecto, si bien se mira, el versículo dice que *todos* hemos recibido, pero no que todos hayamos recibido *todo*. Además, todos hemos recibido *de la* plenitud, pero no que todos hayamos recibido *la* plenitud.

Ahora bien, si todos han recibido gracia sobre gracia, significa que las *semina Verbi*, según la expresión de San Justino, están presentes, en medida más o menos explícita, en todos los tiempos y lugares de la humanidad, sin distinción de cultura o de religión. Ninguno es, pues, excluido de la voluntad salvífica universal de Dios, sino que todos, indistintamente, son llamados por el único Dios, salvados por el único Redentor, destinados a formar una única familia humana.

2.4 Ciertamente si Jesús es considerado como un maestro de moral, no podrá ser aceptado como el *único* maestro de moral, porque la moral es un patrimonio común de la humanidad y las trayectorias de maduración ética son tantas y diferenciadas. En este sentido, se puede entender a Nietzsche, cuando afirma que el primero y único cristiano ha sido Jesús y terminó crucificado. Jesús, pues, es alguien que no puede proponer a la humanidad una moral fracasada y cru-

²⁸K.Rahner, ib., 26.

²⁹Cf lo que escribe Lutero comentando Ga 4,4: «cuando llegó la plenitud de los tiempos, mandó Dios a su Hijo», en M.Lutero, *WA* 57, 30.15: «No fue tanto el tiempo que provocó la misión del Hijo, cuanto al contrario la misión del Hijo que constituyó el tiempo de la plenitud». Juan Pablo II, en la Carta apostólica *Tertio Millennio Adveniente*, confirma que: «La plenitud del tiempo se identifica con el misterio de la Encarnación del Verbo, Hijo consubstancial del Padre, y con el misterio de la redención del mundo» (TMA, 1).

cificada, sobre todo si la humanidad quiere vivir más allá del bien y del mal.

Si Jesús es considerado, en cambio, como salvador, como tal, es *único*, y, por lo mismo, puede ser aceptado en cuanto salvador absoluto, como aquél que no sólo garantiza la salvación parcial en la historia, sino sobre todo la salvación escatológica en la vida eterna. La moral de los poderosos, de los superhombres, no puede acoger la moral de un crucificado. Sin embargo, la necesidad profunda de salvación absoluta, radicada en el corazón de todo hombre, puede acoger un salvador absoluto, que libere de manera definitiva de cualquier forma de mal y de sufrimiento. Y entonces se puede entender también a Kierkegaard, cuando afirma que el único cristiano contemporáneo de Cristo es el buen ladrón, que ha reconocido a Jesús como salvador y, con su petición humilde de salvación, ha ofrecido razones de esperanza a todos los crucificados de la historia³⁰.

2.5 Para no reducir a Jesús a un maestro de moral, y la salvación cristiana a una noble doctrina, no hay que separar nunca al Jesús, Verbo Encarnado *en la* humanidad, del Jesús Redentor *de la* humanidad. Las controversias fundamentales que han llevado a la formulación del dogma cristológico calcedonense se referían, de por sí, a la condición ontológica de Jesús. Se preguntaba sobre todo cómo son y cómo se relacionan en Jesús el elemento humano y el divino. En otros términos, se hacía sólo cristología (Quién es Jesús), y no se tomaba en la debida consideración la soteriología (qué ha hecho Jesús por nosotros). Los teólogos del Medievo centraron cada día más la cristología en la Encarnación, utilizando categorías más propiamente filosóficas, y privilegiando la descripción de las propiedades y características de la vida divina de Jesús sobre las de su vida humana. La piedad popular, sin embargo, definida por el documento de Puebla «un humanismo cristiano»³¹, no siguió las preocupaciones de los teólogos y defendió la genuina humanidad de Jesús. Así, la devoción al pesebre, al vía crucis, la devoción al Sagrado Cora-

³⁰Cf F.Nietzsche, *L'Anticristo*, in *Opere di Friedrich Nietzsche* (G.Colli y M.Montinari ed.), vol.VI, t.3, Ed.Adelphi, Milano 1984; S.Kierkegaard, *Diario*, Ed.Rizzoli, Milano 1975, n.2248, p.354.

