

PADRE FRANÇOIS BRUNE

PARA QUE EL HOMBRE SE CONVIERTA EN DIOS

TOMO II



PARA QUE EL HOMBRE
SE CONVIERTA EN DIOS

Tomo II

Padre François Brune

PARA QUE EL HOMBRE SE CONVIERTA EN DIOS

Tomo II

Traducción: Alfredo Camarero Gil

Liber
Factory

Reservados todos los derechos. Queda rigurosamente prohibida, sin la autorización escrita de los titulares del Copyright, bajo las sanciones establecidas de las leyes, la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio o procedimiento incluidos la reprografía y el tratamiento informático.

© 2017 Para que el hombre se convierta en Dios.
Tomo II.

© Padre François Brune

© 2017 Editorial: Liber Factory

C./ San Ildefonso nº 17 28012 Madrid. España

Web: www.liberfactory.com

Tel: 0034 91 3117696

Traducción: Alfredo Camarero Gil

ISBN: 978-84-9949-17117-08-5

Las opiniones expresadas en este trabajo son exclusivas del autor. No reflejan necesariamente las opiniones del editor, que queda eximido de cualquier responsabilidad derivada de las mismas.

Disponible en préstamo, en formato electrónico,
en www.bibliotecavisionnet.com

Disponible en papel y ebook
www.vnetlibrerias.com
www.terrabooks.com

Pedidos a:
pedidos@visionnet.es

Si quiere recibir información periódica sobre las novedades de nuestro grupo editor envíe un correo electrónico a:

subscripcion@visionnet.es

EL AUTOR

Nacido en 1931 en el Ere (Vernon), François Brune, después de un bachillerato en latín-griego y filosofía, sigue cuatro años de hypokhâgne y khagne.

Hypokhagne, khagne: términos de la jerga estudiantil para designar las clases de preparación al examen de entrada en la Escuela Normal superior, la mayor Escuela literaria de Francia, la equivalente a la Escuela Politécnica para las ciencias. y obtiene sus diplomas en latín y griego, en la Sorbona.

Después de seis años en el seminario mayor (Instituto Católico de París y Universidad de Tubinga) y de estudios de lenguas (hebreo, egipcio jeroglífico y asirio-babilonio), se licencia en teología en el Instituto Católico y se ordena sacerdote en 1960.

En 1964, se licencia en sagrada Escritura en el Instituto Bíblico de Roma.

A continuación, lleva a cabo una actividad como profesor de teología dogmática y de sagrada Escritura en seminarios mayores (Nantes, Rodez, Bayeux) durante siete años.

Paralelamente, continúa estudios (privados) sobre la tradición de los cristianos de Oriente (Iglesias ortodoxas) y de los místicos de Oriente y Occidente, cristianos y no-cristianos.

Luego, hace estudios de fenómenos paranormales y publica *Los muertos nos hablan* en 1988 (EDAF, 1990).

Forma parte del Comité de investigación de la rama francesa de I.A.N.D.S. (la organización internacional para el estudio de los estados cercanos a la muerte). Es también miembro de varias asociaciones en Luxemburgo y en Alemania sobre la transcomunicación (comunicación con el más allá).

Pronuncia numerosas conferencias tanto en Francia como en Europa y América del Norte y del Sur, publica artículos y participa frecuentemente en emisiones de radio y televisión.

Padre François Brune

**Para que el hombre se convierta
en Dios**

DEL MISMO AUTOR:

Pour que l'homme devienne Dieu, Ymca-Press, 1983; Éditions Dangles, 1992; reedición por les Presses de la Renaissance en la colección «Petite renaissance», 2008; traducido al alemán y al ruso.

Los muertos nos hablan, tomo I, EDAF, 1990

Cristo y karma, Editorial Luciérnaga, 2000.

Dites-leur que la mort n'existe pas, mensajes de Jean Winter y Gérald de Dampierre, comentarios del P. Brune, Ed. Exergue, 1998, reeditado por Le courrie du Livre, 4^a édition 2010; traducido al polaco y al rumano.

La Vierge du Mexique, Le Jardin des livres, 2002.

A la escucha del más allá, en colaboración con el profesor Rémy Chauvin, nouvelle édition Oxus, Librería A-A, 2003

Saint Paul, le témoignage mystique, Oxus 2003.

Dieu et Satan, Ed. Oxus, 2004, (recoge en buena medida *Les miracles et autres prodiges*, Philippe Lebaud, 2000; nueva edición: Oxus, 2004; traducido al rumano).

Le chronoviseur, la máquina de explorar el tiempo, Ed. Oxus, 2004; traducido en alemán, italiano, polaco y rumano.

La Vierge de l'Égypte, Éd. Le Jardin des Livres, 2004.

Los muertos nos hablan, tomo II, Oxus, 2006; traducido al polaco.

¡Ay, qué hemos hecho con su Amor! Ed. Le Temps Présent, 2008.

Le dernier miracle de la Vierge du Mexique, Ed. Le Temps Présent, 2011, repite *Le secret de ses yeux*, Le Temps Présent, 2009.

Les morts nous aiment, Le Temps Présent, 2009.

Le Cristo de otra manera, (Traducido al castellano), Le Temps Présent, 2010.

Mis encuentros con los muertos (Traducido al castellano), Le Temps présent, 2012

SUMARIO

SEGUNDA PARTE:

PASIÓN Y MUERTE DEL AMOR: DIOS HECHO HOMBRE

Capítulo IV: En el umbral del misterio de Cristo.....283

1. El hundimiento actual de la fe tradicional en Cristo. Esta evolución tiene muchas explicaciones: renacimiento de corrientes gnósticas antiguas, dificultades para captar la personalidad de Cristo. Pero las verdaderas razones son mucho más profundas.

2. Las debilidades de la cristología «clásica». La cristología «clásica» es considerada generalmente como demasiado filosófica, demasiado abstracta, sin densidad psicológica ni histórica, e incapaz de explicar la salvación de todos los hombres, fuera del Occidente cristiano.

3. El camino seguido. Superar la reducción progresiva de toda la Tradición a las últimas elucubraciones de una filosofía medieval agotada. Encontrar toda la riqueza de la Tradición a través de los siglos y a través de la experiencia espiritual tanto como intelectual.

Capítulo V: El misterio de nuestra unión con Cristo..... 299

1. Naturaleza de la incorporación a Cristo. Contra la evidencia, más allá de las apariencias, sólo somos todos un único ser en miles de millones de personas, un solo holograma cuya placa es Cristo.

2. Extensión de la incorporación a Cristo. Cristo «recapitula», asume, en Sí mismo, a toda la humanidad, más allá del tiempo y del espacio.

3. Testimonio de los místicos. Cómo han encontrado ellos esta intuición en toda su profundidad y su extensión. Cómo ha sido ella el motor de su evolución

Capítulo VI: El misterio de la Gloria de Cristo 377

1. Planteamiento del problema a partir de la cristología «clásica». La gloria de su cuerpo y de su alma, incluso después de la Resurrección, no viene de su unión a la divinidad.

2. La glorificación del «cuerpo». Una verdadera divinización, incluso de la materia, solo es posible si se acepta otra concepción de Dios mismo.

3. El testimonio de los místicos. Los místicos de Occidente, al igual que los de Oriente, están convencidos de que esta divinización es posible, porque ellos la han sentido en su propio cuerpo.

4. Dios fuego y luz. Es la gran experiencia privilegiada de la presencia de Dios en uno mismo, en la Escritura al igual que en todos los místicos.

5. La glorificación del «alma». Dios sentido como Amor: el fuego y la luz sólo son en sí mismos la manifestación física del Amor.

6. Intento de una teología de la gloria de Cristo. La glorificación de todo el ser humano de Cristo –cuerpo, alma y espíritu– viene directamente de la radiación de su divinidad a través de su humanidad.

Capítulo VII: El misterio del sufrimiento de Cristo 493

1. Planteamiento del problema. En realidad, los teólogos a través de los siglos sólo han dado importancia a los sufrimientos de Cristo en proporción al papel que ellos le atribuían en nuestra Redención.

2. Teorías insuficientes. Sobre el papel de los sufrimientos de Cristo, Occidente ha intentado a veces varias teorías. Ninguna ha logrado la unanimidad.

3. Nuestro punto de partida. La Encarnación asegura la «divinización» de nuestra naturaleza en Cristo. Pero tenemos que amar como El para que el fuego de su Amor sea en nosotros bienaventuranza y no dolor infernal.

