



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS
BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA SESIÓN 13

CTX 113 CRISTOLOGÍA

Boff, Leonardo. “Hiende la leña...y estoy dentro de ella: el Cristo cósmico”. En *Ecología: Grito de la tierra, grito de los pobres*, 221-234. Madrid: Trotta, 1996.

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.

«HIENDE LA LEÑA... Y ESTOY DENTRO DE ELLA»:
EL CRISTO CÓSMICO

Así como el Espíritu fue emergiendo de dentro de la creación hasta fijar su morada en una mujer, así también el Verbo fue ascendiendo los escalones de las energías y de los seres hasta cobrar un rostro concreto en el hebreo Jesús de Nazaret, que entonces fue llamado Cristo, el Ungido de Dios. De la misma forma que actuaba en la creación el principio espiritual, actúa en ella el principio crístico.

El sentido de este capítulo consiste en mostrar la relevancia cósmica de Jesucristo y cómo se debe entrelazar la historia del universo con la historia de Cristo.

De partida debemos ampliar los horizontes más allá del Mediterráneo, región que vio nacer y actuar al Jesús histórico. Debemos ir más allá de las confesiones cristianas, pues ellas no aprisionan ni monopolizan el significado de Cristo, aun cuando tengan un gran valor puesto que son las comunidades que conservan su memoria y procuran modelar sus vidas a la luz de la persona y el mensaje de Cristo. Debemos sobrepasar el antropocentrismo común a las cristologías, dado que Cristo no sólo divinizó y liberó a los seres humanos sino también a todos los seres del universo.

I. DE LA COSMOGÉNESIS A LA CRISTOGÉNESIS

Curiosamente la conciencia colectiva de las primeras comunidades cristianas acerca del significado de Cristo ya lo insertaba en una dimensión universal y hasta cósmica. Las raíces de Jesús, según la versión de san Mateo, alcanzan la más remota antigüedad, llegan hasta Abraham, padre del pueblo hebreo (Mt 1,1-17). San Lucas ve toda la historia de la humanidad, que comienza con Adán, relacionada con

la vida de Jesús (Lc 3,23-38). San Juan retrotrae los orígenes de Jesús, el Cristo, hasta el interior del misterio del mismo Dios: «en el principio era el Verbo... el Verbo era Dios... y el Verbo se hizo carne» (Jn 1,1-14). San Pablo, en el año 50, cuando escribe la primera carta a los Corintios, anterior a los mismos evangelios, da testimonio de la creencia de que Jesucristo tiene que ver con el misterio de la creación: «Por tanto tenemos sólo un Dios, el Padre, de quien todo procede y para el cual existimos, y un solo Señor Jesucristo *por quien* todo existe y *por quien* nosotros somos» (1 Cor 8,6). Se ve a Cristo como la Sabiduría que estaba en Dios antes de la creación del mundo y por medio de la cual se han hecho todas las cosas (cf. Prov 8). Él es el medio divino en el cual todo lo que existe subsiste y persiste (cf. Col 1,17).

¿Cómo pudieron llegar a afirmaciones tan atrevidas quienes procedían de la tradición del estricto monoteísmo del Antiguo Testamento? ¿Cómo afirmar cosas tan decisivas y últimas acerca de un hombre, Jesús, «al que vimos con nuestros ojos... y nuestras manos palparon» (cf. 1 Jn 1,1)? La opinión común de los estudiosos de los orígenes cristianos es que el factor detonante que desencadenó la reflexión acelerada sobre el significado trascendente de Jesús fue el acontecimiento de la resurrección¹.

Los textos más antiguos dan testimonio de que la hierba no creció sobre la sepultura de Jesús. Él no fue simplemente retrotraído a la vida en una especie de reanimación de un cadáver, al ejemplo de Lázaro. Se percatan de que el sepulcro está abierto y vacío, pero ese hecho tiene únicamente la función de señal y de interrogación. No prueba gran cosa. Lo que nos impacta son las apariciones, atestiguadas por algunos de sus seguidores y por la comunidad primitiva. No eran visiones que pueden ser proyectadas partiendo de la subjetividad. Las apariciones quieren expresar la existencia de impactos que los alcanzaban provenientes desde fuera (*Widerfahrnis* en alemán). La conclusión a la que llegan es la siguiente: Jesús, aquél con el que andábamos, que nos había llenado de grandes esperanzas, pero que murió miserablemente en la cruz, vive. «Él ha resucitado verdaderamente y se le ha aparecido a Simón» (Lc 24,34): he ahí el credo más primitivo de la Iglesia. Pero vive de una forma totalmente singular, tal como ellos lo expresan, «según el Espíritu», o lo que es lo mismo, en la forma de vida de Dios.

En un primer momento traducen esa experiencia con la terminología de la apocalíptica que habla de elevación y glorificación, e inmediatamente después en el horizonte de la escatología, que se expresa mediante la terminología de la resurrección. Este modo aca-

1. Cf. M. Schmaus, *A fé da Igreja*, Vozes, Petrópolis, 1978, vol. 4, 26 ss.; H. Küng, *La Iglesia*, Herder, Barcelona, ³1984, 100-128.

bó prevaleciendo sobre los otros². Lo importante no son los medios de expresión (elevación, resurrección), sino la realidad fontal que pretenden comunicar: la vida nueva de Jesús.