³¹La piedad popular puede constituir un auténtico «humanismo cristiano que afirma radicalmente la dignidad de toda persona como Hijo de Dios, establece una fraternidad fundamental, proporciona las razones para la alegría y el humor, aun en medio de una vida muy dura» (*Documento de Puebla*, n.448).

zón, etc., han testimoniado el apego instintivo de los creyentes a la humanidad auténtica de Jesús³².

También la liturgia de la Iglesia, por lo general, ha dado más relieve al acto de la redención de Jesucristo que a la profesión de fe en su persona, como se puede ver por los prefacios, por las aclamaciones eucarísticas, por la adoración de la cruz el Viernes Santo. Y en esto la liturgia de la Iglesia sigue a la Escritura, que presta más atención a la redención que Jesús ha realizado con su vida, muerte y resurrección, que a la revelación de Jesucristo como Hijo de Dios.

La Comisión Teológica Internacional recuerda, sin embargo, que «la persona de Jesucristo no puede ser separada de la obra redentora; los beneficios de la salvación no se pueden separar de la divinidad de Jesucristo»³³. Y la cristología contemporánea ha tratado de sanar la diferencia entre cristología y soteriología, sea tomando el misterio de la pascua no sólo como punto de partida, sino también como centro de organización de la cristología (W. Kasper, J. Moltmann, W. Pannenberg), sea relacionando mejor creación y redención, considerándolas como dos momentos de la autocomunicación de Dios a los hombres (K. Rahner)³⁴.

En efecto, la encarnación es salvífica y redentora ya en sí misma, porque con ella, según las palabras de Juan Pablo II, cada uno de los casi seis mil millones de hombres que forman la humanidad de hoy, ha llegado a ser parte del misterio de Jesucristo, desde el momento de su concepción en el seno de su madre (RH, 13). Es imposible, pues, hablar de Jesucristo en sí y de su encarnación, sin implicar lo que el mismo Jesús es para los hombres, y sin reconocer lo que Él ha hecho y hace por los mismos. La constitución conciliar *Dei Filius*, del Vaticano I, hacia el fin del siglo pasado, se preocupaba por describir de modo exacto la identidad personal de Jesús. Nuestra época, en cambio, es más sensible a lo que Jesús es y hace por

³²Cf O.Pasquato, *Sangue e umanità di Cristo nei concili ecumenici del Medio Evo. Tra teologia, devozione e pietà popolare*, en «Salesianum» 52(1990)277-308.

³³Comisión Teológica Internacional, *Cuestiones de Cristología*, en EV, VII, 636-637.

³⁴Cf G.O'Collins, *Gesù oggi. Linee fondamentali di cristologia*, cit.45-46. Cf también R.Schnackenburg, *La Risurrezione di Gesù come punto di partenza e base de la cristologia neotestamentaria*, in *Mysterium Salutis*, V, ed.Queriniana, Brescia 1971, 293-315; M.Bordoni, *Orientamenti metodologici dell'attuale cristologia dogmatica*, in *Miscellanea Lateranense*, Roma 1974-1975, 215-215; P.Grech - G.Segalla, *Metodologia per uno studio della teologia del Nuovo Testamento*, ed.Marietti, Torino 1978, 129-137.

nosotros, a través de su obra salvífica, y quiere pasar de la defensa de la divinidad de Dios a la de la humanidad del hombre³⁵. Juan Pablo II, interpretando casi las esperanzas y anhelos de esta época, dedica la primera encíclica de su pontificado al *Redemptor Hominis* (1979), al Redentor del hombre, y afirma que el hombre es el camino fundamental de la Iglesia³⁶.

La historia del mundo es una historia de sufrimientos humanos: desde los muy íntimos, por traiciones y desengaños, a los públicos, de millones de hombres que sufren explotación e injusticias de diversas clases; desde los sufrimientos de los lugares de cura, de pena, de los ghettos de poblaciones marginadas, a los de los drogados que quieren escapar de un mundo terrible e inhumano.

Cuando Jesús «ha sufrido fuera de la puerta de la ciudad [de Jerusalén]» (*Hb* 13, 12), su pasión lo ha hecho formar parte de la historia total de sufrimiento ordinario y extraordinario soportado por hombres y mujeres en su vida de cada día. Los dos criminales crucificados con Él representan toda la historia de sufrimientos que se extiende desde los inicios hasta el fin, «cuando Dios enjugará toda lágrima y no habrá ya ni muerte ni luto ni gritos de dolor» (*Ap* 21, 4).