4. ¿Cómo pudo Cristo realmente sufrir? Para librarnos a nosotros mismos desde el interior, Cristo toma sobre Sí nuestras tentaciones. Para sentirlas realmente, Él debe limitar en Sí mismo, durante su vida terrestre, los efectos de su divinización. Para triunfar de nuestras tentaciones en El mismo, su corazón de hombre debe continuar recibiendo de su divinidad una fuerza infinita de Amor. Toda la Tradición da testimonio de esto: la Escritura, los grandes teólogos del Oriente cristiano, los místicos de Occidente.

5. Reflexiones teológicas. Algunas precisiones útiles para comprender mejor el misterio de los sufrimientos de Cristo.

Capítulo VIII: El misterio de nuestra salvación 653

1. El esquema general. El amor divino vivido por Cristo a través de su corazón de hombre debe dar a nuestra actitud un cierto impulso, pero sin violar nuestra libertad.

2. Confirmación general. En la Tradición, la Escritura confirma, pero también la liturgia, muchas devociones particulares y el sacramento del icono.

3. La tradición patristica griega y oriental. La teología que proponemos no se encuentra explícitamente desarrollada, pero casi todos los intentos de comprensión del misterio de nuestra salvación que se encuentran en ella van ya sin embargo en este sentido.

4. El testimonio de los místicos de Occidente. Nuestros místicos han encontrado con frecuencia, a través de su experiencia, la síntesis buscada por los Padres de las Iglesias de Oriente. Para ellos, la historia de nuestra salvación se juega más allá del tiempo y del espacio. Cristo, en Palestina, comparte realmente nuestras pruebas hoy, y nos invita a veces, hoy, a llevar con Él su cruz, hace dos mil años.

5. Reflexiones teológicas.

TERCERA PARTE EL TRIUNFO DEL AMOR: EL HOMBRE HECHO DIOS

Capítulo IX: **La divinización del hombre**. 777

Para los teólogos racionalistas de Occidente, la escolástica como la neo-escolástica, no hay divinización posible, ni del hombre, ni del mundo creado. Desde entonces, Dios y el mundo son incompatibles: o Dios sin el mundo, o el mundo sin Dios. Hay que elegir.

El verdadero cristianismo, el de todos los místicos, cree –con san Juan– que todo nosotros seremos uno con Dios en Cristo.»

SEGUNDA PARTE:

Pasión y muerte del Amor:
Dios hecho hombre

IV.

EN EL UMBRAL DEL MISTERIO DE CRISTO

Es evidente que, al abordar el misterio de Cristo en su ser y en su vida, estamos en el umbral del mayor misterio. Aún más insondable que La Trinidad, más incomprendible, más irracional, más sorprendente. Es la irrupción de la eternidad en el tiempo, de lo infinito en el espacio, de la inmensidad en el límite, de lo absoluto en nuestro pequeño mundo; la unión de lo increado y de lo creado, la manifestación sensible de lo totalmente inmaterial, la visibilidad de lo invisible, la aclamación del silencio, el lugar de encuentro de todas las paradojas.

Es también el faro central y luminoso que produce la claridad a su alrededor, pero cuyo foco no se puede ver. Es la rotonda de la que parten todos los caminos, pero ninguno conduce a ella. Es el misterio que resuelve todas las contradicciones, pero porque él reúne todas.

Se ha dicho con bastante frecuencia: tal vez estamos hoy demasiado educados en este misterio para seguir sintiendo toda su enormidad. La Encarnación ha degenerado en pesebre napolitano; la Navidad en conmovedora escena de «(Sagrada) Familia».

Pero si nuestra fe ha dejado un poco en exceso de maravillarse ante el misterio de los misterios y de meditar toda su riqueza, nuestra razón no ha dejado sin embargo

de pedir explicaciones. Sin embargo, si la fe no impone claramente a la razón reconocer sus límites, es el misterio mismo el que, finalmente, se encuentra rechazado.

1. El hundimiento actual de la fe tradicional en Cristo

Fue principalmente en Nicea en el año 325 y en Calcedonia en el año 451 en los que fueron proclamadas las grandes fórmulas dogmáticas que explicitan la fe de la Iglesia en Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre.

No es posible comenzar nuestra reflexión sobre el misterio de Cristo sin decir nada del abandono progresivo de estas fórmulas de fe por un número creciente de teólogos recientes. Ciertamente la reacción de los dos últimos papas, sobre todo Benedicto XVI, ha conseguido que no se atrevan generalmente a publicar. Pero esta corriente sigue manifestándose a través de autores disidentes; por eso sigue siendo importante hablar de ello. No se trata aquí, evidentemente, de señalar todas las nuevas tendencias que se abren paso y todavía menos presentarlas con todos sus matices, sino solamente de subrayar el fenómeno de convergencia de tendencias intelectuales, en realidad muy distintos y a veces incluso contradictorios en el detalle, que ha llevado a estos teólogos o a estos exegetas a rechazar prácticamente lo esencial de la fe tradicional de la Iglesia sobre Cristo. Nos ceñiremos a tres ejemplos:

a) La explicación por la gnosis

Algunos consideran la creencia en un Hijo de Dios, descendido del cielo y ascendido al cielo, como típicamente gnóstica y por tanto mítica. Entendámonos: no son solo las imágenes de este lenguaje lo que así rechazan, sino la idea misma de la Encarnación de Dios. Los problemas de la Resurrección de Cristo, de su concepción virginal o de su vuelta gloriosa son por lo mismo, evidentemente, superados¹.

¹ Ver, por ejemplo, en una colección de vulgarización: Franz Joseph Schierse y Ger-

Aclaremos que el problema de una influencia posible de la gnosis sobre el cristianismo es reconocido desde hace mucho tiempo por muchos especialistas que no han perdido sin embargo la fe en la divinidad de Cristo. Este problema, especialmente delicada debido a la interacción de distintas corrientes de pensamiento de esta época y de los pocos documentos que nos han llegado, se está aclarando poco a poco, sin ningún peligro para la fe¹.

Si algunos, de hecho, han perdido la fe ante este problema, la verdadera causa debe buscarse en otra parte. La pérdida de la fe es anterior y por motivos mucho más complejos. La justificación por la gnosis ha venido luego.

b) El problema de la persona de Cristo

Otros se debaten en dificultades complicadas en el tema de la persona de Cristo. Vimos, a propósito de la Trinidad, la dificultad para nosotros de pensar la persona sin recurrir a la categoría del ser. No, una vez más, que la persona pueda existir independientemente de un ser. Pero ella no es por sí misma un ser (porque, en este caso, el Padre, el Hijo y el Espíritu no sería un solo Dios, sino tres dioses), y no es tampoco algo de un ser (porque, entonces, es la consubstancialidad de las tres personas la que no sería respetada). La persona no pertenece a la categoría del ser.

Pero esta concepción de la persona es propiamente cristiana y muy teológica. Ya lo hemos dicho, ninguna filosofía, antes de la Revelación cristiana, había extraído siquiera la noción de persona en este sentido metafí-

hard Dautzeberg, *Was hat die Kirche mit Jesus zu tun?* («Das Theologische Interview», nº 2, Patmos Verlag, 1969), sobre todo, las páginas 69, 81 y 84. Los mismos autores reconocen sin embargo (p. 66) que no tenemos ningún texto anterior al Nuevo Testamento que pueda confirmar su afirmación.

1 Ver especialmente Peter Pokorny *Der Epheserbrief und die Gnosis* (Berlín, 1955, p. 40), recuperado y aprobado por R. Mc. L. Wilson en *Gnose et Nouveau Testament* (Desclée et Cie, 1969, p. 109).

sico. Ni siquiera existía palabra en el griego antiguo, de aquí los titubeos de vocabulario de los primeros teólogos. Fue el esfuerzo de la Iglesia para explicitar su fe la que, poco a poco, llevó a ella. No hay que extrañarse por tanto si la reflexión filosófica profana, recuperando esta noción y tratando de concretarla, no la ha mantenido en toda su pureza teológica y la ha reducido progresivamente a la categoría del ser. Toda la filosofía moderna tiende en realidad, más o menos directamente, a definir a la persona por la conciencia y a identificarla con ella.

Es cierto, por otra parte, que el amor, el conocimiento, la memoria, el deseo o el miedo son signos de la persona. Pero todos estos fenómenos se producen sin embargo, en el hombre, en un sistema nervioso. Son operaciones de la persona, pero realizadas, vividas, sentidas en el cuerpo y el alma, por tanto en nuestra naturaleza humana. De la misma manera, en Dios, todo lo que se corresponde con lo que es en nosotros la conciencia, viene de las personas y afecta a las personas, pero se produce (eternamente) en la naturaleza divina.