Por consiguiente, lo que querían expresar mediante la resurrección era que la existencia terrena de Jesús fue transfigurada e introducida en el modo de ser de Dios. Nosotros diríamos que la resurrección implica una tal densidad de vida que la muerte ya no sigue existiendo ni funciona ninguna entropía. Jesús fue como transportado hasta el término de la historia y allí todo cuanto estaba latente en los milenios de cosmogénesis y antropogénesis quedó patente. Dicho de manera más técnica, se dio, por consiguiente, la escatologización del destino de Jesús. Este suceso de infinito consuelo e incommensurable esperanza fue interpretado como la inauguración del nuevo eón, irrupción de la nueva humanidad (*novissimus Adam* de 1 Cor 15,45) y concretización en la vida de Jesús de lo que significa la utopía del reino de Dios.

A partir de ese acontecimiento, las comunidades de fe ampliaron la significación de Jesús a todos los ámbitos de la historia de la salvación, la cual incluye la historia del mundo. El acontecimiento que desvela el fin positivo de la historia –la resurrección– tiene que haber estado activo ya en su comienzo.

Partiendo de ese trasfondo constituido por la fe en la resurrección, se elaboraron las demás categorías teológicas que tenían y aún tienen por objeto descifrar el misterio de Jesús, vivo, muerto, resucitado y confesado como salvador universal por las comunidades que se reúnen en torno a su nombre; categorías como Cristo, Hijo de Dios, Verbo encarnado, valor salvífico de la cruz y de la resurrección, etc.³

Resulta que estas afirmaciones fueron entendidas dentro de una cosmología estática y extrínseca. Según ella, el Verbo (el Hijo) viene de fuera y asume la realidad de Jesús que se halla pronta y acabada. Así la encarnación expresa la convivencia, sin confusión, sin mezcla y sin separación, de la total humanidad de Jesús con su total divinidad. Cómo puede ser posible esta convivencia en uno y el mismo ser Jesús constituye la permanente *crux theologorum* (cruz de los teólogos). Pero ésa no es la única manera de entender la profesión de fe. Se nos abre otra con el nuevo paradigma ecológico de la religión.

Ya hemos insistido anteriormente en que una de las conquistas empíricas más seguras de la cosmología moderna es la de entender el cosmos como una cosmogénesis y la antropología como antropo-

2. Cf. L. Boff, *A ressurreição de Cristo e a nossa na morte*, Vozes, Petrópolis, 1976, 41-55.

3. Cf., para todo este complejo de cuestiones, L. Boff, *Jesucristo el liberador*, Sal Terrae, Santander, 1985 161 ss.; Id., *Eclesiogénesis*, Sal Terrae, Santander, 1979.

génesis. Todo se halla en un proceso de génesis y gestación. Nada está definitivamente acabado, sino que se encuentra abierto a nuevas adquisiciones. El *dato* nunca es algo dado, sino que se nos presenta siempre *hecho* a partir de las potencialidades de la realidad. Éstas no se agotan en un dato determinado, sino que se hallan siempre activas haciendo, rehaciendo y completando cada dato. Las cuatro interacciones axiales del universo están activas en todos los seres, desde en las energías más primordiales y las partículas más ínfimas (topquark) hasta en el cerebro humano y en las complejas relaciones de una sociedad. Dios-Trinidad sobrepasa esa totalidad y va emergiendo desde dentro de ella. Como ya hemos dicho: el sentido teológico de la creación consiste en permitir al Dios-Trinidad salir de sí y entregarse a sí mismo a un ser diferente que lo pueda acoger y hacer con él comunidad. Cuando en una cierta etapa del proceso evolutivo irrumpe un nuevo estrato de interioridad y de conciencia, es el universo entero el que se expresa en él. Es también Dios el que se autocomunica y entrega parte de su misterio.

Esa lógica se aplica también al fenómeno Jesucristo. La cristología se transforma en cristogénesis. En primer lugar, el hecho de que todos los seres se presenten como onda energética y a la vez como partícula material nos ayuda a vislumbrar la simultaneidad de la humanidad y de la divinidad en el mismo y único Jesús. Él es una versión de la estructura del universo. Pero además, si llegó a desarrollar una intimidad con Dios hasta el punto de llamarlo Abba (padre tierno y bondadoso) y sentirse por ello y denominarse consecuentemente hijo, eso significa que el universo entero, por medio de Jesús, da un salto hacia arriba y hacia delante y entrega a la conciencia humana un dato que conservaba dentro de sí y que todavía no había hecho su aparición en ese grado de expresión: el de que Dios es Padre y que todos los seres del universo somos sus hijos e hijas. Por eso con toda razón podemos decir que «somos hijos e hijas en el Hijo y que él es el primogénito entre muchos hermanos» (cf. Rom 8,29). Más aún: es el mismo Dios el que se autocomunica como Padre y como Hijo y lo hace a la luz y en el entusiasmo del Espíritu.

Cuando los cristianos dan el título de «Cristo» a Jesús quieren expresar que en ese hombre concreto, cuyos orígenes humildes conocemos, de la aldea de Nazaret, el hijo del carpintero José, casado con María (Mt 1,18; Lc 1,27), se manifestó en grado sumo el misterio de Dios. Él es el *ecce homo* (he aquí el hombre), ése en el que se produjo la auto-revelación de Dios.