3. La promoción humana después del evento de Cristo.

3.1 En el plano del fundamento teológico que, de alguna manera corresponde al plano del ser, Jesús es, pues, claramente el fundamento último de toda perfección humana y de todo camino de humanización y salvación. Él puede ser anunciado al mundo como el único salvador absoluto de los hombres de todo tiempo y de todo lugar. Él es la raíz y la profecía escatológica de salvación, que une toda la humanidad en el único proyecto salvífico de Dios.

Sin embargo, en el plano histórico-cultural, o del devenir, Él desempeña su papel de fundamento último a través de la mediación de

³⁵Cf R.Gibellini, *La teologia del XX secolo*, cit.8: «La reflexión teológica del siglo veinte, como reflexión hecha "en honor de Dios", se ha venido desarrollando como reflexión en defensa y a favor del *humanum*, conectándose en esto a las vetas más vivas de la tradición cristiana».

³⁶Cf G.O'Collins, *Gesù oggi. Linee fondamentali di cristologia*, cit.10.

los cristianos y de la Iglesia, que Él mismo ha querido como sujetos históricos de su proyecto eterno de promoción humana. Él, en cuanto Verbo Encarnado y Redentor, es el sujeto último de la humanización unificante. El sujeto próximo e inmediato de la misma son, en cambio, los cristianos y la Iglesia. Jesucristo es el sujeto de la humanización unificante, por así decirlo, a través de la humanidad de los *hombres*-cristianos, porque se ha unido a todos los hombres, ha llegado a ser hermano de cada hombre. La Iglesia y el cristianismo son el sujeto de la misma, a través de la humanidad sólo de los *cristianos*-hombres. Como la historia del cristianismo es una mínima parte de la historia de la humanidad, sea desde el punto de vista cronológico, (aunque los paleontólogos nos actualizan de año en año sobre nuestro estado de familia y nos cambian constantemente de antepasados, colocándonos ora en Africa, ora en América, ora en Asia o en China), porque representa sólo dos mil años de historia cristiana contra los casi treinta mil de civilización humana, sea desde el punto de vista numérico, porque la población de los cristianos suma mil millones contra el resto de la población mundial que roza hoy en día los seis mil millones de seres humanos, está claro que el papel de Cristo y de su Espíritu en la promoción unificadora es mucho más vasto del de la Iglesia.

3.2 En este plano histórico-cultural, sin embargo, la actuación del proyecto divino de humanización unificadora, que corresponde al paso del *ser* hombres en Cristo al de *llegar a serlo* realmente, es decir, el paso del ser imágenes de Cristo en el plano ontológico al llegar a serlo en el ético e histórico, no siempre es seguro y sin dolor. El proceso de humanización unificadora llevado adelante por mediación de la Iglesia tiene modalidades de desarrollo y realización que no siempre traducen a la perfección el plano teológico. Según Isaías (*Is* 5, 1-7), Dios tiene un sueño para la humanidad, y se espera que la viña que Él mismo ha plantado produzca uva buena. Sin embargo la realización de este sueño está confiada a los viñadores, que, en vez de cultivar la viña y recoger mucho fruto, se transforman en homicidas, matando a los siervos y al mismo hijo del amo de la viña (*Mt* 21, 33-43). ¡El proceso pedagógico de la historia universal de salvación está lleno de desilusiones educativas divinas! También según la perspectiva dominante de la *Gaudium et spes*, Dios tiene un proyecto para la familia humana (*GS*, 45), llamada a transformarse en familia de Dios (*GS*, 40), según un modelo de convivencia y de reciprocidad, inspirado en la Trinidad (*GS*, 24), pero dicho proyecto, aunque tiene una meta escatológica segura,

está expuesto a fracasos y desengaños. La plenitud de gracia de Jesús, en sí misma, es una plenitud *escatológica*, que se realizará completamente, es decir, sólo en la fase de los cielos nuevos y la tierra nueva escatológicos. Mientras esta misma plenitud se desarrolla en la dimensión de la historia, en la mediación de la realidad humano-divina de la Iglesia, es necesariamente una plenitud *fragmentaria, parcial e incompleta*.