Si se admiten en teología los progresos de la filosofía moderna relativos a la persona, pero manteniendo el vocabulario de la teología tradicional, como las palabras han cambiado poco a poco de sentidos, se llega necesariamente a un callejón sin salida¹.

La dificultad es la siguiente: Cristo solo es plenamente hombre si tiene una conciencia humana. Si esta conciencia es un fenómeno de naturaleza, no es lógicamente absurdo, aunque esto siga siendo muy misterioso, que esta conciencia humana sea asumida por una persona divina. Pero si es la conciencia la que constituye la persona, entonces la conciencia humana de Cristo implica una persona humana.

¹ El P. Galtier, s.j. ya lo señaló por otra parte desde hace tiempo en su obra *L'Unité du Christ, être... personne... conscience...* (Beauchesne, 1939, p. 121-141, más en particular p. 124, nota 1 y p.130-131). Se encontrará en él una buena antología de autores que se han enfrentado ya a esta dificultad.

La persona divina de Cristo entonces está de más. Que la persona divina de Cristo viva en dos naturalezas, que Cristo sea a la vez plenamente Dios y plenamente hombre, es un gran misterio; esta es la Encarnación de Dios. Pero si hay en Cristo no solo dos naturalezas, sino dos personas, la unidad de Cristo queda completamente destruida. A partir de aquí, puede haber a lo sumo una unión muy estrecha entre Dios y un hombre, pero ya no puede haber Encarnación de Dios¹.

Se ve bastante hasta qué punto el camino es aquí diferente: si no se perciben suficientemente las implicaciones filosóficas de Nicea y de Calcedonia, no se puede ya comprender su lógica interna. De aquí la tendencia a aceptar progresiva e inconscientemente, para las mismas palabras, un contenido nuevo que hace entonces las fórmulas de fe completamente incoherentes.

Pero, aquí también, el atolladero técnico al que se había llegado no puede explicar, por sí solo, el abandono de la fe tradicional. Se trata, en realidad, de un cambio de actitud mucho más profundo.

c) La relatividad de todo lenguaje

Otro camino nos parece también muy característico y muy frecuente, al menos en forma difusa. Se encuentra claramente descrito por B. Wetle². Simplificaremos un poco la exposición, pero son las grandes líneas las que cuentan.

¹ Ver, a este respecto especialmente, el estudio del P. Galor, s.j., sobre algunos de estos ensayos de nueva cristología en Holanda, aparecido en primer lugar en la *Civiltà Cattolica* del 19 de septiembre de 1970 (nº 2886, p. 484-494) y recuperado en *l'Ami du clergé* nº 50 (10 de diciembre de 1970, p. 717-722, sobre todo p. 719-721 a propósito de Schillebeeckx y de Schoonenberg). Pero después se ha unido a ellos el P. Hans Küng; Cristo solo es para él, a lo sumo, un hombre más o menos divinizado; ver *Être chrétien* (Le Seuil, 1978, p. 507-524) o *Dieu existe-t-il?* (Le Seuil, 1981, p. 786-795, sobre todo p. 792)

² Bernhard Welte *Zur Frühgeschichte der Christologie*, obra colectiva aparecida en Herder (1970) y que recupera algunas de las exposiciones hechas en una sesión de teólogos católicos en Untermachtal, en enero de 1969.

Existiría por tanto, en primer lugar, el Nuevo Testamento, testimonio vivido sobre el misterio de Cristo, todavía completamente impregnado de mentalidad semita, vital y existencial, relativamente al margen de especulaciones metafísicas. Luego, la invasión y la dominación universal del helenismo, de donde la necesidad de presentar el mensaje de salvación en las categorías del pensamiento griego, es decir en un modo metafísico, ontológico, en conceptos esencialistas, separados y fijos. Esta teología inaugurada en Nicea y en Calcedonia, es la que se habría impuesto hasta ahora. Pero hoy, se nos dice, este pensamiento metafísico, y más en concreto ontológico, está muerto. No se corresponde con la manera que tiene el hombre moderno de percibir y de comprender el mundo en que vive. En la era nueva en que entramos, es la categoría de existencia la que domina. Habrá que encontrar por tanto, se nos dice, nuevas formulaciones para transmitir en nuestro tiempo el mensaje de salvación, y para esto dejar atrás –tal vez incluso superar– las antiguas fórmulas dogmáticas de Nicea y Calcedonia¹.

Por tanto, aquí también, problemática muy distinta para un mismo resultado. Digamos enseguida que, en este último caso, el abandono de la fe tradicional nos parece técnicamente mucho mejor justificada. Conviene por tanto, antes de marcar nuestro desacuerdo, mirar aquí más de cerca.

2. Las debilidades de la cristología «clásica»

Nadie puede reprocharnos el reconocer, por nuestra parte, las insuficiencias de la cristología clásica. Es hoy, a todos los niveles de reflexión, un lugar común. Es inútil multiplicar los ejemplos. Nos contentaremos con una única buena obra de vulgarización, cuya elección, entre muchas otras posibles, es necesariamente arbitra-

¹ Op. cit., p. 114-115.

ria. En la obra colectiva *Que dites-vous du Christ?*¹, el P. Tavernier ha tratado de hacer un «balance de quince siglos de cristología metafísica». Esto es lo que piensa:

«A la cristología clásica, me parece que se le pueden hacer cuatro reproches principales»:

«1) Su aridez intelectual, inherente a todo esfuerzo de abstracción metafísica, la hace inasimilable al sentido religioso del pueblo cristiano. Como compensación, el catolicismo occidental verá florecer, desde la edad Media hasta nuestros días, toda clase de espiritualidades, ricas en valores de imaginación y de sensibilidad, pero pobres muchas veces en savia evangélica: viacrucis, devoción al Niño Jesús, culto del Sagrado Corazón, etc.

«2) A la metafísica de la persona, tal como se estableció desde san Agustín hasta santo Tomás de Aquino, la falta completarse con una psicología: la dimensión subjetiva, el hecho de la conciencia, que los filósofos modernos a partir de Descartes consideran como la característica esencial de la persona, ha permanecido extraña a los teólogos de la encarnación,

«La consecuencia paradójica es que, después de haber combatido con empeño el monofisismo a nivel de las definiciones doctrinales, la Iglesia lo dejará invadir tranquilamente el pensamiento cristiano, al nivel de los comentarios de Evangelio: el Jesús de los relatos evangélicos es imaginado normalmente como el que lo sabe todo, el que lo puede todo, puesto que es Dios... Sus preguntas, sus dudas, sus angustias resultan incomprensibles o son presentadas como puras apariencias: ¡Jesús hace como si!»

Se observa aquí, señálemoslo de paso, la tendencia habitual a confundir conciencia y persona. Pero es verdad que nuestra teología medieval, a continuación de los primeros Padres, insistió tanto en la divinidad de Cristo que ya no quedaba nada para el despliegue posible de su humanidad. Se seguía afirmando que poseía

¹ Le Cerf, 1969 (p. 76-78).

también una naturaleza humana, pero parecía totalmente inmersa en la consciencia divina, sin densidad psicológica propia, sin ninguna posibilidad de zonas oscuras, ni tampoco de evolución. Llegamos así al tercer reproche hecho por el P. Tavernier a la cristología clásica.

«3) ...la ausencia de toda dimensión histórica... Teológicamente esto se traduce por el hecho de que la definición de la Encarnación (la naturaleza humana asumida por la Persona del Hijo de Dios) se aplica tanto a Cristo resucitado como a Jesús en su vida mortal: todo su destino como hombre se deja a un lado.

De aquí la cuestión absurda, repetida continuamente desde hace siglos:

Si la Encarnación se había realizado ya en Belén, ¿por qué era necesario que Jesús muriese?... ¡como si “ser hombre” se redujera a “poseer una naturaleza humana”, sin vivir de cabo a rabo un destino de hombre!»

Aquí, tenemos sin embargo que señalar desde ya una reserva. Esta cuestión «repetida continuamente desde hace siglos» no nos parece tan «absurda». Aun cuando se admita que, al asumir una naturaleza humana, Cristo se comprometía en un proceso que implica al final la muerte, queda el que esta muerte no era necesariamente la de la cruz. Toda cristología que no diera cuenta de esta elección deliberada del mayor sufrimiento, dejaría al margen uno de los datos más llamativos de las Escrituras y nos parecería por tanto insuficiente.

Pero vengamos al último reproche formulado por nuestro autor:

«4) Llevada ante todo a valorar el aspecto individual de la personalidad, la cristología medieval permaneció poco atenta a expresar la dimensión colectiva de la Encarnación. La teología de la Salvación se desarrolló aparte, como si ella fuera otra cosa, y por esto se redujo poco a poco a nociones jurídicas (satisfacción, mérito).