Él es el «cristo», el «ungido», el «predestinado» para cumplir semejante irrupción. Ése es el sentido del título «cristo» en griego y «mesías» en hebreo. No es un sustantivo, sino un adjetivo calificativo. Por sí misma «cristo» no es una palabra que pueda dañar el

ecumenismo entre las religiones⁴. En lugar de «cristo» se podría utilizar otro término como sofía-sabiduría, krishna, karma y carisma. Son todos ellos términos que poseen una dimensión cósmica. Nos quedamos con el término que se impuso en la cultura occidental judeo-cristiana pero que no se limita a ella como lo demostró C. G. Jung en su obra, al situar al «cristo» en el nivel del arquetipo del inconsciente colectivo⁵.

Si el «cristo» cobró forma y conciencia en Jesús, eso quiere decir que él ya existía antes dentro del proceso cosmogénico y antropogénico. Hay un elemento «crístico» en la naturaleza, tal como lo denominaba Teilhard de Chardin⁶. Él posee un carácter objetivo, ligado a la estructuración del mismo universo independientemente de que lo hagamos consciente o no. Teilhard llama a eso pancristismo⁷.

Ese elemento crístico participa de la evolución hasta brotar en la conciencia y ser interiorizado y asumido por las personas creyentes. Entonces pasa a ser cristológico y crístico como contenido de la conciencia. Los portadores de esa conciencia son vanguardias cognitivas de un proceso objetivo que está aconteciendo dentro del proceso cosmogénico. Refiriéndose a la comunidad de fe en Roma, con ocasión de hallarse allí el año 1948, Teilhard dice con énfasis: «En la actualidad es sin duda por aquí... por donde pasa el eje ascensional de la hominización»⁸.

II. DE LA CRISTOGÉNESIS AL CRISTO DE LA FE

Lo crístico se transforma en cristológico en razón de la encarnación del Hijo. Esa encarnación debe entenderse como la cristalización de lo crístico, como su personalización y no como un hecho errático, fruto de una intervención *ad extra* de Dios. Ya en el comienzo del universo está presente la encarnación. El Hijo, que estaba desde siempre dentro, acompañando el proceso evolutivo *-Christus evolutor-*, aflora. Está vigente un proceso mayéutico, como en general ocurre en lo que se refiere a la revelación, pero no de cualquier modo ni en cualquier momento. Aflora cuando cosmogénicamente se han dado las condiciones para ese acontecimiento. Teilhard de Chardin, que

4. Véanse las acertadas explicaciones dadas por M. Fox, «Is the "cosmic Christ" a term that is anti-ecumenical?», en *The Coming of the Cosmic Christ*, Harper & Row, San Francisco, 1988, 241-244.

5. Cf. *Psicología y alquimia*, Plaza y Janés, Barcelona, 1989.

6. Véanse sus ensayos reunidos bajo el título *Ciencia y Cristo*, Taurus, Madrid, 1968, esp. 75 ss.; Id., *Le Christique*, inédito de 1955; L. Boff, *O Evangelho do Cristo cósmico*, Vozes, Petrópolis, 1971, 17-40; C. F. Mooney, *Teilhard de Chardin and the Mystery of Christ*, Collins, Londres, 1966, 22ss, 80 ss.; G. Schiwy, *Der kosmische Christus*, Kösel, Múnich, 1990, 71 ss.

7. *Ciencia y Cristo*, cit., 81.

8. *Cartas de viaje*, Taurus, Madrid, 1957.

reflexionó mucho sobre esta cuestión, lo expresaba en una especie de credo el 28 de octubre de 1934: «Creo que la Evolución se dirige hacia el Espíritu. / Creo que el Universo es una Evolución. / Creo que el Espíritu desemboca en lo Personal. / Creo que lo Personal supremo es el Cristo Universal»⁹. En 1950, en *Le coeur de la matière*, alude a la intuición que siempre lo había perseguido: la de lo cósmico, lo humano y lo crístico. Pero todo ello pensado en términos cosmogénicos: cosmogénesis - biogénesis - noogénesis - cristogénesis¹⁰.

La emergencia de lo cristológico supone todo un trabajo del cosmos en orden a generar una conciencia y a que la conciencia alcanzase niveles de universalización, interiorización y sintetización tales que, cuando lo cristológico emergiese por la encarnación del Hijo, significase un avance del todo y para todos. La evolución necesita alcanzar una cierta convergencia, alcanzar un punto omega. Sólo entonces cobra sentido el discurso de la encarnación tal como lo entienden los cristianos y permite el paso de lo crístico a lo cristológico. Es aquí donde interviene la fe cristiana como punta de lanza de la conciencia cósmica. La fe ve en el punto omega de la evolución al Cristo de la fe, que es creído y anunciado como cabeza del cosmos y de la Iglesia, el *meeting point* de todos los seres¹¹. Si lo que la fe proclama no es mera ideología ni pura fantasía inconsistente, entonces eso debe de alguna forma manifestarse en el proceso evolutivo del universo. La encarnación significa esa manifestación, puesto que ella representa el punto hacia donde caminan todas las líneas ascendentes de la evolución, la convergencia de todas las fibras de lo real, el punto de apoyo de un nuevo estrato cosmogénico –la cristogénesis– a semejanza de la hidrogénesis, de la biogénesis y de la noogénesis que, en su momento, inauguraron una nueva fase del proceso evolutivo. Por eso Teilhard confiesa: «Cierto que jamás habría osado excogitar y formular racionalmente la hipótesis del punto omega si no hubiese encontrado en mi conciencia cristiana no sólo el modelo especulativo sino también la realidad viva», el Cristo¹². De este modo se pasa, efectivamente, de la cristogénesis al Cristo de la fe.

