



COMILLAS
UNIVERSIDAD PONTIFICIA

ICAI

ICADE

CIHS

Facultad de Teología

LAS PERSPECTIVAS SOTERIOLOGICAS DE JOSEPH MOINGT

Tesina de Licenciatura en Teología

Especialidad en Teología Dogmático-Fundamental

Autora: María Teresa Rodríguez Escala

Director: Prof. Dr. D. Ángel Cordovilla Pérez

Madrid,
Enero 2021



COMILLAS
UNIVERSIDAD PONTIFICIA

ICAI

ICADE

CIHS

Facultad de Teología

LAS PERSPECTIVAS SOTERIOLÓGICAS DE JOSEPH MOINGT

Tesina de Licenciatura en Teología

Especialidad en Teología Dogmático-Fundamental

María Teresa Rodríguez Escala

Visto bueno del director

Director: Prof. Dr. D. Ángel Cordovilla Pérez

Fdo:

Ángel Cordovilla

Madrid,
4 de Diciembre 2020

VºBº

“El dinamismo que encontramos en la pasión de Jesús no es el de un sacrificio que se ofrece al Padre para el perdón de los pecados, sino la entrega que Dios hace de su hijo para manifestarnos su amor, y la entrega que Cristo hace de sí mismo a esta voluntad del Padre de amar a los hombres sin condiciones”

(Joseph Moingt, “El hombre que venía de Dios”)

A mi hermana en este camino, que me ha sostenido siempre.
A mi comunidad, que me ha acompañado con su escucha y motivación.
A todos los que me interrogan cada día, de una forma u otra: *¿Quién es ese hombre?*
¿Quién es Jesús? ¿Por qué su muerte y por qué de esa manera?

ÍNDICE

<i>INTRODUCCIÓN</i>	7
<i>CAPITULO I: LA ANTROPOLOGÍA DE JOSEPH MOINGT</i>	10
1. Punto de partida de la antropología.....	10
2. Imagen de Dios.....	12
3. Pecado original.....	17
4. El mal en el mundo.....	25
5. Necesidad antropológica de la salvación.....	29
<i>CAPÍTULO II: LA CRISTOLOGÍA DE JOSEPH MOINGT</i>	31
1. Dios se revela.....	31
1.1 Revelación universal.....	31
1.2 La lógica de la Revelación.....	33
2. La elección del Pueblo de Israel.....	35
2.1 Don y acogida.....	35
2.2 Historicidad y verdad de la Revelación.....	35
3. Propuesta cristológica: dos perspectivas.....	37
3.1 Una Cristología ascendente: A partir de la historia.....	41
3.1.1 El anuncio de la Resurrección.....	41
3.1.2 Regreso a la Pasión.....	43
3.1.3 El Reino de Dios.....	43
3.1.4 La conciencia de Jesús como Hijo y Enviado de Dios.....	45
3.1.5 «Y el Verbo se hizo carne».....	48
3.2 Una Cristología descendente: La Encarnación Redentora.....	49
3.2.1 La preexistencia de Cristo como proexistencia.....	49
3.2.2 La encarnación como acto de la Trinidad.....	52
3.2.3 La encarnación como ocultamiento del Verbo en Jesús.....	53
3.2.4 Exigencias para reconocer una verdadera humanidad en Jesús.....	55
3.2.5 La encarnación redentora	58
<i>CAPÍTULO III: LAS PERSPECTIVAS SOTERIOLOGICAS DE JOSEPH MOINGT</i>	62
1. Fundamento de esta perspectiva soteriológica.....	62
2. Desarrollo histórico del núcleo de la Soteriología.....	63
3. Una Soteriología de mediación ascendente.....	65
3.1 Como asunto entre Dios y la humanidad, cuyo árbitro es Jesús: “Se entregó por nosotros”.....	65

3.1.1 “Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras”.....	66
3.1.2 “Ha venido a servir y a dar su vida en rescate por muchos”.....	68
3.1.3 “Esta es mi sangre, la sangre de la Alianza, que es derramada por muchos en remisión de los pecados”.....	70
3.2 Como asunto entre Jesús y su pueblo cuyo árbitro es Dios: “Ha blasfemado”. La liberación de la Ley.....	72
3.2.1 Jesús y la Ley.....	73
3.2.2 La ley más importante: el amor.....	75
3.2.3 Dios nos salva en Jesús.....	76
3.3 Como asunto entre Jesús y Dios, como acto de revelación de la Trinidad: “El que quita el pecado del mundo”.....	77
3.3.1 La filiación divina que se nos da en Jesús.....	78
3.3.2 Jesús nos libera del pecado.....	79
3.3.3 El don del Espíritu de Cristo resucitado.....	81
4. Una Soteriología de mediación descendente.....	82
4.1 Concepto de Encarnación redentora.....	82
4.2 Necesidad de la Encarnación redentora.....	83
4.3 Solidaridad de Jesús con el hombre: el Don del Espíritu.....	84
4.4 La Encarnación redentora en la historia.....	87
 <i>CAPÍTULO IV: CONCLUSIONES</i>	91
1. Antropología: La relación entre libertad y pecado	91
2. Cristología: La relación entre el Verbo de Dios y el hombre Jesús.....	93
3. Soteriología: La relación de la muerte con el amor.....	102
 <i>BIBLIOGRAFÍA</i>	105

INTRODUCCIÓN

Al buscar el tema de la tesina, mi interés principal ha sido investigar más profundamente una propuesta de soteriología que pueda ser un acercamiento al cristiano de hoy cuando se pregunta por la salvación, aspecto central de nuestra fe. Considero que cualquier cristiano que quiera ser coherente, conociendo y viviendo en profundidad su fe, no puede evadir la pregunta sobre el porqué y el cómo de la muerte de Jesús. En este porqué y este cómo se juega gran parte de la credibilidad y el sentido de la vida de aquél en quien creemos.