Sin embargo, la Iglesia antigua no había ignorado esta clase de problemas: el recuerdo de los siglos de civilización anteriores a Jesucristo le planteaba la cuestión: ¿Por qué el retraso de la Encarnación? Y cuando los Padres de la Iglesia decían: “El Hijo de Dios se unió a la humanidad”, ellos no pensaban solamente en la naturaleza humana individual, sino en todo el género humano.

«Hoy, separados de los acontecimientos evangélicos por casi veinte siglos, después de descubrir mejor la amplitud del fenómeno humano en nuestro planeta, nos preguntamos: ¿cuál es la relación a Jesucristo de los hombres que vivieron o viven demasiado lejos de su punto de inserción en la historia?... Y la cristología clásica no nos da ninguna respuesta.»

3. El camino seguido

a) Observaciones preliminares

Nos gustaría responder aquí brevemente a algunas dificultades suscitadas más arriba. Procederemos necesariamente mediante afirmación. Un intento de justificación de nuestro punto de vista sería demasiado largo.

1. Todo lenguaje está necesariamente inmerso en una cultura, en una concepción, incluso subconsciente, del mundo y de la vida, en una estructura mental. Pero hay sin embargo constantes, incluso si es imposible captarlas en sí mismas, independientemente de toda estructura mental particular. Es cierto que incluso la muerte o la vida, el amor o el odio, las relaciones de padres e hijos, son realmente vividas de forma distinta según la concepción que se tiene de la muerte, de la vida, del amor, etc. Pero no es menos cierto que, a pesar de las diferencias de las estructuras mentales, hay una cierta permanencia del vivir, del morir y del amar, sin la cual, no solo no sería posible ninguna traducción de una cultura a otra, lo que tal vez es verdad, sino incluso ninguna comunicación.

Se comprende entonces que cuanto más llega a elaborarse un sistema de pensamiento a partir solamente de las categorías elementales, y más indeterminadas permanecen estas mismas categorías elementales, más posibilidades tiene este sistema de poder integrarse en culturas muy distintas a través del tiempo y del espacio.

2. Esta es precisamente una de las grandes fuerzas de la Escritura, en parte probablemente porque fue concebida en una encrucijada de civilizaciones y sufrió sus influencias sin reducirse a ninguna, ni reducirlas a una nueva síntesis. Fue así, por dar solamente un ejemplo, como la buena nueva de la muerte y de la resurrección se nos transmitió sin que nada, en definitiva, sea concretado, ni de lo que es el cuerpo, ni el alma ni el espíritu (citado a veces como tercer elemento), ni de sus relaciones antes o después de la muerte.

Queda, evidentemente, transmitir este mensaje a los diversos pueblos de la tierra a través de sus diferentes culturas. Explicitación a recuperar y a renovar constantemente a medida que estas evolucionan. El error fue sin duda haber confundido muchas veces y por demasiado tiempo la Revelación, en su esencia, incluso si ésta, reconozcámoslo una vez más, no es accesible en sí misma, en estado puro, con la explicitación particular y cada vez más desarrollada que ella recibió, sobre todo a través de nuestra edad Media latina, en las categorías metafísicas de Aristóteles.

Pero este es, en definitiva, el mismo error de método que mueve hoy a muchos teólogos y exegetas a denunciar sistemáticamente como una perversión del mensaje evangélico toda influencia de este pensamiento griego, para encontrar en toda su pureza la estructura mental hebraica, semítica, que muchas veces solo nos parece más fiel a la Revelación porque se corresponde mejor con nuestra propia mentalidad moderna. Entendámonos bien: nos parece absolutamente beneficioso e in-

cluso indispensable volver a descubrir las categorías hebraicas (ya lo dijimos a propósito del «memorial»), y esto tanto más cuanto que son generalmente bastante elementales para ser universales, y bastante imprecisas, por tanto bastante ágiles, para poder ser recibidas en cualquier cultura, mientras en ellas haya en ellas hombres. Pero sería una gran equivocación querer reducir la Escritura a la sola tradición semítica eliminando todo lo que debe al pensamiento griego, sea en el Nuevo Testamento o en algunos libros del Antiguo Testamento como la Sabiduría, el Eclesiástico o incluso el Eclesiastés, sin olvidar el papel tan especial de las traducciones griegas de los libros hebreos o arameos. Un prejuicio así sería tan lamentable que es técnicamente poco defendible. Porque esto no es solo en época baja, en los tiempos en que predominaba por todas partes la cultura griega, cuando el pueblo judío se abrió a las influencias extranjeras, sino a lo largo de su historia, debido precisamente a su situación geográfica en una encrucijada y a su debilidad demográfica y política. Sería necesario por tanto, lógicamente, depurar también todos los libros hebreos del Antiguo Testamento y, en medio de todas las fluctuaciones de las categorías bíblicas fundamentales, determinar en cada caso qué forma debería ser reconocida como «auténtica»¹.

3. Las fórmulas dogmáticas de Nicea y Calcedonia no nos parecen responder, de hecho, a estas «explicitaciones» en una cultura particular de las que hablábamos hace un momento y sería erróneo confundir con la Revelación misma. Las fórmulas de estos primeros concilios no constituían en absoluto una síntesis teológica. Denuncian solamente falsas pistas y tratan de balizar el camino a seguir. Nada más.

¹ Si se quiere tener un buen ejemplo de la complejidad de un trabajo así y de su parte inevitable de arbitrariedad, se puede hacer referencia a la obra de Daniel Lys: *Néphesh, histoire de l'âme dans la Révélation d'Israël au sein des religions proche-orientales* (P.U.F., 1959).

b) El fondo del problema

Hemos dicho que estábamos de acuerdo, salvo algunas reservas de detalle, con las críticas hechas un poco por todas partes a la cristología clásica. Y sin embargo, pretendemos poder permanecer totalmente fieles a las fórmulas dogmáticas de Nicea y Calcedonia. Porque, para nosotros, lo que se llama generalmente la cristología «clásica» no representa la totalidad de la tradición teológica procedente de estos primeros concilios.

1. Hay otra tradición teológica:

Solo hubo en total y representando a todos, veinticinco obispos latinos que participaron en los ocho primeros concilios. Dicho de otro modo, lo esencial de nuestra fe fue definido por cristianos de Oriente, de cultura griega en su mayoría, aunque no sin una influencia muy fuerte y constante de los cristianos de pensamiento semítico.

Se produjo, a nuestro juicio, una desigualdad de influencias. Nuestro pensamiento latino se vio totalmente dominado por la metafísica griega. La herencia semítica estaba geográficamente demasiado lejana. La introducción de Aristóteles como sistema privilegiado de referencia no hizo sino acentuar esta tendencia. De aquí nuestra cristología «clásica».

Los Padres griegos y los teólogos bizantinos, mejor situados, permanecieron, por el contrario, profundamente impregnados por la mentalidad semítica, de aquí el carácter profundamente vital de su pensamiento; en ellos, la especulación no es nunca sino la explicitación de una experiencia espiritual; de aquí también el carácter siempre dinámico de sus conceptos. Ellos no tuvieron tampoco que «descubrir» a Aristóteles. Siempre lo conocieron, pero entre otros filósofos y nunca hicieron de él su maestro preferido.

Desgraciadamente, como en Occidente no habíamos sabido ser sensibles a estos aspectos más vivos de la Escritura, tampoco supimos, en general, descubrirlos en los Padres griegos. Mantuvimos sus fórmulas dogmáticas, pero el contexto cultural en que habían nacido siguió siendo para nosotros bastante extraño. Por eso no las comprendimos nunca realmente como ellos que las habían formulado.

En cuanto a los grandes teólogos de los tiempos bizantinos, especialmente san Máximo el Confesor y san Juan Damasceno, aunque también el sirio san Isaac (que, aunque perteneciente muy probablemente a la Iglesia nestoriana, ha seguido siendo hasta nuestros días uno de los autores más meditados en las Iglesias ortodoxas), se comienza justamente a interesarse por él un poco en Occidente. Un estudio sobre las cuatro principales bibliotecas de la antigua Moscovia demostró que, por el número de los manuscritos, san Isaac venía, entre todos los grandes doctores ascéticos y místicos, en segunda posición, detrás de san Juan Clímaco¹.

Si uno se refiere al «balance de quince siglos de cristología metafísica» que nosotros hemos utilizado, se observa que ni siquiera son citados. El olvido es por otra parte constante. Hace todavía poco tiempo, casi todos los estudios históricos, a partir del siglo V griego empalmaban con san Agustín y nuestra teología medieval latina, como si todo el Oriente cristiano hubiera dejado bruscamente de existir. Ocurre un poco menos desde hace algún tiempo, pero esto no cambia gran cosa, puesto que los grandes autores bizantinos de los siglos VII y VIII solo son abordados, por nuestros teólogos de Occidente, para tratar de reducirlos a las categorías de la teología latina. Lo veremos más tarde.

