

## el cristo cósmico de ayer y de hoy

### el hombre-hoy

Tal vez ha pasado ya la época de los dualismos. Las filosofías y teologías dicotómicas, poco dicen hoy al hombre del siglo de la euforia del as ciencias. El hombre-hoy se vive como un "uno", y cada vez va tomando más conciencia de que vive en un universo que es un un "todo" armónico... el hombre-hoy se resiste a repartir las riquezas de la realidad entre la materia y el espíritu.

Por eso, para unos, la única realidad es la materia; el espíritu es sólo un modo de ser de la materia: epifenómenos de las acciones materiales. Sería, por ejemplo, el *materialismo* positivista de Hartmann, para quien el pensamiento surge del ser (concebido según el patrón de lo material). Sería también el *materialismo* engeliano, donde el espíritu es el producto de la evolución dinámica, "dialéctica", de la materia.

Para otros, en cambio, la única realidad es el espíritu. Se trataría de la actitud histórica, heredera del idealismo de Fichte, llamada *espiritualismo*. La materia, para ellos, no tiene un en-sí, sino que es una ley producida por el mismo

espíritu; o, como afirma Berkeley, la materia no es más que el lenguaje con que el Espíritu Infinito habla a los espíritus finitos.

La posición intermedia de un *dualismo*, de tipo cartesiano, poco eco puede tener ya en los oídos del hombre-hoy. La afirmación de la radical y última heterogeneidad de espíritu y materia, —mundo sobrenatural y mundo natural— que tiene sabor maniqueo, poco responde ya a la filosofía del hombre-científico-actual.

### fidelidad al cuerpo y a la tierra

Al escribirse la historia del Cristianismo, teólogos y filósofos se han esforzado en salvar la "unidad" sin dejar de mantener, a la vez, la radical oposición entre los dos extremos, quizás por un excesivo miedo a caer en cualquier tipo de monismo o panteísmo. Sin embargo, al hombre de la calle —que no entiende mucho de elucubraciones metafísicas—, fácilmente llega sólo la acentuación de los extremos. El capta sólo la imagen de un cristianismo enfermizo, contagiado de dualismo: Dios es

un Dios alejado "allá arriba" de nosotros que nos encontramos "aquí abajo"... Sirva también de ejemplo el acento que pone el cristiano de la calle en su Dios Creador sobre el Dios Salvador: Dios crea este mundo, el hombre estropea su obra, y Dios que quiere la restauración, se ve obligado a enviar a la tierra un Salvador. Aunque tal vez cariturosamente, este esquema que el cristiano de la calle arrastra todavía hoy consigo, nos ilumina suficientemente para ver cómo él baraja dos planos (el cosmológico y el soteriológico) y, en medio, señalando una barrera dicotómica, un desfiladero que separa: el hombre.

Ahora bien, al hombre-hoy este esquema le suena vacío. A él le molesta vivir entre dos aguas, funambulescamente. No le gusta tampoco repartir su existencia entre un "aquí" y un "más allá". Se resiste, por eso, a andar con zapatos de otros; ni siquiera con antiguos zancos. El se vive como un "uno" y, prefiere caminar solo, consciente de que, bajo la soledad de los cipreces, duermen nuevas y sugestivas valoraciones. El hombre-hoy no quiere una existencia distendida entre aquí y más allá, porque tal existencia no podría ser puramente una y afirmativa en toda su consumación actual. Estaría, repartida en cada momento y, así, fuera del puro "ser uno".

Efectivamente, el hombre-hoy diríamos que quiere *el cuerpo y la tierra*. Quiere su cuerpo, ya que éste es, para él, la misma existencia inmediata e indivisa que pertenece a este "ahí" inmediato. "ahí y aquí" de su existencia. Lo quiere todo.

Nuestro siglo nos predica *fideli-*  
*dad* a nuestra tierra y a nuestro cuerpo. "¡Sé uno!", sería el mur-

mullo profundo de las nuevas aguas de la historia; tal vez una del as voces más existenciales y esenciales del hombre-hoy. Nuestro siglo nos invita a emanciparnos de todo lo que nos divide: nada de una existencia tendida entre un cuerpo y un alma, entre el espíritu y la materia, entre la tierra y los ultramundos..., ni siquiera una voluntad dividida entre mi propia existencia y el dominio de otro *sobre mí*. Nos aconseja, incluso, que nos apartemos de todos aquellos que han pronunciado un "¡desgraciado de los que ríen aquí abajo!" Alejarnos de una religión alienadora e intolerante que tiene "mal de ojo para esta tierra", según frase de Nietzsche. De una religión cansada de la tierra, vieja y arrugada, porque no ha sabido comprender que el corazón de la tierra es de oro.