3.3 Es fragmentaria, porque los cristianos poseen un único Señor (*Ef* 4, 5), una única fe, un único bautismo, pero no una única cultura o una única tradición. Las varias áreas culturales, políticas y económicas del mundo, perciben de modo distinto el mismo e idéntico mensaje cristiano.

3.4 Es parcial, porque la Iglesia no puede abarcar, en su concreción histórica y sacramental-jurídica, a toda la familia humana. Son diversos los grados de pertenencia a Ella, y por tanto, también son diversos los grados de participación en la plenitud única de la gracia, que es Cristo mismo.

El Concilio, para indicar la relación entre la Iglesia y las personas usa una graduación de verbos: *pertinent, incorporantur, coniunguntur, ordinantur*. El primero es usado sea para católicos que para cristianos no católicos (*LG*, 13). El segundo, sólo para los católicos, cuando se trata de la Iglesia como cuerpo social, con una diferenciación entre los que son incorporados *plenamente* y los que, aunque incorporados a la Iglesia, no perseveran en la caridad (*LG*, 14). El tercero, para los no católicos y para los catecúmenos (*LG*, 15 y 14), faltando para una plena incorporación, a los primeros, algunos elementos doctrinales o estructurales, a los segundos, el bautismo. El cuarto, en fin, es reservado a todos los que todavía no han recibido el evangelio (*LG*, 16).

3.5 Es incompleta, mientras la Iglesia sea el pueblo de Dios en camino, será siempre la Iglesia de pecadores, que tiene necesidad de continua purificación (*LG*, 8); siempre tenderá hacia la plenitud de la verdad divina (*DV*, 8), sin presentarse a sí misma como la plenitud misma de la verdad, el cumplimiento del camino religioso de la humanidad. El designio providencial de Dios que se realiza progresivamente a través de la estructura visible y sacramental de la Iglesia, se cumplirá definitivamente sólo en la Jerusalén celeste, cuando finalmente todos los pueblos serán reunidos en la Ciudad Santa, que

la gloria de Dios iluminará y donde las gentes caminarán a su luz (NÆ, 1).

3.6 Hay que distinguir, por tanto, el principio y fundamento de la promoción humana unificadora en Cristo y por medio de Él, de la historia de su aplicación. Esta se actúa dentro de la historia humana, que es un laboratorio de hombres libres, un taller de obra todavía abierto, en el que se trabaja por la plena realización de todos los valores de humanidad y de civilización, en el que hay inevitablemente víctimas del trabajo, en el sentido que todavía habrá errores de valoración y de método, así como a veces de substancia, en la realización del proyecto divino de promoción humana unificadora. La creación misma, escribe el *Catecismo de la Iglesia Católica*, «tiene su bondad y su perfección propias, pero no salió plenamente acabada de las manos del Creador. Fue creada "en estado de vía ("in statu viae") hacia una perfección última todavía por alcanzar, a la que Dios la destinó» (n. 303).

En este taller de obra abierto de la historia humana la Iglesia contribuye a la determinación del ethos histórico con el testimonio que cada uno de los cristianos da por su fe en Jesucristo, porque una experiencia auténtica de fe no puede no tener su relevancia ética. La revelación produce la experiencia por el hecho que Dios se hace comprender en experiencias humanas y a través de ellas³⁷. En realidad, es la fe, cualquier fe, la que lleva a la ética más que ser ésta quien lleve a la fe. Por esto, la fe y la revelación cristianas producen una experiencia religiosa, y ésta se traduce luego en modelos culturales de comportamiento y en proyectos concretos de promoción humana, dentro de la pluralidad de valores religiosos y morales hoy dominante. La prueba verdadera y el testimonio determinante que Jesús es el salvador universal y el fundamento de toda forma de humanidad humanizante es una comunidad eclesial de personas «salvadas», humanas, libres. El lenguaje y el testimonio del amor supera las barreras lingüísticas de cualquier cultura y tradición y se imponen con la fuerza de la condisión y la solidaridad.

