



UNIVERSIDAD BÍBLICA  
**LATINOAMERICANA**  
PENSAR • CREAR • ACTUAR

**BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS**  
**BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS**

## **LECTURA SESIÓN 8**

# **CTX 113 CRISTOLOGÍA**

Moltmann, Jürgen. “Naturaleza y resurrección de Cristo: el problema teológico”. En *El camino de Jesucristo: cristología en dimensiones mesiánicas*, 335-342. Salamanca: Sígueme, 2000.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

## Naturaleza y resurrección de Cristo: el problema teológico

Desde principios de la edad moderna la historicidad de la resurrección de Cristo pasó a ser el problema central de la teología cristiana, porque la «historia fue el gran paradigma del mundo moderno. Pero la «historia» significaba únicamente la historia humana, contrapuesta a la naturaleza. Por eso las ciencias se desglosaron en las universidades, desde mediados del siglo XIX, en ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. Como historia y naturaleza, también espíritu y naturaleza se definían antitéticamente: la historia es el campo de la libertad; la naturaleza, el campo de la necesidad. El espíritu carece de naturaleza porque puede conocerla y dominarla, y la naturaleza carece de espíritu porque puede ser sometida por él. Sólo la medicina oscilaba entre ciencia del espíritu y ciencia de la naturaleza, hasta que a mediados del siglo XIX fue adjudicada a las ciencias de la naturaleza. Pero dado que el ser humano constituye una unidad corpóreo-espiritual, la distinción fundamental de historia y naturaleza en el hombre no se pudo realizar plenamente. Lo cual sugiere que ese paradigma de la «historia» no servía como modelo global para el conocimiento de la realidad y, por tanto, la ciencia histórica tampoco podía ser la ciencia universal.

El paradigma de la «historia» encierra en sí el afán de dominio humano de la naturaleza «ahistórica» y de los cuerpos «carentes de espíritu». Dominio y sometimiento son indudablemente un esquema de relaciones unilaterales, pero también ellos crean una comunión. Para que esta comunión lleve a la supervivencia de

ambos y no a la muerte de la parte sometida, debe librarse de su unilateralidad y asumir la interacción. La definición de la historia y de la naturaleza no debe ser antagónica sino que ha de implicarlas a ambas en su referencia mutua, al igual que el espíritu y el cuerpo no se contraponen en la vida de una persona sino que hemos de concebirlas conjuntamente so pena de destruir la persona. Así como el espíritu del hombre aparece inserto en su corporeidad y depende totalmente de ella, también la historia humana está inmersa en las condiciones-marco de la naturaleza de la tierra y está referida a ellas. La historia humana no es una realidad global; las condiciones ecológicas son más globales porque permiten la evolución del género humano y cualquier alteración grave en ellas puede significar el fin de la humanidad y de su historia. Por eso la teología cristiana moderna se queda corta al debatir, desde hace ciento cincuenta años, la fe en la resurrección dentro del marco exclusivo del paradigma «historia» y en recepción crítica de las ciencias históricas correspondientes. Debe profundizar más y ver, más allá del mundo histórico, las condiciones ecológicas de la historia en la naturaleza. Pero, a la luz de las condiciones naturales de la historia, no es tan relevante la «gesta» escatológica del Dios que resucita muertos como la corporeidad de Cristo muerto y resucitado. La corporeidad de su muerte y resurrección da pie a la pregunta crítica por la resurrección en la perspectiva de la naturaleza y a la pregunta constructiva por la naturaleza en la perspectiva de la resurrección. En la época premoderna, la cristología tuvo en cuenta estas perspectivas con la doctrina de las dos naturalezas. La cristología histórica de la época moderna dejó de lado tales perspectivas; pero la cristología histórica moderna debe integrarse hoy, de nuevo, en una cristología ecológica, concretamente en los puntos en que la «historia» como paradigma ha resultado insuficiente y destructiva.

Es cierto que hay esbozos en esta dirección en las cristologías del «Cristo cósmico» (que abordaremos en el próximo capítulo); pero aún no se ha dado ningún paso desde la teología histórico-escatológica de la resurrección a una teología histórico-ecológica del nuevo nacimiento. Haremos algunos escauceos en esta dirección, comenzando por el símbolo bíblico.