Sin embargo, es un hecho que hoy en día, al cristiano “de a pie” no le interesa en profundidad el tema de la salvación. Muchas veces nos encontramos con personas que viven su fe de modo tradicional y rutinario, sin tener una verdadera relación con Dios, por lo que poco a poco van dejando de practicarla y de buscar un acercamiento real a esa fe. La “salvación” les dice que probablemente haya vida después de la muerte, pero no se preguntan el cómo y porqué poseen esa vida, ni menos se cuestionan qué tiene que decirles la vida concreta e histórica de un hombre llamado Jesús de Nazaret. El mismo Evangelio es leído como una historia de buenas enseñanzas, algunas con más posibilidad de ser imitadas que otras, con un desenlace doloroso y triste, sin terminar nunca de comprender porqué tuvo que ser así.

Otros cristianos prefieren no preguntarse demasiadas cosas para no entrar en las preguntas acerca del sufrimiento, percibiendo que su propia fe no tiene respuestas ni nunca las tendrá. Jesús es la imagen del sufrimiento del inocente, pero no terminan de comprender si esa muerte fue realmente culpa del hombre o hay un Dios que necesitaba esa sangre para perdonar al hombre pecador. De aquí nace una concepción del Padre que termina viéndolo como un Dios distante, necesitado del sacrificio humano que compense la maldad de cada hombre que no sabe obedecer ni mantenerse en el camino marcado por su Creador. ¡Cuánta gente se aparta de la fe y de Dios por una concepción errónea de esa salvación! Lejos de verla como un don, es percibida como una exigencia por parte de un Dios que no puede perdonar sin pedir a cambio el sacrificio más grande.

Es por esto por lo que el tema de la salvación ha significado algo particularmente interesante para mí. Creo que en el diálogo con el cristiano y el no cristiano, la persona de Jesús, su vida, muerte y resurrección, tiene algo que decir. Si el Hijo de Dios ha caminado por esta tierra y nos ha traído la Buena Noticia, terminando su vida del modo como sucedió, es algo que tiene un mensaje profundo para cada hombre que nace y muere en este mundo. Comprender esa vida, ese mensaje y el sentido de esa muerte, es algo que debería ser esencial para cualquier hombre que se tome en serio el llamado a la trascendencia que siente dentro de sí.

En este camino, el teólogo Joseph Moingt ha supuesto un descubrimiento en todos los ámbitos. Lo que comenzó siendo una investigación sobre su propuesta soteriológica, se ha convertido en una profundización en su teología en general. Si en cualquier caso es

difícil comprender la soteriología de un autor sin comprender en dónde pone sus bases, en el caso de Moingt es absolutamente impensable, porque su soteriología nace de una propuesta antropológica y cristológica, y sólo se comprende a la luz de ambas. Por eso su obra no se limita a una cristología que culmina en su soteriología, sino que ha terminado siendo una obra completa de teología, que abarca desde la antropología hasta la escatología. No obstante, sería muy largo condensar su obra completa en una tesina, por lo que he tenido que reducir el estudio a las bases que permiten comprender su soteriología.

Siguiendo esta línea, empezaremos por una breve descripción de su antropología: su concepción del designio eterno de Dios, el pecado del hombre y el mal en el mundo. Continuaremos con una profundización en su cristología, en la cual veremos cómo su propuesta parte de una cristología ascendente para terminar complementándola con una cristología descendente. Después de haber estudiado tanto al ser humano como a Jesús, terminaremos con una exposición de su propuesta de soteriología, coherente tanto con su antropología como con su cristología.

Desde el inicio podemos constatar cómo Moingt tiene una visión pastoral que es la base de todo su estudio. La intención de nuestro teólogo es dar una respuesta orgánica a la identidad de la persona de Jesús, de su historia y de su importancia para nosotros. Al comienzo de su obra, él mismo subraya que busca poner sus fundamentos en la Escritura, en los Evangelios, en lo que se nos ha dado a conocer de Jesús en los años en que pisó esta tierra. No quiere estancarse en una reflexión teórica del Verbo encarnado, de sus dos naturalezas y de lo que los Concilios han dicho de esta realidad, sino que busca partir de la historia, volver a ella para poder comprender, con los pies puestos en esa vida terrena de Jesús, aquello que la Iglesia ha ido concretando durante siglos. Moingt pretende indagar en una cristología más adecuada al mundo actual, salvando el foso que la teología moderna ha abierto entre el Jesús de la historia y la predicación de los apóstoles¹.

Encontramos así que la teología de este autor es una teología dogmática profundamente enraizada en una necesidad pastoral. Ese punto de partida pastoral es la necesidad de dar razón de su fe, ante sí mismo y ante los demás que reclaman una respuesta y una explicación: “Nadie responde bien a una pregunta sin haber experimentado a fondo en sí mismo su agudeza, ni está verdaderamente seguro de aquello de lo que nunca ha dudado; el conocimiento crítico alimenta la duda en la misma medida en que robustece el juicio”². Joseph Moingt no tiene miedo a preguntarse y a enfrentar las preguntas que los cristianos se hacen, y esto salta a la vista desde el inicio hasta el final de su obra. Haya o no temas discutibles en la teología de Moingt, como comentaremos tanto a lo largo de la investigación como en las conclusiones, creo que este punto de partida da a su estudio el valor de marcar un camino que pueda dar respuesta a tantas

¹ MOINGT., *El hombre que venía de Dios, vol I* (Desclée de Brouwer, Bilbao, 1995) 7-8.

² *Ibid.*, 9.

preguntas que muchas veces no son tomadas en serio o a las que se da una explicación que no satisface del todo a quien se atreve a preguntar.