3.7 La salvación de todos en Cristo, ofrecida siempre y nunca impuesta por la Iglesia, asume dimensiones universales, no gracias a la mediación de una idea abstracta y universal, sino a través del carácter cognitivo de la praxis del Reino. La Iglesia, mediante la difusión

³⁷E.Schillebeeckx, *Umanità. La storia di Dios*, cit. 46.

de la historia de Jesús, que otorga la salvación también a los que sufren, a los derrotados, a los mismos muertos, ofrece una forma práctica, no especulativa, de universalidad, realizable en las figuras fragmentarias de la historia. Ella da una contribución de humanización unificadora no con una idea trascendente de salvación, sino con una praxis universal de caridad, que se impone como praxis verdadera, porque según J. B. Metz, «es verdad lo que es relevante para todos los sujetos, también para los muertos y derrotados»³⁸.

3.8 Ahora bien, precisamente en la praxis del Reino, inaugurada y realizada por la vida y enseñanza de Jesús, encontramos indicaciones preciosas para afrontar el problema de la relevancia universal de la salvación cristiana. En efecto, en la praxis de Jesús claramente hay un momento receptivo en el que Él asimila usos, tradiciones, costumbres, oraciones, y un momento crítico que inicia con el discurso de ruptura en la sinagoga de Cafarnaúm (*Lc* 4, 14-30). Señal emblemática de esta actitud de asunción-crítica, continuidad-discontinuidad, fidelidad-innovación por parte de Jesús, es el gesto realizado en el templo, que los sinópticos colocan hacia el fin de su ministerio público y Juan al inicio.

3.9 El primer movimiento de la praxis cristiana ha de ser el de la asunción y condición. En tal sentido hay que recuperar la historia de la salvación sea diacrónicamente, (el tiempo de la humanidad, es decir, todo el camino ético de la humanidad que precede y que sigue el evento de Cristo), sea sincrónicamente (los espacios de la misma humanidad, habitados por diversos y múltiples sujetos culturales, políticos, religiosos). Frente a la doble tendencia presente en las sociedades pluralistas a relegar a la Iglesia, por un lado, al reino de la intimidad y de una espiritualidad invisible, y, por otro, a las situaciones extremas de la vida, es decir, a nada más que a una simple práctica de superación de las contingencias, Ella reivindica un papel todavía hoy insustituible para una substancial respuesta a la pregunta del hombre moderno sobre el sentido³⁹.

³⁸J.B.Metz, *La fede nella storia e nella società. Studi per una teologia fondamentale pratica*, ed. Queriniana, Brescia 1978, 67.

³⁹Cf K.Lehmann, *Relazione*, en IX Simposio dei Vescovi Europei, Roma 22-27.X.1996: *Religione: fatto privato e realtà pubblica. La Chiesa nella società pluralista*, en «El Regno-Documenti», 21(1996)687-692.

La *Gaudium et Spes* afirma que: «la fidelidad a la conciencia une a los cristianos con los demás hombres para buscar la verdad y resolver con acierto los numerosos problemas morales que se presentan al individuo y a la sociedad» (GS, 16). Y Juan Pablo II repite, por un lado, en la *Redemptoris Missio*, que el Espíritu está presente en el corazón de los pueblos (RM, 28) y, por otro, en el discurso a la Unesco, en Octubre de 1995, que la ley moral universal escrita en el corazón del hombre es la gramática para la construcción de un futuro más humano⁴⁰. Si la gramática es y debe ser una, en cuanto corresponde al corazón de todo hombre, los lenguajes y proyectos que puede expresar son muchos y corresponden a las culturas de todo tiempo y lugar. La Iglesia, enriquecida por su tradición milenaria y por su difusión universal, puede sugerir y proponer criterios válidos para establecer lo que es una humanidad digna de ser vivida⁴¹, en fidelidad y coherencia a su misión de experta en humanidad, y en la convicción firme que la gracia sobrenatural de Dios trasciende toda realización histórica del hombre (1 Co 2, 14)⁴².