### 1. *El nuevo nacimiento espiritual de Cristo desde el Espíritu*

1. El *símbolo apocalíptico* es la «resurrección de Jesús de entre los muertos» por obra de Dios. Dios es aquí el único sujeto activo y Jesús es el sujeto pasivo. En ese símbolo, el esquema teológico es teísta, y la cristología, adopcionista.

2. El símbolo teológico de la *resurrección* de los muertos por la acción de Dios tiene lógicamente su correspondencia antropológica en la *resurrección* de los muertos en sentido intransitivo. El que es resucitado tiene que resurgir; de lo contrario, la resurrección transitiva es ineficaz. A la acción desde arriba debe corresponder la reacción desde abajo. Con el símbolo de la *resurrección transitiva*, la dinámica viene *de arriba*; con el símbolo de la *resurrección intransitiva*, la dinámica viene *de abajo*. El esquema teológico es aquí cristológico.

3. Sintetizando los dos símbolos, hay que concebir el acontecimiento al que hacen referencia como una *relación mutua* entre ser resucitado y resucitar en sentido intransitivo. Por una parte, es Dios el que «resucitó a Cristo de la muerte». Por otra, es también Dios mismo el que resucitó de la muerte «en Cristo». El esquema teológico es aquí teológico-cristológico.

4. La resurrección en sentido transitivo y la resurrección en sentido intransitivo son símbolos para expresar la acción de Dios y el acto de Cristo. Pero el morir y el volver a la vida de Cristo se produce también «mediante el Espíritu santo»: por el Espíritu eterno se ofreció a sí mismo (Heb 9, 14), y vive en el «Espíritu que da vida» (1 Cor 15, 45). Cristo padeció en el espíritu de Dios los dolores de la muerte, y desde el Espíritu renació a la vida eterna, como en Ez 37, donde el aliento de Dios agita los huesos calcinados: «Entonces penetró en ellos el *ruaj*, revivieron y se pusieron en pie» (37, 10). Lo que el paradigma de la «historia» entiende como *acción* escatológica, regeneradora, de Dios Padre sobre el Hijo, el paradigma ecológico, más amplio, de la «naturaleza» debe entenderlo como el *nuevo nacimiento de Cristo* por obra del Espíritu divino que da vida. El esquema teológico es aquí pneumático-trinitario. En una perspectiva pneumatológica, las metáforas adecuadas para expresar la muerte y la nueva vida de Cristo no son las metáforas históricas sino las naturales.

Pablo aclara a sus lectores la resurrección de los muertos con el símil de la siembra: «Lo que siembras no revive si no muere» (1 Cor 15, 36). «Se siembra lo corruptible: resucita incorruptible; se siembra lo miserable: resucita glorioso; se siembra débil: resucita fuerte; se siembra en un cuerpo animal: resucita cuerpo espiritual» (v. 42-44). El acento es aquí claramente cristológico. Jn 12, 24 emplea esta imagen para expresar la «transfiguración del Hijo del hombre», es decir, la muerte de Cristo: «Si el grano de trigo cae en la tierra y no muere, queda infecundo; pero si muere, da fruto abundante». En realidad, la semilla sufre una transformación: del sembrado sale la planta, y de la planta, el fruto. Una forma se destruye para que pueda nacer otra. En la metáfora de la siembra, la muerte y la vida no contrastan tan radicalmente como en la metáfora de la muerte y la resurrección. Hay un tránsito y no una ruptura total y un nuevo comienzo<sup>1</sup>. Por eso, al Cristo resucitado se le llama «el primero en nacer de la muerte» (1 Cor 15, 20).

La otra imagen para expresar la muerte y la vida de Cristo es la de los *dolores de parto* de una mujer y su alegría por el nacimiento del hijo (Jn 16, 20-22). Juan se refiere a la tristeza de los discípulos por la muerte de Cristo y a su alegría por el reencuentro: «Cuando una mujer va a dar a luz siente angustia porque le ha llegado la hora; pero en cuanto da a luz al niño, no se acuerda del apuro por la alegría de que un hombre haya venido al mundo (v. 21). También este símil habla de un *tránsito* a la nueva vida, no de ruptura y nuevo comienzo. Los dolores de Cristo en su muerte son ya, según esta analogía, los dolores de parto de su nueva vida. La apocalíptica había empleado esta imagen para significar el terror del tiempo final: los dolores de parto de la nueva creación. La imagen misma del «renacer» era una metáfora apocalíptica de la transformación del cosmos a la llegada del hijo del hombre (Mt 19, 28).