Las obras en las que nos vamos a centrar son dos, que buscan hacer un recorrido circular que va de una cristología ascendente a una cristología descendente, siguiendo el mismo camino en la soteriología. Su primera obra, “El hombre que venía de Dios”³, está dividida en dos partes. La primera es una introducción en la que relata el porqué de su investigación, recorre la historia de la cristología y en sus enunciados, y conceptualiza la tarea pendiente que él descubre en este recorrido. En la segunda parte penetra propiamente en los puntos esenciales de la cristología, siempre desde su punto de partida: la vida histórica de Jesús de Nazareth, deteniéndose particularmente en su propuesta soteriológica.

La segunda obra que estudiaremos es la continuación, como se evidencia en el título, de la primera: “Dios que viene al hombre”⁴. Después de haber desarrollado su cristología fundada en la vida de Jesús, Moingt expone su cristología descendente, que termina en una soteriología de la encarnación redentora. Así termina su propuesta de cristología y soteriología, partiendo de la vida de Jesús y terminado en la preexistencia del Hijo.

En esta exposición no seguiré propiamente el recorrido del autor, sino que he optado por un orden diferente, pero que considero que puede ayudar más para el objetivo de la investigación. Como he comentado más arriba, empezaremos por la antropología, siguiendo por la cristología y terminando con la soteriología. Finalmente desarrollaré un capítulo con ciertas conclusiones acerca del pensamiento de Moingt, tocando algunos puntos particularmente interesantes en su teología.

Me quedo con una frase de Moltmann, a quien Moingt cita en muchos momentos, que expresa la esencialidad de la soteriología en el camino cristiano: “La cruz ni se ama ni se puede amar. Y, sin embargo, sólo el Crucificado es el que realiza aquella libertad que cambia al mundo, porque ya no teme la muerte. El Crucificado fue para su tiempo escándalo y necesidad. También hoy resulta desfasado ponerlo en el centro de la fe cristiana y de la teología. Con todo, únicamente el recuerdo anticuado de él es el que libera a los hombres del poder de los hechos presentes y de las leyes y coacciones de la historia, abriéndolos para un futuro que no vuelve a oscurecerse”⁵.

³ J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu* (Paris, Cerf 1993). Para este trabajo se utilizará la traducción española: ID., *El hombre que venía de Dios, vol I y II* (Trad. Miguel Montes. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1995).

⁴ ID., *Dieu qui vient à l'homme II/I: De l'apparition à la naissance de Dieu, Apparition* (Paris, Cerf 2005). Para este trabajo se utilizará la traducción española: ID., *Dios que viene al hombre II/I. De la aparición al nacimiento de Dios. La Aparición* (Trad. Miguel Montes y Margarita María Leonetti. Sígueme, Salamanca 2010).

⁵ J. MOLTMANN, *El Dios Crucificado* (Ediciones Sígueme, Salamanca 1975), 9.

CAPÍTULO I: LA ANTROPOLOGÍA DE JOSEPH MOINGT

Como he comentado en la introducción, la primera base para exponer y comprender la soteriología de Joseph Moingt, es la concepción del hombre desde la cual parte. Para esto, comenzaremos por comprender el punto de partida de esta antropología, continuando por exponer los temas fundamentales para el autor: qué significa que el hombre haya sido creado a imagen de Dios, en qué consiste el pecado original, qué relación tiene con el mal que se constata en el mundo, y, como consecuencia de todo esto, la necesidad antropológica de salvación, como un tema ineludible e inevitable para quien concibe al hombre desde esta perspectiva.

1. Punto de partida: el plan salvífico de Dios

Para empezar un estudio sobre la antropología de Joseph Moingt es fundamental especificar su punto de partida, que consiste en el proyecto de Dios de adoptar al ser humano. El autor destaca que este es el fundamento y la decisión anteriores incluso al acto creador. No presiden únicamente la creación del propio hombre, sino la creación entera. Con esto, Moingt comprende que el hombre no es sólo el culmen de la creación, sino su razón de ser, como encontramos en la carta de San Pablo a los Efesios: “Desde antes de la creación del mundo, los eligió para ser sus hijos adoptivos por Cristo y para encontrar en él la redención, la remisión de los pecados”⁶, e iluminando esta afirmación desde el Génesis: “Hagamos al hombre a nuestra imagen”⁷. Se entra a la creación desde Cristo porque él constituye el centro y el fundamento de la fe cristiana. Todo el cristianismo se comprende desde Cristo y desde el Padre que nos ha sido manifestado por él. Por Cristo creemos en el Antiguo Testamento y lo que en él se nos revela. La carta a los Efesios nos habla de este proyecto de Dios de adoptar a los hombres en Cristo, y a partir de esta realidad comprendemos la vocación que se nos desvela en el Génesis. Así comprendemos que el interés de la teología por la creación no es por la creación en sí misma y para dar una explicación del universo físico, sino porque la creación como “la fundación del mundo”, es el inicio y origen de la historia de amor entre Dios y el hombre. Partimos de la revelación que recibimos en Cristo para adentrarnos en el origen del hombre.

Moingt subraya que el proyecto eterno que Cristo ha venido a revelarnos no es únicamente del Padre, como si sólo él pensara en adoptar al hombre y mandara a su Verbo a darlo a conocer, sino que es un proyecto de las tres Personas de la Trinidad. Es ella la que quiere venir al hombre: “El Padre engendra a su Verbo dándole la misión de unirse a lo creado y exhalar en él a su Espíritu a fin de reunir a la creación como reino para su Hijo”⁸. Este proyecto es eterno, la Trinidad ha querido venir al hombre y unirse a él desde

⁶ Ef 1,4.

⁷ Gn 1,26

⁸ J. MOINGT, *Dios que viene al hombre II/1*, 177.

siempre. Esto quiere decir que creación y salvación son parte del mismo proyecto, van unidos. No hay creación que no necesite ser salvada.