### **teillard, profeta de la unidad**

A Teilhard de Chardin, hombre de categorías científicas actuales, y profeta de este hombre-hoy, el problema que más le acució durante toda su vida fue, sin duda, este de la unidad: Unidad en su cuerpo (entre materia y espíritu), unidad en el cosmos (entre el mundo sobrenatural y el natural). Teilhard ama "su" cuerpo y "su" tierra y, de ningún modo, está dispuesto a renunciar ni blasfemar de ellos. Amor por "su" cosmos que le llevará a entonar una oración —un himno sacramental— sobre él.

La tremenda preocupación teilhardiana fue, pues, encontrar la unidad vital entre el movimiento ascensional de la fe sobrenatural de Dios, y el movimiento progresivo de la fe natural en el hombre

y el cosmos. Teilhard descubrirá que es precisamente Cristo el nudo, el punto omega, que funde en un "uno" a ambos mundos.

Teilhard como científico vive la unidad. Para él, el concepto de un mundo en el que todas las cosas participan de una unidad física y orgánica, es elemental. Por eso, ni se intimida ante la dualidad entre espíritu y materia con que chocamos, ni se inclina a la mayor obviedad de lo material. Teilhard se apoyará hondamente en el proceso evolutivo hacia una mayor complejidad y concienciación, precisamente para poner al Espíritu en la base de la explicación del ser. La materia, no obstante, sigue conservando su "ensí", pero sin añadir ninguna perfección al espíritu. La materia tiene como un "dadans" —ha dicho reptidas veces—, una interioridad incipiente que es génesis preparativa del espíritu humano. Teilhard no niega que llegando un momento se dé una auténtica exigencia del alma espiritual en el corazón de la materia, pero insiste en que esto es posible, precisamente porque la materia ha ido haciéndose "capaz de espíritu".

*El sistema de Teilhard* tendría tres estadios:

El primero lo constituye su hiperfísica, el análisis fenomenológico del proceso evolutivo, basado en datos científicos. De esta fenomenología surge la hipótesis de que la especie humana, si continúa avanzando de acuerdo al modelo de complejidad - conciencia, convergería en un punto de maduración planetaria, llamado provisionalmente Omega.

Este primer paso se funde con un segundo que consiste en el "acto psicológico de fe" en un Omega que es Personal y debe ser per-

sonal "amante y amable en este mismo momento", si va a activar la Energía amorosa del mundo.

Teilhard dará un tercer paso, insistiendo (basándose en su fe en la revelación cristiana) en un Omega divino quien, como origen personal y objeto del Amor, pueda impulsar la Energía radical del Universo, ofreciéndole la certeza de un éxito final, y destruir la innata tendencia humana hacia la náusea y el aislamiento. Por medio de su fe, Teilhard pasa de una hipótesis filosófica a un hecho histórico: Cristo es el nudo, la meta y centro de convergencia de la evolución... Pero la figura de Cristo, "envuelta en el misterio de su resurrección y parusía".

### **pablo, en la base de teilhard**

Esta sucesiva espiritualización de la materia en la concepción teilhardiana, concepción científico-cosmológica - actual, completa y confirma la cosmovisión paulina, como más tarde veremos cuando estudiemos detenidamente Colosenses 1, 15-20.

Efectivamente, Teilhard vuelve su mirada hacia Pablo, porque el Cristo paulino se le presenta como aquel "en quien todo ha sido creado y en quien todo el mundo encuentra su consistencia".