III. DEL CRISTO DE LA FE AL JESÚS HISTÓRICO

El Cristo de la fe se asienta sobre el Jesús histórico. Es una interpretación de éste. Ese Jesús histórico está ligado a la historia del universo. Está hecho por los mismos principios cosmogénicos a los que nos

9. *Como yo creo*, Taurus, Madrid, 1970, 105.

10. Véanse los numerosos textos de Teilhard en E. Martinazzo, *Teilhard de Chardin, ensaio de leitura crítica*, Vozes, Petrópolis, 1968, 115-120.

11. Cf. J. B. Lightfoot, *St. Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*, Michigan, 1879, 155.

12. Cf. *El fenómeno humano*, Taurus, Madrid, 1965.

hemos referido en los capítulos precedentes. En él entran los elementos de los que se componen todos los seres y todos los cuerpos. Hoy sabemos que, a excepción del helio y del hidrógeno, que son originarios e irreductibles a otros elementos más simples, todos los elementos del cosmos fueron formados en el interior de las grandes estrellas por el proceso denominado nucleosíntesis.

Nuestro sistema solar, la Tierra, cada ser y cada persona, contienen material reciclado de estas antiguas estrellas. El cuerpo de Jesús posee, por consiguiente, el mismo origen ancestral y hasta puede que esté formado de materiales del polvo cósmico que pueden ser más antiguos que nuestro sistema solar y planetario. El hierro que corría por sus venas, el fósforo y el calcio que fortalecían sus huesos, el sodio y el potasio que permitían la transmisión de señales a través de sus nervios, el 65% de oxígeno que componía su cuerpo y el 18% de carbono, todo eso hace que su encarnación sea realmente cósmica¹³. El Hijo se revistió de toda esa realidad cuando emergió de la cosmogénesis.

Esta cosmogénesis tiene subjetividad e interioridad. Acompaña a la evolución de la materia. Así la subjetividad de Jesús está habitada por los movimientos de conciencia más primitivos, por los sueños más arcaicos, por las pasiones más originarias, por los arquetipos más profundos, por las imágenes e ideas más antiguas¹⁴. El concilio cristológico de Calcedonia (450) reafirma dogmáticamente que Jesús en su humanidad es consubstancial con nosotros, en el cuerpo y en el alma. Esto significa, dentro de nuestra cosmología, que Jesús es un producto de la gran explosión e inflación iniciales, que sus raíces se hallan en la Vía Láctea, su cuna es el sistema solar y su casa el planeta Tierra. Él compartió el surgir de la vida y la formación de la conciencia. Como cualquier ser humano es hijo del universo y de la Tierra. Es miembro de la familia humana. Y el ser humano es aquel ser mediante el cual el cosmos mismo llega a su autoconciencia y al descubrimiento de lo Sagrado, el lugar biológico de la irrupción de la divinidad dentro de la materia¹⁵. Esta realidad nos hace comprender de una manera muy concreta la afirmación tradicional en la teología según la cual «incarnatio est elevatio totius universi ad divinam personam»¹⁶. Más aún, la encarnación no alcanzó únicamente al *assumptus homo* Jesús, sino a todos los humanos. La humanidad de la que todos participamos desde siempre pertenecía a Dios y era el

13. Cf. D. Edwards, *Jesus and the Cosmos*, Paulist, Nueva York, 1991, 64-77; Id., *Jesus the Wisdom of God. An Ecological Theology*, Orbis, Nueva York, 1995, 69-87.

14. Cf. C. G. Jung, «Jesus archetypisch gesehen», en *Ges. Werke 11*, Walter, Olten, 1971.

15. Véase el minucioso trabajo de J. Moltmann, «O Cristo cósmico», en *O caminho de Jesus Cristo*, Vozes, Petrópolis, 1993, 366-415. D. Edwards, *Jesus the Wisdom...*, cit., 77-83.

16. La encarnación es la elevación de todo el universo en la dirección de la persona divina; véanse los textos en Y. M. J. Congar, *La parole et le souffle*, Desclée, París, 1984, 195.

sujeto receptor de su autocomunicación. Con Jesús alcanzó un ápice. Y todos estamos llamados a ser también verbificados¹⁷. De este modo la encarnación aparece como un proceso aún en curso. El Verbo sigue emergiendo de la materia del mundo y de la masa humana hasta verbificar el universo entero e introducirlo en el reino de la Trinidad.