Habiendo comprendido el punto de partida del autor, hay que destacar algunos aspectos importantes que fundamentan su antropología. La primera premisa consiste en que no hay un proyecto creador por un lado y un proyecto salvador por otro, como si este segundo fuera fruto del pecado del hombre que frustra el plan de Dios. Moingt sigue la teología de Ireneo de Lyon, en la cual encontramos ambos proyectos íntimamente unidos, así como un concepto de “salvación” más amplio que únicamente como redención de los pecados. En esta unidad del proyecto salvífico, Ireneo otorga una gran importancia a la encarnación como el modo por el cual, uniéndose la divinidad con la humanidad, ésta es capaz de recibir la incorrupción y la inmortalidad⁹. Es decir, desde la misma creación, el hombre ha sido creado para recibir la filiación adoptiva por medio del Verbo, que se haría conciudadano del ser humano¹⁰. Desde esta perspectiva, podemos comprender la historia entera del hombre como historia de salvación, por lo que no hay un momento en esta historia que sea salvífico y otro anterior que no lo sea. Toda la historia es lugar de revelación de Dios al hombre, de encuentro entre ambos, aunque esta revelación se dé de diversos modos según el momento. En esta historia también es importante destacar, como también hemos dicho más arriba, que toda la Trinidad es sujeto de la creación y la salvación, las tres Personas participan desde la eternidad hasta el fin de los tiempos en este proyecto¹¹.

Un segundo aspecto propio de la antropología de Moingt es que sitúa el pecado del hombre en su origen creador: “Adán, tan pronto como Dios lo creó a su imagen, cayó en un pecado que va a recaer sobre su descendencia. Ahora bien, es siempre verdadero y efectivo que todo hombre, en cualquier momento del tiempo, nace a imagen de Dios y, sin embargo, en la condición de pecador”¹². “Volvemos a establecer nuestro punto de partida en el proyecto divino de adopción filial de los hombres. En él tomaremos conciencia, simultáneamente, de la imagen de Dios que llevamos y de las resistencias que oponemos espontáneamente a su designio”¹³. Creo que este concepto de pecado en un lugar tan íntimo y originario, casi espontáneo en el hombre, puede hacer difícil comprender que no se trate de un error de la propia naturaleza. Puede parecer que la primera afirmación lleva lógicamente a la segunda, derivando así en atribuir el pecado a Dios, como Creador de un hombre pecador. Puede dar la impresión de que el hombre hubiera sido creado con esta tendencia al pecado y tuviera que luchar por librarse de ella, en lugar de defender lo contrario: nace sin esta tendencia y cae en ella por un mal uso de su libertad, lo cual lleva consigo las consecuencias correspondientes. El concepto de una oposición “espontánea” al designio de Dios parece afirmar la tesis según la cual el pecado

⁹ Cfr. IRENEO DE LYON, *Adversus Haereses*, Libro III, 19; ed.: C. I. GONZÁLEZ (CEM, México 2000).

¹⁰ IRENEO DE LYON, *Demostración de la predicación apostólica*; ed.: E. ROMERO-POSE (Ciudad Nueva, Madrid 2001) 12.

¹¹ Cfr. *Íbid.*, 5

¹² MOINGT, *Dios que viene al hombre II/1*, 178.

¹³ *Íbid.*, 179.

es algo propio del hombre desde su misma creación, algo a lo que tiende la naturaleza, ya que nunca especifica que esta tendencia es a partir de un error o un momento en el que el rechazo al plan de Dios provocó esta consecuencia. Como si la imagen de Dios y el pecado estuvieran unidos en el ser humano desde el inicio de la creación, y la libertad hubiera sido creada con esta tendencia a rechazar el plan eterno de Dios.

Habiendo sentado esas bases fundamentales en su antropología, Moingt aborda el tema de la historicidad de la creación del primer hombre y el primer pecado. Estos mitos expresan una realidad y tienen un sentido, ya que esta tendencia al pecado la encontramos en la historia de cada hombre. Sin embargo, el autor destaca que esto no puede confundirse con la realidad propia de aquellos hechos a los que podemos acceder porque han sucedido en un pasado histórico. El primer pecado del hombre es verdad porque da razón de una realidad que de hecho se vive. No se trata de una idea gnóstica o mitológica que no incida en el aquí y ahora que el hombre vive, sino al contrario, expresa el sentido de nuestro hoy, y por eso el hombre de todo momento histórico puede reconocer en sí mismo una necesidad de ser salvado. No obstante, esta salvación no significa ser arrancados de la tierra de la que hemos sido hechos para darnos un destino distinto, sino que aquí se enmarca el proyecto salvífico de Dios que encontramos en las cartas de Pablo¹⁴, desde antes de nacer hemos sido elegidos para ser hijos adoptivos en el Hijo. No como una violación a nuestra libertad ni como un arrancarnos de nuestro ser natural, sino como una Buena Nueva que se nos ofrece para ser acogida y aceptada como don gratuito: nacer de nuevo acogiendo a aquél que se nos da como Padre en nuestra misma condición humana, porque su propio Hijo se ha hecho hombre por y con nosotros¹⁵.

2. Imagen de Dios en el hombre

Hemos afirmado anteriormente que en este proyecto salvífico participa la Trinidad entera¹⁶. El amor que el Verbo profesa al Padre suscita en él el deseo de reproducir su imagen en otros seres que, a su vez, le reconozcan como Padre y le den gloria; y, en justa reciprocidad, el placer que el Padre encuentra en su Verbo se expresa en el deseo de que el Verbo haga advenir a otros seres a su imagen, que él hará participar de su propia vida. Este deseo común del Padre y del Verbo se expresa en la donación del Espíritu Santo, que se ofrece para ser el vínculo vivificante de todos los seres con el Padre y el Verbo¹⁷.

Moingt subraya que Dios Trinidad no tiene necesidad de un incremento de amor, se basta a sí mismo, pero su modo de existir es el exceso, y de aquí brota toda la creación: “la pura gratuidad de la autodonación de una persona a otra es el origen del exceso que pide difundirse en otros seres”¹⁸. Dentro de ella está esta creatura diferente que es el

¹⁴ Ef 1,3-6; Rm 8,14-17.