En lugar de «despertar» o «resucitar» en sentido activo y en sentido intransitivo, Pablo emplea también la expresión «recibir la vida» incluso «volver a la vida» (Rom 14, 9; 1 Cor 15, 45; 2 Cor 13, 4 y *passim*). Esto se produce «por la fuerza de Dios» y por el «espíritu vivificador» de Dios. Las metáforas naturales

1. Cf. H. Riesenfeld, *Paul's «Grain of Wheat» - Analogy and the Argument of 1 Cor 15*, en *The Gospel Tradition*, Philadelphia 1970, 171-186.

describen la acción del *espíritu de Dios* que hace renacer a Cristo, a través de su muerte, a la vida eterna. El Espíritu santo interviene en el paso de Cristo de la muerte a la vida. Por eso el Cristo vivo está presente en este Espíritu, y la experiencia de su presencia da vida. Cristo es el «primogénito de entre los muertos» (Col 1, 18; Ap 1, 5). Cristo nació en Belén y volvió a nacer de entre los muertos. El nacimiento en la cueva, como lo representan los iconos ortodoxos, remite al renacer de Cristo desde el sepulcro. Su encarnación se completa, por tanto, con la resurrección, no con la muerte en cruz.

Según Flp 3, 21, Pablo espera de la parusía de Cristo glorioso la *transfiguración* (μετασχηματίζειν) de la «bajeza de nuestro cuerpo» para reproducir (σύμμορφος) el «splendor del suyo». Entiende, pues, la resurrección y la nueva vida, de Cristo como transfiguración corporal, como transformación desde la *bajeza* y como *iluminación* en la «gloria» de Dios, y espera que en la resurrección general de los muertos se produzca una vivificación análoga de los hombres. Éstas imágenes tampoco expresan la muerte y la vida como ruptura y nuevo comienzo, sino como *tránsito*. Los cuerpos mortales cobran vida, los cuerpos despreciables son transfigurados, los cuerpos escarnecidos son glorificados. Morir y volver a la vida son dos momentos en el proceso de transformación de la nueva creación de todas las cosas.

## 2. La capacidad analógica de la naturaleza

Si contemplamos desde la perspectiva de la naturaleza la «resurrección de Cristo», nos asaltan al pronto ciertas preguntas críticas: si la resurrección de Cristo fuera un «hecho natural», se trataría de una ruptura en las leyes de la naturaleza, se trataría por tanto de pura milagrería, pues los muertos muertos están y no vuelven más. Pero la «resurrección de Cristo» no se refiere a un fenómeno de fisiología celular. No es un retorno a la vida mortal mediante una reanimación natural. Tampoco es, por tanto, un hecho natural que se pueda reconstruir con pruebas objetivas. No tiene cabida en la serie de los hechos naturales de la vida. Se trata, como hemos visto, de un acontecimiento de índole escatológica: la resurrección de un muerto a la vida eterna de la

nueva creación y la transformación de la gloria de Dios. Con ellos no se suspenden las leyes naturales de la vida mortal. La propia vida mortal cambia cualitativamente y con ella también las leyes de su mortalidad.

No obstante, la «vida eterna» es también vida, la «resurrección» es un despertar y el «renacer» es un nacimiento. Por consiguiente, aunque ese acontecimiento escatológico supone en Cristo una transformación cualitativa de su vida mortal, esta vida mortal puede representar analógicamente la vida totalmente distinta, la vida eterna. La capacidad analógica aparece ya en las metáforas corrientes de «despertar», «resurgir», «renacer» y «transformar». Las comunidades cristianas celebraron desde antiguo la fiesta de la resurrección de Cristo y la fiesta de la experiencia del Espíritu al ritmo de la naturaleza y de esta vida mortal, y encontraron sus analogías naturales en el amanecer, en la primavera y en la fecundidad de la vida. Así lo indica la fusión de la fiesta de la resurrección con la fiesta de «pascua», como también los cantos de pascua, que ven en la alegría natural por el retorno del sol una imagen de la alegría de todos los seres por la resurrección de Cristo. También la fusión de la fiesta de la experiencia del Espíritu con la fiesta de pentecostés ofrece la analogía entre el reverdecer y florecer de la naturaleza en mayo con la eterna animación de todo lo creado mediante el soplo del espíritu de Dios<sup>2</sup>.