¹ Ver Nicolás Arséniew: *La Piété ruse* (Dalachaux et Niestlé, 1963, p. 136, nota 36).

2. Esta tradición ya conoció nuestras dificultades

Nosotros no conocimos por tanto de la tradición desarrollada en Oriente sino la primera época, en la que los teólogos estaban casi exclusivamente preocupados por concretar la relación de Cristo con su Padre, para demostrar que era plenamente Dios, con peligro de ignorar completamente, sin negarlo, el misterio de los sufrimientos de Cristo.

Solo una vez bien establecida la plena divinidad de Cristo, los teólogos de Oriente comenzaron a meditar en el sentido profundo del camino de humillación elegido por Cristo. Sin embargo, desde los primeros siglos, habían comprendido a través de qué «mecanismo» nos había salvado Cristo. Pero ellos no insistían en lo que este mecanismo implicaba psicológicamente para Cristo. Solo poco a poco, a través de los siglos, desarrollaron este aspecto.

Pero ellos lo hicieron profundizando en las fórmulas de Nicea y de Calcedonia, no rechazándolas, ni siquiera corrigiéndolas; siguiendo hasta el fin la pista indicada, no desandando lo andado; meditando la Escritura a la luz de su experiencia espiritual, no reduciéndola a las categorías filosóficas de moda en su región y en su época.

A estos teólogos de Oriente, los encontramos en nuestros místicos de Occidente, llamados por el mismo Dios a la misma experiencia fundamental de muerte y resurrección, en una lenta configuración con Cristo, que es una participación directa en el mismo misterio que él vivió por nosotros. Su testimonio es muchas veces tan clamoroso que la teología oficialmente reinante de su tiempo era las más de las veces hostil a sus afirmaciones.

Ahora bien, he aquí que la convergencia de los teólogos del Oriente cristiano y de los místicos de toda la Iglesia a través de los siglos, nosotros tenemos la impresión de encontrar la expectativa de los teólogos de hoy. Para esto, necesitaremos, es cierto, abandonar, como piden Bern-

hard Welte y muchos otros los conceptos fundamentales elaborados por la metafísica griega pagana de Aristóteles para pensar en Dios, y que dominaron toda nuestra escolástica latina¹. Pero los teólogos del Oriente cristiano, como todos los místicos, ya los habían sido criticados desde hace tiempo por todo el juego de la teología negativa, sin creerse por eso obligados de ningún modo a cuestionar las definiciones de los primeros concilios.

No se tratará para nosotros de emprender aquí un estudio histórico sobre los Padres griegos o de dedicarnos a una especie de concordismo con los místicos de Occidente. Por útiles que sean estos estudios, no podrían aquí sernos suficientes. Sería rechazar la historia querer atenerse a la letra de las formulaciones del pasado. Pero sería también rechazar la historia no reconocer toda la experiencia acumulada a través de ese pasado y querer volver a partir de cero.

Lo que trataremos de presentar, es más bien una síntesis para nuestro tiempo, en el lenguaje de nuestro tiempo, pero a partir de las fórmulas de Nicea y Calcedonia, meditadas, completadas, profundizadas por toda la tradición mística de Oriente y de Occidente hasta nuestros días. No es por tanto una vía radicalmente nueva la que trataremos de seguir, aunque trataremos de confirmarla de paso, lo más posible, por estudios recientes, sobre todo exegéticos, sino por el contrario el camino real de la comprensión más constante en la Iglesia, al nivel más profundo, al nivel místico que aparece, cada vez más, como el único que puede darnos acceso al misterio².

Plan de estudio

Habría podido parecer más lógico ver en primer lugar lo que Cristo hizo por nosotros para salvarnos y estudiar luego cómo puede alcanzarnos concretamente

1 Ver también, en este sentido el conjunto de la obra de H. Küng: *Incarnation de Dieu* (Desclée de Brouwer, 1973), especialmente el capítulo VIII.

2 Ver, contra esta tendencia, la hermosa reacción de un espíritu por otra parte «moderno» e incluso muy científico: Rémy Chauvin: *Le Synode des fidèles* (Vernoy, 1979).

esta salvación. Este es, en efecto, el método seguido en la teología «clásica»¹, y es en efecto el método más lógico, si se adopta un sistema teológico en el que los actos salvadores de Cristo son exteriores a nosotros.

En la línea teológica que nosotros seguiremos, nos ha parecido que el primer misterio teológico a contemplar era el de nuestra unión a Cristo. Solo una vez aclarado el realismo de esta unión, aparecerá la eficacia para nuestra salvación de toda la vida de Cristo, y más en particular de su Pasión, de su muerte y de su resurrección, casi por sí misma, en su lógica interna. Abordaremos entonces el misterio de su gloria como salvación de nuestra naturaleza, y el misterio de su sufrimiento, como salvación de nuestras personas.

¹ Cf. B. Welte (op. cit., p. 114 y 116) y Tavernier (op. cit., p. 78, texto citado más arriba).

V.

EL MISTERIO DE NUESTRA UNIÓN CON CRISTO

La teología clásica nos proponía, sobre nuestra solidaridad en el mal y en el bien, dos explicaciones distintas y desiguales. Todos éramos, automáticamente, solidarios con Adán por el solo hecho de nuestro nacimiento. No podíamos, por el contrario, hacernos solidarios con Cristo a través de un camino individual, realizado personalmente o de otros por nosotros (el bautismo de los niños). De aquí en definitiva el reducido número de hombres que Cristo podía así salvar. Como hemos visto, era el cuarto inconveniente que ponía el P. Tavernier a la cristología «clásica». Durante los veinte siglos que nos separan de los acontecimientos evangélicos, hemos descubierto poco a poco toda la amplitud de la humanidad y de las civilizaciones a través del tiempo y del espacio. Y cada vez más, este dilema se impone a nuestros espíritus: o bien la Redención se salda con un inmenso fracaso, o bien Cristo ha encontrado un medio de llegar a todos los hombres, más allá del tiempo y del espacio, pero un medio que nuestros teólogos aún no han descubierto.

Sin embargo, el P. Tavernier lo reconoce: «La Iglesia no había ignorado este tipo de problemas.» El resume incluso la solución que habían propuesto los primeros

teólogos; el Hijo de Dios no solo tomó una naturaleza humana particular, sino que asumió al género humano en su totalidad. ¡Pero tal explicación era demasiado fantástica para que fuera tomada en serio en Occidente!

Esta intuición de la Iglesia primitiva es la que nosotros deseáramos recuperar, pero con todas sus explicaciones posteriores.

En el misterio de nuestra unión con Cristo es donde encontraremos, a nuestro juicio, la clave de nuestra solidaridad, a través del tiempo y del espacio, en el mal y en el bien.

A partir de san Pablo, esta unión tiene un nombre en toda la tradición cristiana: «la incorporación a Cristo». Estudiaremos en primer lugar su naturaleza, luego su extensión. Mostraremos finalmente, a través de algunos ejemplos tomados en Occidente, cómo los místicos supieron mantener o encontrar en cada siglo esta tradición, incluso cuando la teología oficial, desde hacía tiempo, la había abandonado.

1. Naturaleza de la incorporación a Cristo

a) Exposición

Puede parecer un poco presuntuoso querer resolver este problema en algunas páginas cuando las numerosas y voluminosas obras que siguen apareciendo sobre esta cuestión demuestran claramente que no está en disposición de ser agotada. Por eso, no tenemos la intención de entrar aquí en los detalles de la exégesis de los textos de san Pablo, y esto tanto más cuanto que nos parece que, en el punto al que han llegado los estudios de exégesis, la solución del problema depende ya más de opciones filosóficas que de consideraciones propiamente exegeticas.

Demos una explicación: los estudios realizados un poco por todas partes y por caminos diferentes parecen

llegar a una cierta convergencia: cuando san Pablo dice a los cristianos que ellos son el cuerpo de Cristo, cualesquiera que sean los matices de sus expresiones y que su afirmación sea directa o indirecta, explícita o implícita, hay que entenderla ciertamente en el sentido más concreto y más fuerte posible.¹ Los límites de lo que entonces es reconocido por cada uno como «posible» no vienen nunca de exégesis propiamente dicha, sino de dificultades filosóficas o teológicas (incluso para la serie de textos en los que solo somos los miembros de cuerpo cuya cabeza es Cristo, como lo mostraremos más adelante). Reconozcamos incluso, desde ahora, que estas dificultades son tales que asistimos un poco a las mismas explicaciones que para el «memorial»; después de un primer momento de descubrimiento entusiasta, lo conseguido por la exégesis se ha cuestionado un poco por razones filosófico-teológicas, atenuado, equilibrado, completado, pero de tal manera que de ello ya no quedaba gran cosa, y a veces con el asentimiento incluso de los primeros descubridores.