2.9 Como la verdad no es sabiduría o fuerza de las ideas, porque en este caso sería una ideología, sino debilidad vencedora de la cruz y, sólo como tal es un anuncio, un kerigma, la Iglesia, además de realizar una acción en positivo y crear humanidad, en un segundo movimiento, ha de desarrollar también una acción en negativo y purifi-

⁴⁰A este propósito es interesante notar que Juan Pablo II, en la encíclica *Centesimus Annus*, y sobre todo en la *Carta a las familias*, del 2 de febrero de 1994, *Gratissimum sane*, precisa que su frase *el hombre, camino fundamental de la Iglesia* se ha de entender en el sentido del *camino del hombre es el camino de la Iglesia*. «Con estos términos pretendía indicar ante todo los múltiples caminos a los largo de los cuales avanza el hombre y, al mismo tiempo, quería notar cuán viva y grande sea la voluntad de la Iglesia de hacerse compañera de viaje de los hombres que recorren estos senderos de su vida terrena... La Iglesia se presenta como partícipe de las alegrías y esperanzas, de los lutos y angustias de la peregrinación terrena de los hombres, profundamente persuadida de que Cristo mismo la ha introducido en estos caminos»: *Gratissimum sane* 1, AAS 86(1994)868. Cf C.Nardi, *L'uomo via della Chiesa nella Redemptor Hominis e nella Centesimus Annus*, en «Vivens Homo», 3(1992)167-168; Id., *Sovranità della famiglia? Fra pedagogia e teoria della politica*, en «Vivens Homo», 7/2(1996)337-338.

⁴¹Cf E.Schillebeeckx, *Gesù la prassi di un vivente*, ed. Queriniana, Brescia 1980, 856ss.

⁴²El Espíritu invita [a la Iglesia] a impulsar todas las instituciones y movimientos religiosos a encontrarse, colaborar y purificarse con el fin de promover la verdad y la vida, la santidad y la justicia, el amor y la paz, dimensiones de aquel Reino que Cristo, al final de los tiempos, entregará a su Padre (1 Co 15,24). Así, el diálogo interreligioso es en verdad parte del diálogo de salvación iniciado por Dios» (Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso-Congregación para la Evangelización de los Pueblos, *Dialogo e annuncio*, 80, EV 13, 377).

car y criticar las formas de inhumanidad, según un estilo de crucifixión y de pobreza (*1Co 2, 1-8*)⁴³.

La primera exigencia de un estilo de crucifixión es la de aceptar valores ideales y obras de bien también fuera de la propia comunidad. Aceptar testimoniar una moral cristiana de minoría numérica, que puede aparecer también como la moral de los débiles, de la renuncia y del sacrificio, porque va a contrapelo de los modelos de pensamiento y de comportamiento de las culturas hegemónicas. Aceptar una moral de hombres que tienen el valor y la fuerza de reconocerse pecadores, porque el pecado moral y no el error conceptual es aquello de lo que el sacrificio redentor de Cristo ha liberado a la humanidad entera. La novedad y radicalidad evangélica es testimoniada no ya en el debilitamiento de las verdades cristianas absolutas, como pretende G. Vattimo en su equívoco programa de «creer que se cree»⁴⁴, o en la ética capitulante y resignada de lo finito, propuesta por S. Natoli⁴⁵ sino en la debilidad y fragilidad de una libertad humana, guardiana celosa de la trascendencia, y signo altísimo del hombre creado a imagen y semejanza de Dios (*GS, 17*). Más que trabajar para debilitar la verdad, hay que trabajar para reforzar la libertad.

Luego, el estilo de pobreza parte de la convicción que ésta es un concepto límite, no un concepto cualificativo o indicativo. No indica una clase, una parte de la humanidad, sino una situación cero de la cual se puede partir para no excluir a ninguno de la humanización y de la salvación. Si más abajo o más atrás de la condición del pobre no hay nada, quiere decir que nada está excluido de la salvación, y que la bienaventuranza de los pobres de espíritu puede ser la condición universal de todos los hombres.

3.10 La función de la Iglesia, en último análisis, se puede sintetizar en la de «centinela de la humanidad», en una posición que no la coloca fuera, como en frente de la historia, para intervenir sólo con denuncias y documentos, sino que la compromete con los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, no ha-

⁴³Cf D. Bonhoeffer, *Sequela*, Ed. Queriniana, Brescia 1971, 2a., 165.

⁴⁴Cf G. Vattimo, *Credere di credere*, ed. Garzanti, Milano 1996.

⁴⁵Cf S. Natoli, *I nuovi pagani. Neopaganesimo: una nuova etica per forzare le inerzie del tempo*, cit.

biendo nada verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón (GS, 1).