¹⁵ Cfr. MOINGT, *Dios que viene al hombre II/1*, 180.

¹⁶ Cfr. IRENEO DE LYON, *Demostración de la predicación apostólica* 4-11.

¹⁷ Cfr. MOINGT, *Dios que viene al hombre II/1*, 264.

¹⁸ *Íbidem*.

hombre, llamada a ser semejante a Dios según el modelo del Verbo. Para Moingt, esto se traduce en existir como existe el Verbo: mirar al Padre, escucharle, desearle, amarle, entrar en relación con Él, hacerle sitio dentro de sí misma, vaciándose justamente de sí mismo para existir sólo en comunión con Él y de lo que Él comunica de sí mismo. Esto sólo puede darse como un acto de libertad de acogida por parte del hombre, suscitado por el acto de libertad de Dios que se inclina a él y le llama.

Nuestro teólogo explica que cuando la Escritura dice: “Hagamos al hombre...”¹⁹ está diciendo: “que advenga un ser capaz de llegar a ser a semejanza de Dios, mediante la participación en su ser que le ofrece Dios”²⁰. Esta llamada no es a la nada, sino del Padre a su Verbo. Desde este instante el Verbo existe como Primogénito de la creación²¹, el Padre abre su propia paternidad a esta nueva creatura y el Espíritu va infundiendo su sople de amor y libertad en él²². Imagen semejante a la que encontramos en Ireneo al describir la creación del hombre por las dos manos del Padre: “El Hijo y el Espíritu Santo, el Verbo y el Espíritu”²³.

Moingt afirma que esta imagen de sí que Dios pone en el hombre se encuentra en eso mismo que constituye lo específico de la humanidad²⁴, a saber: en su capacidad de libertad y amor, como Dios es libertad y amor, soberana gratuidad; en su capacidad de entrar en relación con otro, en libertad y elección afectiva; en la facultad de dirigir la palabra a alguien, reconociendo una similitud entre un yo y un tú; en la aptitud de salir de sí para ir hacia el otro, para dar su vida por amor, escapando de la necesidad que rige al resto de seres del mundo por la gratuidad de sus elecciones; su capacidad de no permanecer como ha sido hecho, sino que su identidad está siempre en devenir y es trabajada por una alteridad (otro) que le atrae más allá de él mismo, una trascendencia que le invita a superar los límites en los que están encerrados el resto de los seres²⁵.

No obstante, el autor resalta que esta capacidad de libertad, amor, gratuidad, palabra, relación, etc., no basta para que el ser humano sea imagen de Dios, sino que falta aún que llegue a ser efectivamente todo eso²⁶. Dios le ha dado la capacidad como proyecto gratuito de amor -como don-, que el hombre tiene que acoger con su propio trabajo libre. Es decir, la creación del ser humano a imagen de Dios no ha sido consumada al principio de esta creación, sino que requiere que cada hombre participe en el acto que le constituye como ser humano, que dé su consentimiento al destino por el que Dios lo hace tal como es. Es así como el hombre está llamado a participar en su propia plenitud. Nuevamente encontramos la antropología de Ireneo detrás de este concepto de “imagen”, aunque en él este concepto corresponde más bien a lo que él llama la “semejanza” con Dios. Para

¹⁹ Gn 1,26

²⁰ MOINGT, *Dios que viene al hombre II/1*, 265.

²¹ Col 1,15.

²² Cfr. MOINGT, *Dios que viene al hombre II/1*, 265.

²³ Cfr. IRENEO DE LYON, *Adversus Haereses*, Libro IV, 7,4; 20,1.

²⁴ Cfr. MOINGT, *Dios que viene al hombre II/1*, 181.

²⁵ Cfr. *Íbid.*, 182.

²⁶ Cfr. *Íbidem*.

Moingt, la misma imagen de Dios está puesta en el hombre, pero cada uno debe permitir que se reproduzca en él. Para Ireneo, la imagen de Dios es dada desde el principio de la creación, siendo la semejanza aquello que el hombre alcanza cuando acoge en sí mismo al Espíritu²⁷. Lo importante es que en ambos se destaca el papel de la libertad del hombre para alcanzar esta vocación a la que ha sido llamado.

Moingt afirma que, para acoger esta vocación a hacerse semejante a su Creador, el hombre necesita ver el modelo al que está llamado, es decir, conocer a Dios para ordenar su libertad y su amor hacia Él. Es por eso por lo que Dios al crear al hombre y llamarlo a ser su imagen, se compromete a revelarse a él. No es un acto en el orden de la causalidad, sino de la relación²⁸. El autor subraya que esto no significa que el hombre tenga la capacidad de ser como Dios, ya que ningún ser mortal puede hacerse semejante al Eterno por sus propias fuerzas. El hombre nunca conseguiría hacerse “imagen” de Dios por medio de la imitación, porque no puede sustraerse a la muerte que tiene como destino toda creatura corruptible. El plan salvífico está justamente en esta promesa de Dios que se compromete a salvar al hombre de la muerte, poniendo para esto la única condición de que éste no se apegue a los bienes corruptibles que lo arrastran a esa muerte. El compromiso por parte de Dios es apoyar al hombre en una vocación que está fuera de sus posibilidades, pero que se le ofrece como don acogido y buscado, que ponga en juego la libertad del donatario.

Moingt continúa explicando que no hay nada en nosotros que pueda parecerse a Dios por naturaleza, y es por eso por lo que la imagen de Dios no es propia de la naturaleza del ser humano. Sería idolátrico creer lo contrario, ya que nos haría dioses por naturaleza y quitaría el carácter de don gratuito al proyecto divino. La imagen de Dios es dada por Él a cada una de sus creaturas y se comunica de inmediato a cada hombre que es engendrado, “porque es un don inalienable y personalizado a la vez”²⁹. Cada individuo la recibe como un don no dado por su ser “creado” – que comparte con el resto de las creaturas de la tierra –, sino por su ser “sujeto”, persona, a imagen de las Personas divinas, en cuanto “espíritu consciente de sí”³⁰. Esta persona es la que está llamada, como imagen de Dios, a realizar su propia naturaleza, su humanidad, más allá de sí misma³¹. Podemos decir que Dios mira a cada ser humano en particular como un sujeto con el que entabla una relación y que está llamado a participar de su imagen, única y universal. El autor destaca que esto significa que ningún hombre concreto representa en sí mismo “la” imagen de Dios como la única y perfecta imagen del Creador, sino que la humanidad entera ha sido creada “a” imagen de Dios, y el hombre concreto es creado a imagen de Dios como participante de esta humanidad universal³².