Concretemos no obstante que estas reticencias están relacionadas también, en buena medida, con las representaciones que nos hacemos, desde nuestra infancia y desde hace siglos, de todo el universo que nos rodea. Recordamos entonces lo que hemos visto más arriba sobre las nuevas concepciones del espacio y del tiempo que nos propone la ciencia contemporánea y, especialmente, sobre la no-separabilidad o intrincación de ciertas partículas. Ciertamente que nos sentimos un poco arrastrados por el vértigo ante una visión del mundo tan nueva y al margen de toda representación posible. Pero no nos hagamos ilusiones: estos nuevos paradigmas están más cerca de la realidad que lo que percibimos con nuestros sentidos. Jean Staune es serio en este tema. Es sin duda uno de los mejor informados sobre el estado de las cien-

¹ Ver especialmente: Romanos 12, 5; I Corintios 6, 15; 10, 17; 12, 12; 12, 27; Gálatas 3, 26-29.

cias, tanto por su formación personal como por conocer a los sabios más importantes del mundo actual a los que ha reunido con frecuencia en congresos. Pues bien, he aquí lo que dice sobre esto: «Es inútil esperar una vuelta, en cualquiera de sus formas, a un mundo clásico que el sentido común pueda describir. Hemos soltado las amarras, navegamos sobre el mar del nuevo paradigma, es un mar peligroso y extraño, pero que nos lleva a tantos descubrimientos excitantes»¹. Si nuestros exégetas y nuestros teólogos hubieran conocido esta evolución de las ciencias, no habrían tratado continuamente de escapar a la fuerza de los textos como han hecho.

Pero, volvamos a las cosas desde el principio. En la teología clásica, se distinguían dos «cuerpos de Cristo»

1. su cuerpo de carne, con el que había muerto y resucitado.

2. su «Cuerpo místico», que estaba formado por la asamblea de los cristianos reunidos en torno a él (ino siendo «místico», una vez más, sino sinónimo de «metafórico»!).

Se pensaba entonces que esta utilización de la expresión «cuerpo de Cristo» para designar al conjunto de los cristianos estaba completamente de acuerdo con el pensamiento de san Pablo y se tomaba directamente de él. Sin embargo, esta interpretación obligaba a admitir que en un caso único san Pablo había llegado hasta llamar al conjunto de los cristianos, reunidos en torno a Cristo: «el Cristo» (I Cor. 12, 12), lo que parecía un poco extraño; pero es verdad que la frase es elíptica y de curiosa construcción.

Ahora bien, trabajos recientes, no centrados exclusivamente en los textos de san Pablo o de la Biblia, sino en todo el griego escrito a través de los siglos y a través de todo el mundo antiguo, han permitido descubrir que esta

¹ Jean Staune: *Notre existence a-t-elle un sens?* Presses de la Renaissance, 2007, p. 123.

interpretación «clásica» suponía en realidad para la palabra «cuerpo» una utilización que no existía entonces en griego.

Tomemos, en francés¹, las dos expresiones: «el cuerpo de la ciudad» y «el cuerpo de los ciudadanos». Es evidente que emplearemos con la misma facilidad la una como la otra. Ambas nos son igualmente familiares y ni siquiera percibimos la diferencia su de sus construcciones. Pero he aquí que, en griego antiguo, se conocen innumerables ejemplos de la primera construcción («el cuerpo de la ciudad»), mientras que de la segunda («el cuerpo de los ciudadanos») no se ha podido encontrar ni un solo ejemplo, ni en la literatura, ni en las inscripciones, ni en las piedras sepulcrales o vasijas de alfarería, ni siquiera en las regiones en las que el griego era lengua foránea y habría podido sufrir la influencia de otros usos.² No es solo una cuestión gramatical, sino de pensamiento. Hay que notar sin embargo que un grupo de individuos es llamado corrientemente «cuerpo»: un equipo, un ejército, el pueblo, el Senado, un coro, una multitud³. Pero en todos estos casos, la palabra «cuerpo» no se aplica directamente a los individuos que componen esos grupos, sino a un término medio, singular, que realiza ya, a nivel del pensamiento, la reagrupación de todos esos individuos en un solo conjunto: equipo, ejército, etc. Solo el conjunto, concebido ya como unificado, es el que puede ser designado metafóricamente por la palabra «cuerpo». La aplicación directa a un colectivo solo aparecerá mucho después del Nuevo Testamento, durante el siglo II⁴.

Es por tanto imposible que san Pablo aplicase directamente el término «cuerpo» a los cristianos entendiendo por ella el conjunto de los cristianos. La palabra «cuerpo» mantenía todavía un sentido demasiado concreto

1. También a veces en español (NdT).

2 Ver Mons. L. Cerfaux: *La Théologie de l'Église suivant saint Paul* (Nueva edición, Le Cerf, 1965, colección «Unam Sanctam», n° 54, p. 230-232). Schweizer: artículo «sôma» en la *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament VII* (p. 1042 y 1048).

3. Schweizer, op. cit., (p. 1034).

4 Schweizer, op. cit., (p. 1042, nota 236).

para que «vosotros sois el cuerpo de Cristo» pudiera ser casi el equivalente de expresiones como «vosotros sois el ejército, o la asamblea de Cristo». ¿Qué quería decir por tanto san Pablo?

Mons Cerfaux, después de muchos otros¹, ha recuperado recientemente la interpretación que nos parece mejor, la de la identificación misteriosa pero real del cuerpo de carne de los cristianos con el cuerpo de carne de Cristo: «Este cuerpo de Cristo con el que se hace la identificación mística, repitámoslo una vez más, no es otro que el cuerpo real y personal que vivió, murió y fue glorificado y al que, en la eucaristía, el pan se identifica. Los cristianos se identifican con este cuerpo, de una manera muy real, aunque todavía mística, en la eucaristía y de otra manera a través del bautismo. Identificados con este cuerpo único, son uno entre ellos, todos “uno” por referencia al mismo cuerpo de Cristo».² Se habrá observado la insistencia en utilizar el mismo término de «identificación» para expresar nuestra incorporación a Cristo y la presencia real eucarística.

Pero Mons Cerfaux no es el único de esta opinión. El año en que aparecía la primera edición de su obra, 1942, un exégeta sueco, E. Percy, llegaba a las mismas conclusiones, pero sobre todo a partir de textos contruidos en torno a la expresión «en Cristo».³

Después, han seguido muchos otros. Señalemos solo, de paso, a W. Goosens⁴, V. Warnach y N. Schlier⁵, y por fin, más recientemente, J.A.T Robinson⁶.

1 Ver, ya en el mismo sentido, F. Kastner *Marianische Christusgestaltung der Welt* (Paderborn, 1936, p. 197) y D. Haug: *Wir sind Dein Leib* (Munich, 1937, especialmente p. 52). Se encontrará una buena historia de toda esta cuestión en Robert Jewett: *Paul's Anthropological Terms. A Study of their Use in Conflict Settings* (Leyde, E-J, Brill, 1971).

2 Cerfaux, op. cit. (p. 234).

3 E. Percy, *Der Leib Christi (Sôma Xristou) in den paulinischen Homologumena und Antilogumena*, Lunds Universitets Arsskrift. N.F. Avd. I Bd 38 Nr. I-1942.

4 W. Goosens *L'Eglise corps du Christ d'après saint Paul*, colección «Études bibliques» (Gabalda, 1949, sobre todo p. 68-70).

5 V. Warnach y N. Schlier, *Die Kirche im Epheserbrief* (Munster, 1949).

6 J.A.T. Robinson, *Le Corps. Étude sur la théologie de saint Paul* (Éditiones du Chalet, 1966, sobre todo las p. 83-91). La edición inglesa es de 1952.

b) Dificultades

Sin embargo, esta interpretación no se presenta sin dificultades. La más evidente viene de la existencia de otras dos series de expresiones.

1. Los cristianos, aun formando «un solo cuerpo en Cristo», son llamados «miembros los unos de los otros (Rom 12, 5)» o «miembros del cuerpo de Cristo» (I Cor. 12, 27). Es evidente que la incorporación a Cristo, tal como la hemos expuesto, consiste en la identificación del cuerpo entero de cada cristiano con el cuerpo entero de Cristo. Decir que los cristianos son «miembros del cuerpo de Cristo», no es en absoluto lo mismo.