La encarnación enraíza a Jesús en el cosmos, pero también lo limita a las ataduras espacio-temporales. Encarnación es siempre limitación y *kénosis*. Él es judío y no romano. Es hombre y no mujer. Nació en la era del *homo sapiens sapiens* y no en la del australopiteco, bajo Tiberio Augusto, y murió bajo Poncio Pilatos. Participar de la evolución implica para el *Christus evolutor* participar de los avatares de la evolución. El proceso cosmogénico presenta aspectos crueles como los que hemos aludido anteriormente de extinciones en masa de la mayoría de las especies y de los grandes cataclismos humanos de guerras y genocidio de pueblos enteros como sucedió en América y en el Caribe con ocasión de la invasión europea del siglo XVI. Evolución supone selección y selección implica convertir en víctimas a los que tienen menos capacidad de adaptación.

IV. LA PASIÓN DEL MUNDO Y EL CRISTO CÓSMICO

El Cristo cósmico está también crucificado desde el comienzo del mundo. Sufre con todos los que sufren y mueren. Místicos cristianos como la gran Juliana de Norwich (1342-1413) percibieron la conexión de la pasión del Cristo cósmico con la pasión del mundo. En una de sus visiones dice: «Entonces vi lo que, a mi entender, era una gran unión entre Cristo y nosotros: puesto que cuando él padecía, padecíamos nosotros también. Y todas las criaturas que podían sufrir sufrían con él»¹⁸. William Bowling, en el siglo XVII, concretaba aún más al afirmar que «Cristo vertió su sangre tanto para las vacas y los caballos como para los hombres»¹⁹.

La solidaridad del Cristo cósmico desciende hasta el infierno de la condición contradictoria de la evolución. En Jesús padece toda la fuerza del mal humano y cósmico. Decir como lo hace el credo que descendió a los infiernos es expresar la realidad cruel de la muerte, de la soledad y del desamparo humanos (cf. Heb 5,2.7-9).

Esta situación de un mal ligado a la idea de la evolución suscita preguntas acerca del sentido de la historia. Las formas más complejas de vida y los niveles más elevados de unidad e interioridad dejan

17. Cf. L. Boff, «O que podemos esperar além do céu?», en *A fé na periferia do mundo*, Vozes, Petrópolis, 1978, 49-56.

18. *Revelations of Divine Love*, Methuen, Londres, 1945, 40.

19. Citado por I. Bradley, «El Cristo cósmico», en *Dios es «verde». Cristianismo y medio ambiente*, Sal Terrae, Santander, 1993, 116.

tras de sí miles de millones de seres vivos que son sacrificados y no ascenderán. No es difícil captar el sentido de la flecha del tiempo a partir de los avances y de los éxitos cosmogénicos globales. Se trata de una visión de la totalidad. Pero ese sentido se oscurece si se hace referencia a los individuos concretos que sufren, mueren y son olvidados. Considerados en sí mismos, fuera del proceso global, esos hechos nos dejan perplejos y conmocionados por su carácter absurdo. No hay interpretación alguna que les confiera luz o que los resucite y los devuelva así al sistema de la vida. Ninguna interpretación es lo suficientemente fuerte como para deshacer los hechos crueles.

En un contexto similar, Pablo da rienda suelta a su angustia exclamando y preguntando: «¡Infeliz de mí! ¿Quién nos librará de este cuerpo mortal?» (Rom 7,24). Y responde, como quien sale de un ahogo: «Gracias a Dios, por Jesucristo Nuestro Señor» (v. 25). ¿Cómo puede redimir Cristo si él mismo es víctima del mal de la evolución y precisa también de redención?

Es aquí donde entra la categoría de resurrección, a la que ya hemos aludido al comienzo, como aquella realidad que desencadenó todo el proceso de descubrimiento del significado cósmico, histórico y antropológico de Cristo. Pero la resurrección sólo hace patente su capacidad iluminadora cuando se la entiende sobre el trasfondo de la cruz y de la pasión de Cristo. Si la resurrección no fuese la resurrección del Crucificado y con él la de todos los crucificados de la historia cosmogénica (los seres humanos y todos los demás), sería un mito más de la exaltación vitalista de la vida y no la respuesta al drama planteado por la evolución.

En palabras de Teilhard, la resurrección «[no es] un acontecimiento apoloético y momentáneo, como un pequeño desquite individual de Cristo sobre la tumba. Es algo muy diferente y mucho más que todo eso. Es un “tremendo” acontecimiento cósmico... [Cristo] ha emergido del mundo después de haber sido bautizado en él. Ha llegado hasta los cielos después de haber tocado las profundidades de la tierra: “descendit et ascendit ut implet omnia”»²⁰. Por la resurrección, el Cristo abandona las limitaciones impuestas por la encarnación en el espacio-tiempo. Ahora posee las dimensiones del cosmos. Es el Cristo verdaderamente cósmico y universal.