Este volverse a Pablo significa mirar todo desde el punto de vista de la organización del Pleroma. El Cuerpo - Persona de Cristo (siguiendo la terminología teilhardiana), el Cristo histórico de Nazaret, se convierte en el polo de unidad hacia quien todo converge: el punto Omega. Cristo es el centro personal de la Humanidad y del Mundo. Teilhard insiste repetidas veces en que el Universo no puede ser "bicéfalo", sino que el cen-

tro determinado por la teología y el centro cósmico postulado por la antropogénesis es uno: el Verbo Encarnado. "Hay solamente —escribe Teilhard— un Centro, natural y sobrenatural al mismo tiempo, y este centro es Jesucristo, tanto personal como cósmico". Finalmente, digamos que este centro-persona es —según Teilhard— en algún modo un centro físico. Es un centro orgánico, de quien todo desarrollo, aun el natural, depende final y físicamente. Cristo está "omnipresente" en toda su creación, con una presencia personal.

### **pablo responde al hombre-hoy**

*"El Cristo de la revelación es simplemente Omega. Para demostrar esta proposición fundamental, sólo necesito referirme a la larga serie de textos de Juan y especialmente de Pablo donde la supremacía física de Cristo sobre el universo se afirma de una manera magnífica". "No puedo enumerarlos aquí. Todos ellos se pueden resumir en estas dos afirmaciones esenciales: "In eo omnia constata" (Col. 2, 10), de modo que "Omnia et in omnibus" (Col. 3, 11). Aquí tenemos la verdadera definición de Omega". (TEILHARD DE CHARDIN, *Mon Univers*).*

En el pensamiento paulino se da una relación entre Cristo y la humanidad, *relación que es física*.

Cerfaux, Benoit, J.A.T. Robinson y otros, afirman que para Pablo los fieles no pertenecen sólo a un "cuerpo moral", a un "Cristo místico", sino también al organismo *real* de su persona resucitada. Por medio del contacto físico con el

Cuerpo-Persona-física de Cristo en el bautismo y la Eucaristía, el cristiano recibe la vida del espíritu y, de este modo, en un sentido muy real llega a ser Cristo.

Pero hay más: San Pablo extiende esa relación a toda la creación, incluido todo lo material. Vamos, para ello, a estudiar a continuación el *himno cristológico de Col. 1,15-20*, pues parece que aquí se llega —como afirma Feuillet— a la cumbre de la cristología paulina: Un Cristo cósmico, respuesta al hombre-hoy... Un Cristo Omega.

#### 1.—*Sentimiento del texto (Col. 1, 15-20).*

El himno se divide, según la mayoría de los exégetas, en dos grandes estrofas: Jesús como Creador (vv. 15-18) y Jesús como Redentor (vv. 18-20). El valor de este himno reside en que la perspectiva cósmica aparece subordinada a la soteriológica. Cristo, por haber creado al hombre, es capaz de transformarlo radicalmente. Al crear el universo, se constituye en su cabeza para orientarlo hacia su salvación.

En ambas partes, se comienza enunciando los títulos de Cristo ("hos estin...") y, tras ellos, se exponen las razones de los mismos ("hoti en autó...").

Hay quienes han querido ver más bien en lo primero una relación a la Palabra antes de la Encarnación y en lo segundo a la Palabra Encarnada. Esta opinión la rechazamos, ya que San Pablo se refiere aquí claramente al Cristo histórico, pues el relativo "hos" tiene su antecedente en el "huiós" (=hijo) anterior (v. 13), "en quien tenemos la redención y la remisión de los pecados" (v. 14). Es verdad

que el verbo "eimi" parece reservarse para alusiones a la Trinidad, pero en este caso la construcción no permite dudar. Es más, tenemos otro caso en 2 Cor 4,4 que se refiere al Cristo exaltado pero histórico.

## 2.—Contenido teológico del himno: *El Cristo cósmico.*

El tema base del himno sería éste: Cristo es la clave universal de ambas economías (creación y restauración). Primacía, pues, de Cristo en la creación y en la redención.

Todo ha sido creado por Cristo, que ha recibido del Padre la "plenitud"; por eso, es capaz de salvar radicalmente a toda criatura, incorporando a todos en El..., y constituyéndose, así, en un Cristo Síntesis.

Analizando más detenidamente el himno, vemos que *la primera parte* es predominantemente cosmológica, pero sin excluir la función soteriológica de que se trata explícitamente en la segunda parte. Comienza esta primera parte enunciando Pablo que Cristo, imagen del Dios invisible, es el primogénito de toda la creación. Primogénito significaba en el Antiguo Testamento el mayor entre los hermanos. El primogénito gozaba de unos derechos y prerogativas que le conferían una supremacía sobre el resto de los hermanos (Gen 48,18; 1 Sam 8,2; 17,13). Este mismo sentido de primacía es el que predominan en la carta a los fieles de Colosios.