2. Pero la dificultad se agrava con la aparición, en las Cartas de la cautividad (Efesios, Colosenses) de la designación de Cristo como «cabeza del cuerpo que es la Iglesia (Col 1, 18; 2, 19; Efesios 1, 22-23; 4, 15-16; 5, 22-23)». Es evidente que, en esta última imagen, la cabeza se distingue del cuerpo, y por tanto que la expresión excluye toda identificación entre Cristo, que es la cabeza, y los cristianos que, en la Iglesia, solo forman el resto del cuerpo: el tronco y los miembros.

Notemos que, si estas dos series de expresiones son incompatibles con la identificación con Cristo que nosotros proponíamos, son por el contrario perfectamente coherentes entre sí. Algunos han visto aquí una nueva imagen que sustituye poco a poco, en el pensamiento de san Pablo, a la idea de identificación. Otros han visto aquí un argumento contra la atribución a san Pablo de las Cartas de la cautividad (Efesios/Colosenses). Otros también han buscado, con más o menos acierto, el modo de conciliar o de combinar estas dos maneras distintas de imaginar nuestra relación con Cristo.

El P. Malevez, en 1944, por tanto, poco después de la aparición de los estudios de E. Percy y de Mns Cerfaux, se negaba prácticamente a ver el problema. Para él, la interpretación corriente del Cristo colectivo y la

de Cerfaux «se recuperan», porque solo ve aquí un simple matiz de acento entre dos series de textos. Unos consideran a Cristo en sí mismo, por tanto solo; otros lo consideran «según que se asocie con los suyos» y solo pueden entonces hablar de él «para distinguirlo de Cristo sin sus miembros... como de un Cristo colectivo¹».

Pero esto era simplemente negar la fuerza de los argumentos que llevaron a concebir esta asociación como una identificación.

Ante la violencia de los ataques de los partidarios de la solución «clásica», el P. Navet intentó una cierta reconciliación. Pero este intento no nos parece tampoco muy convincente². Para él, “la consideración «cuerpo de Cristo = cuerpo colectivo» no excluye, al contrario debe incluir la consideración “cuerpo de Cristo = cuerpo individual”... Es necesario por tanto dejar de ver, en estos dos datos, dos elementos opuestos uno a otro: son simplemente «complementarios» y solo en y a través de su síntesis se tendrá una noción ajustada de lo que es realmente el «Cuerpo de Cristo». Se logrará así una noción, tal vez difícilmente reducible a marcos lógicos prefabricados, pero auténtica, de acuerdo con los datos tanto de la Biblia como del magisterio de la Iglesia³.»

Que la noción así obtenida sea «difícilmente transformable en marcos lógicos prefabricados», no seremos por supuesto nosotros quienes lo lamentemos. Pero también sería bueno llegar a una noción un poco clara y coherente, a reserva de fabricarle cuadros lógicos sin medida. Si es definitivamente imposible, hay que encontrar la razón: evolución en el pensamiento de san Pablo, diferencias puntos de vista, etc.

1 *L'Église, corps du Christ, sens et provenance de l'expression chez saint Paul*, en Trabajos e investigaciones de ciencias religiosas (París, 1944, p. 27-94).

2 «La Doctrine paulinienne du “corps du Christ”. Essai de mise au point», en Investigaciones bíblicas V *Littérature et théologie pauliniennes* (Desclée de Brouwer, 1960, p. 185-216).

3 Op. cit., p. 216.

Desgraciadamente, al menos para la tesis que nosotros defendemos, Mns Cerfaux, en la reedición de 1965 de su obra, manifestó su acuerdo con esta puesta a punto del P. Navet¹. Porque la dificultad de que se trata es, en definitiva, mucho más profunda que la simple incompatibilidad evidente de dos representaciones. Es la idea misma de «identificación» la que plantea problema y el debate, a este nivel, ya no se debe a la exégesis. Desde la segunda edición de 1948, Cerfaux lo había manifestado en nota²:

«En el caso de identidad mística, la identidad, como nosotros la entendemos, y la simple semejanza son “complementarias”: estos dos aspectos de la realidad mística, irreconciliables en el razonamiento ordinario, no lo son en el místico y no pueden entrar en conflicto. El aspecto de identidad se difumina en la medida en que, por la semejanza, se atrae la atención sobre la distinción de los dos términos y existe siempre la tendencia a superar la simple semejanza y a alcanzar la identidad. Decir que la Iglesia es el cuerpo de Cristo, a causa de la semejanza de la vida de la gracia con la vida de Cristo, no es suficiente. Decir que hay identidad de vida y por tanto identidad de la Iglesia con el cuerpo de Cristo, es demasiado.» Nos vemos obligados a confesar aquí, con profundo disgusto, nuestra profunda insatisfacción. Si la identidad no es absoluta, no existe en absoluto. No es esta, nos parece, la primera intuición de Mons Cerfaux.

Igual dificultad e igual ambigüedad en el P. Benoit³. A propósito de la Iglesia, escribe: «Sería demasiado fuerte llamarla autónoma, porque todo su ser viene de Cristo, solo subsiste “en Xristô”. Sin embargo, no es idéntica a él; es más bien el objeto de su obra redentora,

1. Op. cit., p. 239 (en nota complementaria).

2 Op. cit., p. 258, nota 4 (edición de 1965; p. 287, nota 4).

3 «Corps, tête et plérôme dans les Épitres de la Captivité», en *Revue biblique* (LXI-II, 1956, p. 5-44), recuperado en *Exégèse et théologie*, tomo II (1961, p. 107-177).

de su amor, de su influencia vivificadora¹.» Por eso el P. Benoit evita hablar de «identificación». Prefiere el término «unión» al cuerpo de Cristo. El cuerpo de Cristo “asumiendo”² los nuestros, se engrandece... con todos los cuerpos humanos que se incorporan a él³. Al menos esta unión «del cuerpo del cristiano con el cuerpo de Cristo», sigue siendo, para el P. Benoit, una «unión muy real, física⁴».

No ocurre lo mismo para el P. Feuillet⁵. La gran fuente de la expresión «cuerpo de Cristo», utilizada por san Pablo para designar a la Iglesia le parecer ser el relato del Génesis (Gén 2, 21-24). Después de la creación de la mujer, el hombre exclama: «¡Esta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne! ¡Esta será llamada “mujer” porque del varón ha sido tomada!» Y el narrador añade: «Por eso deja el hombre a su padre y a su madre y se une a su mujer, y se convierten en una sola carne.»

El P. Feuillet hace notar entonces que «entre los judíos, el hombre que se casa se incorpora a su esposa hasta el punto de que el cuerpo de su esposa es considerado como el suyo propio⁶». Recuerda luego que los profetas presentan la Alianza entre Yahweh e Israel como un matrimonio; cuando san Pablo aplica esta tradición a las relaciones de Cristo con su Iglesia, Cristo es el Nuevo Adán (I Cor 15, 22; 15, 45. 49; Rom 5, 12-21). La Iglesia de Corinto es presentada por Pablo a Cristo como novia evocando el recuerdo de Eva (II Cor 11, 2-3). Y nuestro autor concluye en oposición muy clara con Cerfaux: «La Iglesia, que no es ciertamente el cuerpo de Cristo de la misma manera que el pan eucarístico, solo sería así el cuerpo de Cristo en cuanto que

1 Op. cit., p. 127.

2 Op. cit., p. 117

3 Op. cit., p. 147.

4 Op. cit., p. 112.

5 *Le Christ, Sagesse de Dieu d'après les Épîtres pauliniennes*, colección «Études bibliques» (Gabalda, 1966).

6 Op. cit., p. 223.

ella es su alter ego o su esposa...» La teología de san Pablo se reduce a una hermosa metáfora, muy hermosa, muy rica, expresando con mucha intensidad poética el amor de Cristo por su Iglesia. Pero, teológicamente, nos encontramos muy lejos del misterio prodigioso que nos habían dejado entrever Cerfaux y Percy. Hemos vuelto, en realidad, al punto de partida.

Técnicamente, la interpretación del P. Feuillet es defendible, según lo que hemos visto, siempre que la palabra «cuerpo» sea aplicada a la Iglesia, palabra singular que sirve de término medio y que permite pensar en los cristianos como formando un conjunto unificado. Pero continúa toda la dificultad para los textos de san Pablo en los que la palabra «cuerpo» se aplica directamente a los cristianos. Tanto que en varios lugares la metáfora de la esposa o de la novia parece muy extraña al contexto.