La Iglesia, de hecho, es una minoría al servicio de una mayoría. «Cuando se partía del presupuesto que todos los hombres entraban en contacto con la Iglesia, la necesidad de ésta para la salvación era entendida sobre todo como necesidad de pertenecer a ella. Cuando la Iglesia tomó conciencia de su condición de minoría, sea diacrónica, sea sincrónicamente, ha pasado a primer plano la necesidad de la función salvífica universal de la Iglesia. Esta misión universal y esta eficacia sacramental en orden a la salvación han encontrado expresión teológica en la cualificación de la Iglesia como sacramento universal de salvación. Como tal, la Iglesia está al servicio de la venida del Reino de Dios, en la unión de todos los hombres con Dios y en la unidad de todos los hombres entre sí»⁴⁶.

3.11. Esta obra de centinela de la humanidad y de diaconía crítico-profética, ante todo, relativiza mucho los diversos proyectos de promoción humana y tantas ideologías humanitarias. Estas últimas, en efecto, no pueden constituir la salvación, sino que son sólo el material con el que el hombre se abre para acoger la salvación que Dios le ha dado como don. Tal salvación es Dios mismo, y Dios no es creado por las necesidades del hombre, sino solamente buscado y encontrado ya preexistente desde siempre en su profundidad abismal. El porvenir que el hombre se crea con sus manos no lo salvará. Él es salvado únicamente por Dios con el compromiso de su promesa y fidelidad.

En segundo lugar, la obra de centinela de la humanidad por parte de la Iglesia ofrece al mundo una antropología de la persona «respetuosa de los valores humanos y abierta a la trascendencia». La fe cristiana, con su particular visión del hombre creado a imagen de Dios, redimido por la sangre de Cristo y destinado a vivir eternamente con Dios, constituye un fundamento muy sólido de la persona y de su dignidad, eminente e inviolable. En ausencia de una visión religiosa del hombre, toda defensa racional de la dignidad absoluta e inalienable de la persona, aunque siempre posible, es problemática y precaria. Sólo quien tiene un concepto alto de Dios,

⁴⁶Comisión Teológica Internacional, *El cristianismo y las religiones*, en «Civ. Catt», I(1997)168.

tiene también un concepto alto del hombre, y quien tiene un concepto alto del hombre no puede no tener un concepto alto de Dios.

3.12. Concluyo con una imagen tomada de la Escritura y de la Liturgia. El icono bíblico que mejor expresa la relación de asunción y purificación, acogida y crítica, el camino de Dios hacia el hombre, para que éste llegue a ser más hombre, y el camino del hombre hacia Dios, para que el mismo llegue a ser más divino, puede ser el del anciano Simeón (*Lc 2, 25-32*). Como recita la antífona al «Magnificat» de las primeras vísperas de la fiesta de la Presentación del Señor, el anciano, símbolo de la humanidad a la espera de salvación, tiene entre los brazos al niño Jesús, y el niño Jesús, Salvador del mundo, sostiene al anciano Simeón⁴⁷. Toda la historia humana, personificada por el anciano Simeón, mira a Cristo como a su salvación, y Cristo se introduce en esta historia humana como su centro y su alma. «El Verbo Encarnado es, pues, el cumplimiento del anhelo presente en todas las religiones de la humanidad: este cumplimiento es obra de Dios y va más allá de toda expectativa humana. Es misterio de gracia» (*TMA*, 6).

IGNAZIO SANNA

Italiano. Doctor en Filosofía por la Universidad *La Sapienza* (Roma), Doctor en Teología y Derecho Canónico por la Pontificia Universidad Lateranense (Roma). Profesor ordinario de Antropología Teológica de esta última universidad, de la que ha sido decano por seis años. Autor de numerosos ensayos y voces en diccionarios y enciclopedias teológicas. Entre sus publicaciones destacamos: *Chiamati per nome. Antropologia teologica* (1994), *Le beatitudini del prete, un progetto di spiritualità sacerdotale* (1995), *La teologia e l'esperienza di Dio. La prospettiva cristologica di Karl Rahner* (1997).

⁴⁷Cf Ireneo de Lión, *Contro le eresie*, V, 19,1, en Id., *Contro le eresie e gli altri scritti*, (E. Bellini ed.), Jaca Book, Milano 1981, 4447: «Si, pues, el Señor ha venido a su propiedad; si ha sido llevado por su propia creación que es llevada por Él...».