A continuación, Pablo da la razón:

Cristo es imagen del Dios invisible y primogénito, porque Cristo

es el cimiento, la fuente, "el íntimo secreto" —en frase de Scott—, de toda la creación. Porque *en* El, *por* El y *para* El, han sido creadas todas las cosas.

Desde luego, no podemos exigir demasiado a las preposiciones (*en*, *por* y *para*) y tratarlas con el rigor del esquema aristotélico. El pensamiento paulino es más simple y, tal vez por eso mismo, más profundo. Si Pablo va multiplicando las frases de carácter prepositivo y la repetición de "todas las cosas", es sólo para remachar —machaconamente— la misma idea: Que el universo depende completa y absolutamente de Cristo. Todas las criaturas han sido creadas en función de El, dependiendo de El tan rigurosamente que sin El ninguna criatura hubiera sido llamada a la existencia. "El cosmos histórico —como afirma González Ruiz— es un sistema, basado en Cristo".

Para algunos exégetas, la preposición "*en*" —tomada del contexto sapiencial— significa que la Sabiduría está presente a la obra de Yahvé. En ella lee Yahvé como en un espejo el plan que realiza. La Sabiduría es, pues, el modelo (Cfr. Job 28,23-27 y Sir 1,9-10). Cristo sería el Espejo *en* el que Dios Padre contempla el plan del universo, al crearlo.

Para otros, en cambio, esta preposición "*en*" indica algo más radical y profundo: que Cristo es la raíz, el nudo y centro de toda la creación. *En* Cristo hay que buscar el último significado del mundo. Fuera de El, el cosmos pierde su sentido. Todas las cosas fueron creadas *en* Cristo como en su centro de unidad, de armonía y de cohesión que da al mundo su verdadero valor y sentido: su realidad.

Cristo —según Lightfoot y Hubby— es el foco, el punto de reunión, el Omega, de tal modo que, si alguien pudiera ver todo el universo (pasado, presente y futuro) en un simple cerrar y abrir de ojos, vería todos los seres suspendidos ontológicamente *en* Cristo, y completamente ininteligibles separados de El.

La preposición "*por*" daría otro matiz más: Cristo no es ya mero modelo y pasividad, sino que todo ha sido creado *por* El (Cfr. Jn 1,3 y Heb 1,2). Cristo es, pues, mediador, artífice de la creación.

Finalmente, la preposición "*para*" significaría que Cristo es causa final del cosmos. El universo es un universo asintótico, en cuyo vértice está Cristo, atrayendo todo hacia sí. Cristo, la Sabiduría Encarnada, estaría al término de todas las cosas, en especial al término de la historia de la salvación... Porque en Cristo el mundo está recapitulado, consigue su perfección y encuentra su unidad; por eso se comprende que todo sea creado hacia Cristo, como Omega de la Evolución.

San Pablo en su himno nos dirá seguidamente que Cristo está antes que todo. En ésta la conclusión obvia de todo lo anterior: prioridad temporal como presente eterno y preminencia en dignidad. Además, concluye el mismo Pablo esta primera parte del himno, diciéndonos que todo subsiste y tiene su cohesión en Cristo. Y esto no sólo porque mantiene todo en la existencia, sino porque el universo entero —gracias a Cristo— constituye un todo armónico, un cosmos donde todas las partes se mantienen y prestan ayuda. Todo "penetrado" maravillosamente de

Cristo. Cristo es la raíz de la cual brota un único árbol vivo.

Pablo en *la segunda parte* del himno no va a decir que Cristo es también el centro de la historia de la salvación. Por tanto, intervención y supremacía de Cristo en este orden de restauración, paralelo y correspondiente al de la creación.

Comienza Pablo esta segunda parte, diciéndonos que el Cristo de la supremacía cósmica es también cabeza de la Iglesia. Siguiendo a Feuillet y Lamarche, diríamos que Cristo es cabeza de la Iglesia en un sentido privilegiado, ya que ésta por su crecimiento debe llegar a las dimensiones del universo: el cosmos se encuentra sometido a su redentor en esta esperanza de transformarse —con la última "parusía"— en el Cuerpo-Cósmico de Cristo.