Pero hay algo más grave: el P. Feuillet lo reconoce¹, el movimiento del pensamiento de san Pablo iba en sentido contrario. En Efesios (Ef 5, 22-23), no aclara el misterio de la unión de Cristo y de su Iglesia comparándola a la unión entre los esposos. Es exactamente lo contrario. Queriendo darnos el sentido cristiano del matrimonio que de los dos esposos hace una sola carne, él lo relaciona con un misterio mucho más grande: el de la unión de Cristo y de su Iglesia «¡Gran misterio es éste!», exclama, pero concreta enseguida: «lo digo respecto a Cristo y la Iglesia» (Ef 5, 32). Es una verdadera reinterpretación de Génesis (Gén 11, 21-24) en función de un misterio totalmente nuevo y fantástico que nos propone san Pablo². ¡No a la inversa! Está bien aclarar el Nuevo Testamento por el Antiguo, pero no hay que reducirlo a él.

¹ Op. cit., p. 222.

² Cf. La teología ortodoxa del matrimonio en *Sacrement de l'amour*, por Paul Evdokimov (colección «Théofanie», Desclée de Brouwer, 1980).

c) Solución propuesta

1. La distinción persona/naturaleza

Eecuperemos nuestra dificultad. Se trata de conciliar dos series de textos, unos que expresan la completa identidad entre Cristo y los cristianos, mientras otros mantienen claramente la distinción entre ellos. Pero hay aquí más que una dificultad literaria o exegetica, porque es evidente que, por estrecha que sea la unión entre Cristo y los cristianos, estos no pueden en ningún caso desaparecer pura y simplemente en Cristo.

El P. Goosens nos parece que haber propuesto una pista interesante¹, cuando ve en los textos de identificación una expresión de inmanencia y en los que marcan la distinción una expresión de la transcendencia. Sin embargo, el mismo lo reconoce, «cada una de las dos imágenes traduce a la vez las dos ideas de inmanencia y de transcendencia; solo el alcance es distinto»².

El P. Benoit nos parece que ha llegado más lejos, sin seguir sin embargo hasta el final su intuición. Comentando los textos en los que san Pablo establece que este «cuerpo de Cristo» es la Iglesia, exclama: «Designándolo como “la Iglesia”, destaca la existencia colectiva de este grupo de salvados como una sociedad organizada y unificada, como una **persona** viva que se distingue del Cristo personal, mientras solo vive por el. Sería demasiado fuerte llamarla autónoma, cuando todo su ser viene de Cristo³...»

Somos nosotros los que hemos destacado las palabras que nos parecen reveladoras. No disponemos aquí de tiempo para estudiar en detalle los textos de san Pablo, pero nos parece que, si se tiene a bien recordar el misterio de la Trinidad, modelo y prototipo de todas las uniones, encontramos a la vez la identidad absoluta del

¹ Op. cit., p. 73-75.

² Op. cit., p. 74.

³ Op. cit., p. 127.

ser y el respeto de la distinción de las personas. Es el mecanismo de la «consustancialidad». Cuando san Pablo quiere expresar esta «consustancialidad» nuestros cuerpos y el de Cristo, como no dispone de un término suficientemente técnico que será elaborado mucho más tarde dice que nosotros somos «el cuerpo de Cristo», utilizando así la palabra «cuerpo» de manera absolutamente inaudita en el mundo antiguo.

Pero esta «consustancialidad» de nuestros cuerpos con el de Cristo, y por tanto también de nuestros cuerpos entre sí, no suprime en nada, no debilita incluso la distinción de las personas, puesto que las personas no son el ser, a diferencia de nuestros cuerpos. Sin haber explicitado filosóficamente nada de todo esto, cuando san Pablo quiere, por el contrario, expresar nuestras relaciones personales, sea con Cristo, sea entre nosotros, recurre entonces al apólogo bien conocido en el mundo antiguo y nos explica así que nosotros somos como los miembros de un mismo cuerpo del que Cristo sería la cabeza. Pero a veces también, expresa uno de estos aspectos haciendo alusión al otro, lo que no facilita la interpretación de detalle

2. La categoría «mítica» del espacio y del tiempo

Pero incluso cuando se superan estos problemas de interpretación, hay que reconocer que nos encontramos aquí ante una afirmación fantástica. ¡Mi cuerpo es sin embargo muy distinto del de Cristo! Hay hombres y mujeres, rubios y morenos, altos y bajos, ciegos y cojos. Cristo no era todo esto, ni todo esto a la vez.

Pero si aceptamos la interpretación que Mns Cerfaux nos sugiere, si creemos realmente en nuestra identificación personal con el cuerpo de Cristo, entonces la comparación que el mismo hace con la eucaristía adquiere todo su sentido, porque encontramos en ella una situación parecida: después de la consagración, el vino sigue

siendo líquido, el pan sigue siendo sólido; una hostia está marcada con una cruz, otra con un pez. A nivel de la realidad que alcanzamos con nuestros sentidos, nada ha cambiado. Del mismo modo, una hostia puede descomponerse en mi estómago, mientras otra permanece intacta en el sagrario. Sin embargo, creemos con toda la Iglesia que, a un nivel de realidad accesible solamente por la fe, este vino y estas hostias son solo el mismo y único cuerpo de Cristo. Sin embargo, estas hostias no han dejado de ser por eso lo que todo el mundo llama pan, ni vino lo que todo el mundo llama vino. De la misma manera, nuestros cuerpos pueden seguir siendo nuestros cuerpos, como son, con todas sus señales individuales y su historia individual, mientras son al mismo tiempo, o más bien fuera del tiempo, el mismo y único cuerpo de Cristo.

Pero hay que avanzar más. Habíamos visto también que la presencia real eucarística implicaba que todas las hostias consagradas (y lo mismo el vino consagrado), a pesar de su yuxtaposición en el espacio en el nivel sensible de la realidad, a otro nivel de la misma realidad, el de la fe, coincidían. Es lo que también se puede expresar diciendo que el cuerpo glorioso de Cristo trasciende el tiempo y el espacio y puede por tanto estar presente al mismo tiempo en diversos lugares. Es también este mismo «mecanismo» el que implica nuestra incorporación a Cristo.

Todo esto puede parecer una completa locura con relación a nuestra experiencia diaria, pero no a los ojos del físico curtido en la física cuántica. Recordemos que las experiencias de Aspect en Saclay, sobre la no-separabilidad, desde 1980 a 1982, han sido recuperadas en Ginebra en 1998 y en 2001. El fin de esta última experiencia era precisamente demostrar que las teorías de la física cuántica no se tenían en pie. Los organizadores de esta demostración, Antoine Suarez y Nicolás Gisin, habían tomado todas las precauciones para que,

entre los dos detectores testigos, no fuera posible ningún intercambio de información, incluso a una velocidad superior a la de la luz. Ahora bien, toda acción sobre uno de ellos producía a la vez el mismo cambio en los dos, como si solo formaran un único objeto y como si no existiera la distancia que lo separaba. No se trataba aquí de una hipótesis, sino de una constatación, del reconocimiento de un hecho, de una vanguardia en nuestro conocimiento sobre la manera en que está constituido nuestro universo. Los cálculos mostraban por otra parte que sería lo mismo, cualquiera que fuera la distancia que los separaba, aunque fueran años-luz. Antoine Suarez contaba el sábado 11 de mayo, durante un congreso de física cuántica organizado por Jean Staune, en París, su estupor y su conmoción. Olivier Costa de Beauregard nos había contado el incidente, en aquella época. Uno de los organizadores de esta experiencia le había mantenido al corriente de los resultados por teléfono y le había dicho: «Creí que el suelo se hundía bajo mis pies».

Entonces, si a cierto nivel de nuestro mundo «real», físico, el espacio no existe, ¿dónde estaría el absurdo por pretender que el cuerpo glorioso de Cristo está presente, todo él, en todos los lugares, sin división, sin multiplicación? Se recupera aquí el esquema del holograma, varias veces recordado. Citemos también a uno de los especialistas de física cuántica más innovadores: «Todo está unido, como si el universo fuera un gigantesco holograma, en el que el todo está también en la parte. Todo está unido de manera sutil e invisible, con señales que dan testimonio de ello en lo tangible». O también: «El gran telón cósmico, escribe Emmanuel Ransford, es una especie de red telepática que hace del universo un gigantesco holograma»¹.

¹ Emmanuel Ransford, *La nouvelle physique de l'Esprit*, Le Temps Présent, 2007, p. 57; *La conscience quantique de l'au-delà, une voie inédite vers l'Éternité*, Guy Trédaniel, 2013, p. 238.