La liturgia pascual de la iglesia ortodoxa presenta en forma impresionante las dimensiones cósmicas de la superación de la muerte por la resurrección de Cristo:

«Todo se llena de luz:  
cielo, tierra y reino de los muertos.  
La creación entera celebra  
la resurrección de Cristo  
que la sustenta»<sup>3</sup>.

2. San Ambrosio: «En primavera cae la pascua, entonces me salvo; en verano cae pentecostés, cuando celebramos la gloria de la resurrección como ejemplo del futuro», *Expositio evangelii sec. Lucam*, cit. según R. Cantalamezza, *Ostern in der Alten Kirche*, Bern 1981, 157.

3. E.-M. Bachmann, *Machet herrlich sein Lob*, Neukirchen 1988, 55.

Estos cantos sobre la alegría de la naturaleza por la resurrección de Cristo hablan de rendición de la criatura esclavizada por el destino de la caducidad, y se su salvación definitiva. Con la transfiguración del cuerpo muerto de Cristo comienza la transfiguración de toda vida mortal.

Paralelamente, los cantos de pentecostés sobre la experiencia del Espíritu santo en la comunidad invitan a toda la creación a esperar el reverdecer y florecer de la nueva creación y aluden a la estación fecunda de la primavera:

«Es Espíritu santo es Vida dispensadora de vida,  
motor del universo y raíz de todo ser creado.  
El purifica el universo de la impureza,  
borra la culpa y sana las heridas.  
Es vida luciente, prodigiosa,  
que despierta y resucita el universo» (Hildegarda de Bingen)<sup>4</sup>.

Los ritmos de la creación: de la noche al día, del invierno a la primavera, de la esterilidad a la fecundidad, se interpretan como signos y cifras del renacer definitivo de la creación desde el sufrimiento y la muerte, que empezó con el primero en nacer de la muerte. Pero estos procesos de regeneración de la naturaleza sólo se convierten en analogías de la nueva creación a la luz del nuevo nacimiento de Cristo. Aunque a toda mañana sigue la tarde, a cada primavera el invierno y a cada todo nacimiento la muerte, sólo a la luz de la resurrección definitiva de Cristo se ven estos inicios naturales de la vida signos de la vida eterna, desplazándolos así de la órbita del eterno retorno de lo idéntico en el que se mueven.

Las analogías tienen siempre un doble efecto: por un lado, estos procesos naturales se convierten en un símil de la vida eterna; por otro, la vida eterna aparece ya prefigurada en estos procesos naturales. Así adquieren éstos una cualidad nueva, escatológica. Ahí encontramos ya una cierta «transfiguración» simbólica de la naturaleza, que no sólo es susceptible de analogía sino que está necesitada de ella. No sólo la historia; también la naturaleza se convierte en un símbolo de la aparición de Dios y en preludio de su reino.

4. Hildegard Von Bingen, *Lieder*, Salzburg 1969, 229.



El imperativo natural «muere y cambia» se expresa en muchos mitos y símbolos de las «religiones naturales». No es ningún sincretismo el hecho de que la teología cristiana de la resurrección los asuma y utilice en forma de «teología de pascua» para mostrar la significación cósmica de Cristo. El fenómeno más importante para expresar la regeneración de la vida es, después de la siembra y la cosecha, el hecho del nacimiento. El hecho aparece simbolizado en el mito de la muerte femenina, alumbradora de la vida. Los dolores de parto y la sangre natural vertida traen la nueva vida al mundo. En muchos mitos se representa el nacimiento de la vida con la muerte de la madre y como el renacer de la madre muerta en el hijo<sup>5</sup>. Los dioses que mueren y renacen aparecen como figuras culturales sobre este transfondo femenino de la divinidad.

5. M. Kassel, *Tod und Auferstehung*, en M. Kassel (ed.), *Feministische Theologie*, Stuttgart 1988, 212.