²⁷ Cfr. IRENEO DE LYON, *Adversus Haereses*, Libro V, 6,1; 16,2.

²⁸ Cfr. Cfr. MOINGT, *Dios que viene al hombre II/1*, 183.

²⁹ *Ibid.*, 219.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Cfr. *Ibidem*.

³² Cfr. *Ibid.*, 220.

Moingt comprende así, que la imagen de Dios en el hombre no es una especie de huella que el Creador ha puesto en alguna parte de su creatura, sino más bien un intercambio de miradas, una relación de mutuo reconocimiento³³. En esa mirada que Dios dirige a cada creatura humana se abre la capacidad de diálogo entre Dios y el hombre, la posibilidad de ser un “tú” con el cual relacionarse. La creación es la implicación de Dios en dar el “ser” donde no había nada, y la creación del hombre es dar el ser a una creatura en la que aparezca su propia imagen en esa carne del mundo. Toda la Trinidad participa en esta preparación, en este dar el ser a lo que no era y hacerlo capaz de recibir la imagen de Dios.

Esto marca la diferencia con el resto de la creación. Moltmann ha desarrollado ampliamente este punto en su doctrina de la creación, explicando que la creación del hombre no es precedida sólo de una palabra que crea, sino de una especial decisión por parte de Dios, una *autoinvitación*, por la cual primero Dios actúa en sí mismo, es decir, “se” decide a obrar en otro, en esta posibilidad única que constituye el ser humano. Hay una deliberación, un pensamiento y una decisión diferente por parte de Dios³⁴. No es una orden propiamente, sino un deseo que se concreta en su implicación directa, en un compromiso, como proyecto que debe ser acogido y llevado a cabo por el hombre. La Biblia nos ha transmitido esta diferencia, cuando Dios utiliza el “Hágase”³⁵ para la creación en general, y el “Hagamos”³⁶ para la creación del hombre. Sin embargo, este desarrollo de la creación del hombre y la imagen de Dios en él no debe llevarnos a pensar que el resto de la creación no interesa a Dios. Creación del universo y creación del hombre no pueden separarse, existen juntos y nacen de la misma tierra, perteneciendo al mismo mundo. El hombre no es una creatura separada del resto del mundo, aparte de todas las demás creaturas por la dignidad de su vocación. En esta perspectiva, Moingt hace referencia a la doctrina ecológica de la creación en Moltmann, que busca volver a la relación entre el hombre y el mundo no desde el sometimiento, sino desde la comunión como concepto integrador. Esta visión aporta novedad a la teología de la creación porque une al hombre y al mundo con lazos de amor, de participación, de comunicación y de relaciones recíprocas que los configuran en una sola vida en el Espíritu³⁷. Lo contrario tendría como consecuencia la separación entre creación y salvación, entre naturaleza del hombre y vocación sobrenatural. Por eso, aunque sigue siendo cierto que el hombre tiene una dignidad mayor, esta le ha sido dada para cuidar de la creación como la misma Biblia lo enseña³⁸.

Para Moingt, la bondad inicial de la creación, que se nos transmite en la Sagrada Escritura a través de esa frase constante “Y vio Dios que era bueno”³⁹, está en que el

³³ Cfr. *Íbid.*, 187.

³⁴ Cfr. J. MOLTMANN, *Dios en la Creación. Doctrina ecológica de la Creación* (Ediciones Sígueme, Salamanca, 1987) 231.

³⁵ Gn 1,3-25.

³⁶ Gn 1,26.

³⁷ Cfr. J. MOLTMANN, *Dios en la Creación*, 16-19.

³⁸ Gn 1, 26-30.

³⁹ Gn 1,4ss

mundo ha sido creado en potencia de hacer que surja en él una creatura capaz de recibir la vocación de llegar a ser semejante a Dios. Es fruto del trabajo conjunto de la Trinidad “sobre” el universo, y del desarrollo de éste según sus propias leyes⁴⁰. Para nuestro autor, el riesgo del fracaso del plan de Dios no sólo viene por parte del hombre, sino también por parte del mundo. En ese trabajo conjunto entre la Trinidad y el mundo, la creación misma podía oponerse al plan de Dios y no permitir la creación del hombre. Es la implicación de crear un mundo con cierta autonomía, con unas leyes propias como marca de la libertad divina. En su indeterminabilidad, es capaz de autodeterminarse e inventarse. Y aquí reside uno de los riesgos del fracaso del proyecto creador⁴¹.

El segundo riesgo fundamental que puede hacer fracasar el plan de Dios es el hecho de que el ser humano es creado como comienzo de un ser que no es, todavía, “como debe ser”. Ha sido creado libre, con la posibilidad de participar en su propia plenitud y realización. Esta misma posibilidad es su riesgo. La imagen de Dios es un don que se le ha dado al hombre para que éste la acoja, para que en su propia humanidad llegue a ser hijo adoptivo de Dios. Esta vocación libre, que el hombre debe asumir, es un aspecto central en la antropología de Moingt. La libertad es la base de la relación entre Dios y su creatura, porque, aunque existe un plan salvífico desde antes de la misma creación del mundo⁴², éste no se llevará a cabo sin la voluntad del ser creado. Esta realidad nos permite afirmar que el hombre ha sido creado “bueno”, como todo lo que sale de Dios, pero lleva consigo el riesgo que puede introducir el mal en el mundo, ya que posee la capacidad de rechazar o resistirse a llegar a ser lo que está llamado a ser como imagen de Dios. Este es el riesgo que Dios acepta cuando crea a un ser libre y en el cual encontramos el fundamento del mal.