V. LA RESURRECCIÓN: LA REVOLUCIÓN DE LA EVOLUCIÓN

La resurrección muestra que la muerte y la entropía no tienen la última palabra. La vida retorna transfigurada y a un nivel inconmensurablemente más alto (de ubicuidad, de plena comunión y comuni-

20. Ef 4,10: descendió y subió para plenificarlo todo. *Ciencia y Cristo*, cit., 85-86.

cación, porque el cuerpo ha asumido las cualidades del Espíritu, el «cuerpo espiritual» de 1 Cor 15,45). Pero eso no ocurre con la vida de un César que además de dominar el presente pretende conquistar el futuro, sino con la de un crucificado. Esto quiere decir que la plenificación de la vida se realiza en alguien que procede del seno de las víctimas de la evolución, de entre los excluidos y relegados. Él los representa. Con la resurrección de la víctima se manifiesta la dimensión escatológica del cosmos. Con la expresión «escatológico» se intenta dar a entender que el fin bueno, la revelación del término del proceso cosmogénico, se anticipa en el tiempo. El futuro es trasladado al presente. Como dice acertadamente J. Moltmann: «En el resucitado, la evolución se convierte en revolución en el sentido original de la palabra»²¹.

Más aún, la resurrección patentiza la posibilidad de una completa reconciliación, que incluye el pasado y las víctimas. No se garantiza únicamente el futuro; se rescata también el pasado. Nadie es abandonado definitivamente detrás. Dios no tiene un recogedor de basura al que echar todo lo que aparentemente no se logró. Lo que él ha amado lo ha también eternizado. Todos los seres serán recuperados y vendrán a sentarse a la mesa del banquete de la vida natural y divina. Por eso no es un sinsentido el que la resurrección aconteciera en un Crucificado, considerado la escoria de la humanidad, gusano de la tierra y maldito de Dios (textos de Is 53,2-12 aplicados al Crucificado por el Nuevo Testamento y la liturgia cristiana). Él representa un modelo de lo que se les promete a todos los seres, particularmente a los que no progresaron y hubieron de participar en la pasión de Jesús.

El Cristo cósmico aparece entonces como motor de la evolución, como su liberador y su plenificador. Estos tres pasos no pueden ser disociados so pena de sufrir desgarramientos: o bien glorificamos en demasía el universo por estar grávido de Cristo; o destruimos todo rastro de sentido porque existe demasiada violencia y las víctimas son olvidadas; o el resplandor de la plenitud cósmica, efecto de la resurrección, nos hace olvidar que la resurrección lo es siempre partiendo de los muertos y la plenitud parte del proceso abierto, incompleto e indefinido. La cristología cósmica intenta suministrar una visión integradora y equilibrada.

Esta visión cósmica nos permite, ahora sí, entender una serie de afirmaciones del Nuevo Testamento que sin esta reflexión del Cristo cósmico parecerían míticas o expresión de desmesurada arrogancia religiosa (*hybris*). Ellas muestran las dimensiones del Pantocrátor, del Cristo que se extiende hacia dentro del cosmos, hasta sus confines y hasta más allá de ellos, puesto que engloba al mismo Dios.

21. «O Cristo cósmico», cit., 404.

Hay toda una serie de textos que sitúan al *Kyrios*, al Cristo resucitado, en relación directa con el misterio de la creación (Jn 1,3; Heb 1,2; Col 1,15-20; Ef 1,3-14; Ap 1,8; 21,6). El más explícito es el himno a los Colosenses, probablemente un himno de herejes helenistas asumido y transformado por Pablo o por alguno de sus discípulos en el sentido de la ortodoxia neotestamentaria: «En él fueron creadas todas las cosas, las del cielo y las de la tierra..., todo fue creado por él y para él; él es antes de todo y todo subsiste en él» (Col 1,16-17). Los estoicos empleaban esta terminología para expresar la interpenetración de Dios con el mundo. Aquí la epístola la aplica a Cristo²². En una especie de resumen, Pablo dice simplemente: «Cristo es todo en todas las cosas» («pánta en pásin o *Christos*): Col 3,11). No se puede ir más lejos en esta pericóresis Cristo resucitado-creación²³.

En otros pasajes se le aplica a él la expresión de totalidad cósmica *pléroma* (plenitud: Col 1,19; 2,9; Ef 1,22; 3,19; 4,10). *Pléroma* es el universo en cuanto empapado por el Espíritu y por ello lleno de vitalidad. El Resucitado llena el universo con su vida nueva²⁴. En otro lugar se le llama cabeza del cosmos y de la Iglesia (Ef 1,10; Col 2,10). Esta expresión «cabeza» tiene también en la tradición hebrea una connotación cósmica innegable²⁵. Particularmente significativo es el término de la epístola a los Efesios *anakephalaiósis*: «unir bajo una sola cabeza todas las cosas en Cristo» (1,10). El cosmos y cada cosa, según esta epístola, únicamente cobran cohesión y sentido por su ordenación a Cristo. Sin él las cosas serían un torso al que le faltaría la parte más expresiva, la cabeza²⁶.

El texto más expresivo de esta cristología cósmica se halla en un *ágraphon* (palabra de Cristo no contenida en los evangelios) del logion 77 del evangelio copto de santo Tomás. En él la ubicuidad cósmica de Cristo cobra toda su fuerza: «Yo soy la luz que está sobre todas las cosas; yo soy el universo; el universo salió de mí y el universo retornó a mí; hiende la leña y yo estoy dentro de ella; levanta la piedra y yo estoy debajo de ella»²⁷. He aquí el pancristismo derivado de una lectura global del misterio de Cristo. Él era el Verbo preexistente, se hizo Verbo encarnado y finalmente se convirtió en Verbo transfigurado. El Cristo cósmico y universal engloba todas estas fases de la manifestación del Verbo al interior de la creación. Cuan-

22. Cf. A. Feuillet, *Le Christ, Sagesse de Dieu d'après les Epîtres pauliniennes*, Beauchesne, París, 1966, 80-81, 203-204.