Conviene insistir con Scott y Benoit, en que la Iglesia como Cuerpo de Cristo (Cor. 12) no tiene aquí, en Colosenses, un sentido meramente figurativo; sino también el de una mística "realidad": Cristo es Cabeza en el sentido más profundo de que El es "la sede de la vida".

Este ser Cabeza, esta supremacía, se lo da el hecho de su Resurrección. Precisamente porque Cristo es el primero entre los resucitados, El es el comienzo, las "primicias" de la restauración.

Y vuelve Pablo a la carga, machaconamente: porque en Cristo tuvo a bien resistir toda la "plenitud" ("=pleroma") de la divinidad... por eso es El también el primero en el orden de la restauración, como antes dijo que lo era en el de la creación.

Plenitud —según Lamarche— es un término opuesto al de “vaciamiento” (=“kénosis”) de Cristo durante su vida terrestre y pasión (Cfr. Fil 2,7), y significa sobreabundancia de la vida, totalidad, realización... No meramente un suplemento (Cfr. Mc 2,2), sino la plenitud de vida que caracteriza a la divinidad, aunque sin identificarla con la divinidad.

Cristo es *pleroma* de Dios, porque todo el cúmulo de bienes sobrenaturales residen en Cristo de una manera circunscrita. La abundancia que reside en Cristo —afirma Benoit— es, pues, la “plenitud del ser” que incluye la totalidad de la divinidad juntamente con la totalidad del universo.

El *pleroma* representa en la mentalidad paulina la extensión de la obra de la redención a todo el cosmos. El término “*pleroma*”, común en el vocabulario estóico, para designar la penetración y el recubrimiento divino del mundo material, tiene —según Moorey— en Pablo el significado de un cosmos lleno de la presencia creadora de Dios. Priva así Pablo al tér-

mino “*pleroma*” de su significado estóico panteísta.

### **conclusión**

Y acaba Pablo afirmando en su himno cristológico de Colosenses: “Y, por medio de Cristo, reconciliar todas las cosas consigo mismo”.

Desde que la plenitud de la divinidad habita en Cristo, El tiene poder para reconciliar con Dios todas las cosas, y esto ha sido conseguido por la sangre de su Cruz. Por su muerte ha traído la armonía a todo. El objeto de esta reconciliación es universal “tanto las cosas de los cielos de la tierra” (Cfr. Ef. 1,9-10, 22-23).

El Cristo, pues, paulino es un Cristo que funde en sí el “allá” del cielo con el “aquí” de la tierra. Cristo es el Omega que responde a esa vivencia existencial (voluntad de quedar ser “uno”) del hombre-hoy.

El hombre-hoy cuanto más fiel sea a su Cuerpo y a su Tierra, más asintóticamente irá preparando la parusia del Cristo Omega.

### **bibliografía:**

- TEILHARD DE CHARDIN, *Ciencia y Cristo, El medio divino, El porvenir del hombre, El fenómeno humano*, Ed. Taurus, Madrid 1966, 1967 y 1968.  
KARL. RAHNER, *Teología y ciencias naturales*, Ed. Taurus, Madrid 1967  
C. F. MOONEY, *Teilhard de Chardín y el Misterio de Cristo*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1967  
H. DE LUBAC, *El pensamiento religioso de Teilhard de Chardín*, Ediciones Taurus, Madrid 1967.  
A. FEUILLET, *Le christ Sagesse de Dieu*, Librairie Lecoffre, París 1966.  
P. LAMARCHE, *Christ Vivant*, Les éditions du Cenf., París 1966.  
St. LYONNET, *L'hymne christologique de l'Épître aux Colossiens et la fête juive du Nouvel*, An Rech-Sicien-Relig 48 (1960) 93-100  
J. A. T. ROBINSON, *A formal analysis of Colossians 1,15-20*, JBL 76 (1957) 270-87  
E. F. SCOTT, *The Epistle of Paul to the Colossians*, London 1958  
J. M.<sup>a</sup> GONZALEZ RUIZ, *Cartas de la Cautividad*, Roma-Madrid 1956