Contemplando el proyecto creador de Dios y el riesgo que asume en él, Moingt concluye que la creación no puede ser considerada tanto una obra del “poder” de Dios, sino de su amor. El amor hace vulnerable a la persona que ama, porque su consecuencia es el poder ser afectado por aquél a quien se ama. El hecho de que la creación sea obra del amor de Dios y no sólo de su poder, aunque lo implique, quiere decir que Dios se mantiene cerca de su obra, porque el que ama se mantiene cerca de aquellos a quienes ama, busca servirlos y cuidarlos en todo momento. Este concepto del mundo lleva a nuestro teólogo a una comprensión de la salvación según la cual esta salvación no puede consistir en arrancar al hombre del mundo y de la materia, como si espíritu y materia constituyeran un dualismo irreconciliable. La salvación cristiana implica la carne, invita a la carne a la visión de Dios en la vida eterna, en una promesa de reconciliación final del espíritu y la materia, cuando todas las cosas sean recapituladas en Cristo. Esto implica también la imagen de Dios en el hombre: no está sólo en su espíritu sino en el hombre entero, hecho a semejanza de Dios hasta en su carne sacada de la tierra⁴³. Volvemos a ver aquí la influencia que Ireneo tiene en la antropología de Moingt, ahora en la importancia

⁴⁰ Cfr. MOINGT, *Dios que viene al hombre II/1*, 189.

⁴¹ Cfr. *Ibid.*, 266.

⁴² Ef 1,4.

⁴³ Cfr. MOINGT, *Dios que viene al hombre II/1*, 270.

que da también a la materia del hombre como portadora de la imagen de Dios: “a fin de que pudiera vivir, sopló Dios en su rostro un hálito vital, de manera que tanto en el sopro como en la carne plasmada el hombre fuera semejante a Dios”⁴⁴.

3. Pecado original: rechazo del plan de Dios

Frente a este riesgo que Moingt destaca, por el cual Dios puede ver fracasado su plan salvífico por el rechazo de la creatura libre, profundiza también en las causas de este rechazo, que de hecho ha sucedido, y en las consecuencias que ha traído.

Para entrar en esta experiencia del pecado, el autor no profundiza directamente en la historicidad de la falta originaria, sino que opta por observar el pecado desde el presente⁴⁵. Moingt considera que, aun siendo una realidad que imbuye la vida de todo hombre y de toda la historia, no es posible comprenderla como falta originaria que afecta a todos si no comprendemos qué significa esa falta en nuestra propia vida y nuestra experiencia personal. En este aspecto, puede ser iluminador un pensamiento semejante que encontramos en Rahner: al explicar el pecado original, remite primero a la historia concreta de la humanidad que por más que se esfuerce por verse libre de esta culpa y por cambiar la situación en la que se encuentra, la realidad sigue siendo la del mal en todo hombre. A partir de la constatación de esta universalidad y carácter insuperable de la culpa, Rahner se remonta hasta una culpa del principio que ha determinado la situación de la humanidad completa⁴⁶.

¿Dónde y cómo comprendemos el pecado en nuestro hoy? Moingt constata que la experiencia de todo cristiano es semejante: cada uno recibe el mensaje de Jesús con la invitación de aceptar a su Padre como el suyo, a aceptar su vocación como hijo adoptivo de Dios. Y percibe que este mensaje está de acuerdo con las aspiraciones que experimenta en su propia búsqueda de libertad, amor, verdad, y en su experiencia de la singularidad de su propia persona y de todo hombre. Sin embargo, juntamente con esta realidad, también descubre dentro de sí mismo una incapacidad de responder a esta invitación que le ha sido hecha. Se da cuenta de su tendencia a los bienes materiales por encima de los bienes espirituales, su egoísmo que le hace buscar recibir amor más que darlo, y su tendencia a encerrarse en sí mismo olvidándose de los otros⁴⁷.

Para nuestro teólogo, es aquí donde el hombre tiene su verdadera experiencia de pecado, que es verdadera cuando se da con las siguientes características: Primero, como ofensa a Dios, en su impotencia de devolver a Dios amor por amor⁴⁸, en su incapacidad de preferir a Dios sobre sí mismo y sobre las demás cosas que le han sido dadas por Dios mismo. Segundo, como experiencia de haber sido perdonado, ya que el cristiano, en

⁴⁴ IRENEO DE LYON, *Demostración de la predicación apostólica*, 11.

⁴⁵ Cfr. MOINGT, *Dios que viene al hombre II/1*, 190.

⁴⁶ Cfr. K. RAHNER, *Curso Fundamental sobre la Fe*, (Herder, Barcelona ²1998) 140-141.

⁴⁷ Cfr. MOINGT, *Dios que viene al hombre II/1*, 190.

⁴⁸ *Ibid.*, 91.

medio de su incapacidad de elegir a Dios, se da cuenta de que sigue buscando responder al Padre y seguir a Cristo, y que esta búsqueda es gracia del mismo Padre que le ha perdonado, que sigue avivando la llama del amor a la que el cristiano está llamado. Así el cristiano constata que, junto con la llamada del Padre a convertirse en su hijo del Reino que le ha preparado, experimenta una llamada del pasado, del mundo de la carne que le retiene en el gusto por lo sensible y no le deja liberarse totalmente de ello.