23. Cf. N. Kehl, *Der Christushymnus im Kolosserbrief*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1967, 99-137.

24. Cf. J. Ernst, *Pleroma uns Pleroma Christi*, Pustet, Regensburg, 1970, 66-148.

25. Cf. H. J. Gabathuler, *Jesus Christus Haupt der Kirche - Haupt der Welt*, Zürich-Stuttgart, 1965, 125-191.

26. Cf. H. Schlier, *Der Brief an die Epheser*, Patmos, Düsseldorf, 1957, 65.

27. Cf. J. Jeremias, *Palabras desconocidas de Jesús*, Sígueme, Salamanca, 1979, 109.

do abrazamos al mundo, cuando penetramos en la materia, cuando sentimos el campo de las fuerzas y de las energías, cuando hacemos los trabajos más penosos y humildes como partir la leña o levantar piedras, estamos en contacto con el Cristo resucitado y cósmico. Aquí se nos abre el espacio para una experiencia inefable de comunión con el Cristo total.

Para los cristianos esa comunión cobra forma sacramental y densísima en la eucaristía. Como bien lo percibió Teilhard de Chardin, la eucaristía prolonga, en cierto modo, la encarnación y hace perenne la religación de Cristo con los elementos cósmicos. El pan y el vino se insertan en la materia de todo el universo. La hostia no es sólo el pedazo de pan que está sobre el altar. Todo el universo se transforma en ofrenda para ser el cuerpo cósmico de Cristo. En este contexto conviene recordar *La misa sobre el mundo* (1923)* de Teilhard, cuando, en medio del inmenso desierto chino, un día de Pascua, se vio imposibilitado para celebrar la misa. En aquella ocasión oró así:

Ya que hoy, Señor, yo, vuestro sacerdote, no tengo ni pan ni vino ni altar, extenderé las manos sobre la totalidad del universo y tomaré su inmensidad como materia de mi sacrificio. El círculo infinito de las cosas ¿acaso no es la hostia definitiva que vos queréis transformar? El crisol ferviente en que se mezclan, en que hierven las actividades de toda sustancia viva y cósmica, ¿no es el cáliz doloroso que vos deseáis santificar? ¡Que se repita hoy también y mañana y para siempre, en tanto no se agote por entero la transformación, la Divina Palabra: *hoc est corpus meum*, esto es mi cuerpo!

Reflexionando sobre la eucaristía, G. Leibniz (1646-1716) elaboró también una visión cósmica de Cristo. Para él el Cristo eucarístico fundamenta el *vinculum substantiale* (vínculo substancial) que une y religa a todos los seres del universo más allá de la armonía preestablecida que, según él, rige entre todas las mónadas, constituyendo precisamente así el uni-verso²⁸. M. Blondel (1861-1949) reasumió la intuición de Leibniz y llegó a un grandioso pancristismo²⁹ en diálogo crítico con Teilhard de Chardin³⁰.

VI. EL FUNDAMENTO ÚLTIMO DE LA CRISTOLOGÍA CÓSMICA

¿Cuáles son las raíces últimas de la cristología cósmica? Para el pensamiento cristiano, una radicalización tal de la pregunta nos introduce en

* En *Himno del Universo*, Trotta, Madrid, 1996. (N. del E.)

28. Los textos se hallan en M. Blondel, *Un énigme historique: le vinculum substantiale d'après Leibniz et le débauche d'un réalisme supérieur*, Paris, 1930.

29. Cf. J. Wolinski, «Le Pancristisme de Maurice Blondel»: *Teoresi*, 17 (1962), 97-120.

30. Cf. M. Blondel y Teilhard de Chardin, *Correspondance commentée par Henri de Lubac*, Paris, 1965, 19-105.

el misterio de la Trinidad puesto que allí se encuentra el origen y destino de todas las cosas. La Trinidad, como hemos visto en el capítulo 7, es comunión de vida entre las divinas Personas y un ejercicio de relaciones pericoréticas de amor que funda la unidad y unicidad de Dios. Propio del amor, como ya aparece en los diálogos platónicos y en la reflexión permanente de la teología cristiana, es ser *diffusivum sui*, es decir, comunicarse y difundirse en todas direcciones.

En el momento en que Dios mismo se comunica y se expresa internamente en la interacción de la Trinidad inmanente –es el Hijo en la fuerza del Espíritu– expresa también todas las posibilidades imitables que, no siendo Dios, serán criaturas de Dios. En este plano divino interno y eterno está presente toda la cosmogénesis, la biogénesis y la antropogénesis. Está presente aquel ser consciente y libre que puede en grado sumo acoger al Hijo en sí, volverse Hijo encarnado y como tal amar a Dios de forma suprema y divina. Duns Escoto (1264-1308), el franciscano medieval que mejor profundizó sobre el primado de Cristo en el orden de la creación, dice que Dios quiso que «aquella naturaleza no suprema pudiese tener la suprema gloria», devolver la suprema gloria y el supremo amor³¹. Por eso proyectó unirla a la Persona divina del Hijo. Así podría ser Dios fuera de Dios y amar y glorificar a Dios como sólo un hombre-Dios podría hacerlo.

Un plan trinitario de este género no se quedó únicamente en el plano de la Trinidad inmanente, sino que fue puesto en práctica en la Trinidad económica tal como hace donación de sí en la historia. De este modo surgió la creación concreta tal como ha llegado hasta nosotros en la forma de cosmogénesis, biogénesis, antropogénesis y cristogénesis. Y ya dentro de la cristogénesis, Jesús fue el escogido para acoger en grado máximo al Hijo dentro de la realidad humana y con él todos los demás humanos, cada cual a su modo y en su momento, puesto que todos han sido proyectados en el Hijo, para el Hijo, con el Hijo, para ser receptáculos del Hijo. San Justino (100-165) dirá que todos los seres fueron creados en el Logos (Hijo) y que este Logos por la encarnación se hizo el Ungido, el Cristo, y que por medio de él ha ungido y cristificado a todas las cosas³². La raíz cósmica de Cristo se encuentra en la misma intimidad de la vida trinitaria. Así como todas las realidades están penetradas por el Espíritu, también están marcadas por el Hijo.

31. *Opus Oxoniense*, III, d.7 q.3, n.5; C. Koser, «Cristo homem razão de ser da criação», en *O pensamento franciscano*, Vozes, Petrópolis, 1960, 37-45; los principales textos escotistas han sido traducidos y publicados en la *Revista Vozes*, 60 (1966), 34-39; A. Caggiano, «De mente Ioannis Duns Scoti circa rationem Incarnationis»: *Antonianum*, 32 (1957), 311-334; R. Nooth, «The Scotist Cosmic Christ», en *De Doctrina Johannis Duns Scoti*, vol. III, Roma, 1968, 169-217.

32. Cf. A. Orbe, «La unción del Verbo»: *Analecta Gregoriana*, 113 (1961), 67-72, aquí 71.

En esta concepción queda claro que la encarnación del Hijo no se debió al pecado humano. Una tal acepción es antropocéntrica y reduce el significado de la venida del Hijo únicamente a los últimos segundos de la historia del cosmos, los que comprenden la historia humana y la fe cristiana. Concedería una centralidad excesiva al pecado. Haría una lectura de la cosmogénesis previa a la antropogénesis como algo destituido de dirección crística. Por la concepción cosmo-verbocéntrica, la encarnación pertenece al misterio de la creación. Es, por su naturaleza, crística. El Hijo se habría encarnado con independencia del pecado, puesto que la creación fue proyectada en, para, por y con el Hijo, tesis sustentada vehementemente por la tradición escotista³³. La creación clama por él igual que clama por su plenitud, la que sólo el Hijo puede dar a sus hermanos y hermanas. La encarnación que engloba todo el universo, alcanza a todos los seres y se hace promesa en cada ser humano, significa la suprema glorificación de Dios. Para esta fiesta y celebración ha sido ella llamada a la existencia. Al querer salir de sí para estar totalmente fuera y autocomunicarse plenamente al otro, Dios crea lo diferente. Eso diferente creado halla su razón de ser en el hecho de ser el receptáculo de la divinidad. Al unirse a lo diferente, Dios participa de nuestra historia cosmogénica y permite que nuestra historia participe de la divina.

El hecho del pecado no destruyó el plan originario de la Trinidad, sino que le dio una forma singular de concreción en la forma del siervo sufriente y del crucificado que participa de la pasión del mundo³⁴. Hoy esta visión es la dominante en el discurso cristiano, como se puede constatar hasta entre los documentos oficiales del magisterio³⁵.

Debido al carácter crístico del universo, a los cristianos no les está permitido ser indiferentes, profanos y pesimistas frente al futuro de nuestro planeta y del cosmos. El Espíritu los vivifica por dentro y el Verbo es el motor de la evolución y su gran polo de atracción. Ambos padecen bajo la pasión y la «vanidad» (cf. Rom 8,20), que obliga al proceso cosmogénico a pasar por una experiencia pascual (de muerte y resurrección). Pero todo eso conocerá un día su fin. Es el paso necesario hacia la gran transformación. «Et tunc erit finis: omnia in omnibus Christus (y entonces será el fin: Cristo, todo en todas las cosas)» (Col 3,11).

33. Cf. J. B. Carol, *The Absolute Primacy and Predestination of Jesus and his Mother*, Franciscan Herald, Chicago, 1981.

34. Cf. W. Beinert, *Christus und der Kosmos*, Herder, Freiburg, 1974, 89-97.

35. Cf. R. Rosini, *Il cristocentrismo di Giovanni Duns Scotus e la dottrina del Vaticano II*, Roma, 1967; J. B. Carol, *The Absolute Primacy and Predestination of Jesus and his Mother*, cit., que reúne una impresionante bibliografía, esp. 145-156; ejemplos de ello son K. Rahner, Para una teología del símbolo», en *Escritos de Teología IV*, Taurus, Madrid, 1961, 233-322; M. Fox, *The Coming of the Cosmic Christ*, cit.; D. Edwards, *Jesus and the Cosmos*, cit., 84-98, y su último trabajo *Jesus the Wisdom of God...*, cit., 153-173, entre otros.