Me parecen importantes estas características que Moingt destaca en la experiencia de pecado que el hombre tiene, ya que se distingue de un concepto propiamente de “mal”. El pecado brota de una relación con Dios, brota de la conciencia de dañar esta relación. De nuevo encontramos aquí un concepto que Rahner desarrolla cuando habla de la experiencia de la culpa en el hombre en un mundo que lucha por destruirla como algo impuesto y falso tabú⁴⁹. El mundo de hoy no teme a Dios ni considera que debe ser justificado, por lo que la redención, la salvación y el perdón también pierden su sentido y su lugar en la conciencia del hombre. Hay incluso una tendencia contraria, que culpa a Dios del mal del mundo y pone al hombre como víctima, también en los males que son directamente causados por la libertad del hombre⁵⁰. Por eso es fundamental comprender primero el plan salvífico de Dios, su amor incondicional al hombre, para poder entrar en el concepto propiamente de pecado, porque “la culpa tiene su última raíz en que acontece ante un Dios amoroso que se comunica a sí mismo; y sólo donde el hombre sabe esto y admite esa verdad como la suya, puede también entender la culpa en su profundidad”⁵¹.

Moingt rechaza una visión del pecado que lo reduce simplemente a la atracción que el hombre experimenta hacia lo sensible. Esta concepción antigua respecto al pecado responde a una visión dualista del hombre, que brota de una tendencia influenciada por la filosofía platónica según la cual la materia, y por lo tanto el cuerpo, eran considerados como contrarios al espíritu. La antropología de Moingt, al contrario, defiende la reconciliación entre materia y espíritu⁵² y respeta una visión de la creación llamada a ser recapitulada en Cristo⁵³. Por consiguiente, el pecado no está en lo sensible ni en el placer que experimentamos en ello, como si esto fuera la causa del mal, sino en el hecho de que el hombre se mantenga encerrado en la materia y se complazca en ello, dejándose llevar por el miedo a la libertad y al amor, permaneciendo encerrado en sí mismo, consintiendo que esta experiencia permanezca y se desarrolle en él cada vez con mayor profundidad, llegando a constituirse como su opción preferencial⁵⁴. Esto lleva a la frustración del plan de Dios para su creatura libre y la ata a su destino mortal y corruptible, como el destino propio de todo lo creado.

⁴⁹ K. RAHNER, *Curso Fundamental sobre la Fe*, 118.

⁵⁰ Cfr. *Íbid.*, 118-120.

⁵¹ *Íbid.*, 121.

⁵² Cfr. MOINGT, *Dios que viene al hombre II/1*, 270.

⁵³ Col 1,15.20.

⁵⁴ Cfr. MOINGT, *Dios que viene al hombre II/1*, 192.

A partir de esta realidad que todo cristiano constata en sí mismo, Moingt comprende el concepto de “pecado original” como ese pecado que el hombre encuentra en el origen de su ser, una desviación en lo más profundo que viene del propio pasado, de más allá de uno mismo, que es la opción de permanecer atado al mundo, de ser-para-el-mundo, en lugar de ser-para-otro y optar por el amor⁵⁵.

Después de haber comprendido la realidad universal del pecado en el hombre, Moingt se detiene propiamente en la historicidad del pecado como una falta que asciende hasta los orígenes de la humanidad. El autor pone varios reparos a este tema, que ha sido muy desarrollado a lo largo de la historia de la Iglesia como un momento concreto en el tiempo en que tuvo lugar esta desobediencia que ha marcado a la humanidad desde su origen, basándose en las cartas de San Pablo que desarrollan la relación entre Adán y Cristo. En Rm 5,12-21, Pablo afirma la relación entre ambos: Adán como el culpable de la entrada del pecado al mundo y origen de la propagación de la muerte en todo hombre, y Cristo como el que justifica a toda la humanidad. También escribe a los Corintios: “Si por un hombre vino la muerte, por un hombre vino la resurrección”⁵⁶.

Moingt expone que, a partir de estas cartas de Pablo y siguiendo principalmente la interpretación que de ellas hace San Agustín, se ha considerado el pecado de Adán como el causante de la entrada de la muerte en el mundo y de la transmisión de este pecado original a todo hombre que nace. Ya en el s.V, el Concilio de Cartago⁵⁷ declaró ambas enseñanzas, y en el s.XVI, el Concilio de Trento las volvió a definir, profundizando más aún en la doctrina del pecado original. Sin embargo, como expone Ruiz de la Peña, hay diversas objeciones a esta presentación del pecado original: objeción moral (cómo se asume la responsabilidad de algo que no se ha hecho), objeción física (cómo puede propagarse el deterioro de la naturaleza humana por vía de generación), objeción biológica (monogenismo), y objeción epistemológica (cómo podemos conocer que esto sucedió en un pasado histórico remoto).⁵⁸

Esta doctrina ha sido atacada desde el s.XIX por las diversas ciencias, tanto naturales como por aquellas que se dedican al estudio de los mitos, de la historia de las religiones, etc. Paul Ricoeur incluso la ha puesto en tela de juicio a partir del estudio de la Biblia en la religión judía, afirmando que Adán no es una figura importante en el Antiguo Testamento, los mismos profetas lo ignoran, y es un hecho que Abraham o Moisés cobran más importancia que el primer hombre, hasta el punto en que se podría suponer que tal vez Adán es únicamente el primer ejemplo del mal. Al mismo tiempo, pasa lo mismo en Jesús, que no hace referencia jamás a este relato ni al origen del mal, sino que acepta el hecho de que el mal existe en el mundo y que por eso es necesario el arrepentimiento. Fue

⁵⁵ Cfr. *Íbid.*, 193.

⁵⁶ 1 Cor 15,21.

⁵⁷ Cfr. H. DENZINGER – P. HÜNERMANN, *El Magisterio de la Iglesia* (Herder, Barcelona 1999) (en adelante DH) 222-224.

⁵⁸ Cfr. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *El Don de Dios* (Sal Terrae, Santander 1991), 44.

sólo a partir de San Pablo que se le dio una importancia superior a Adán en contraste con la figura de Cristo, e incluso se le personalizó siguiendo el modelo de Cristo.⁵⁹

Sin embargo, la teología católica en algunos casos sigue defendiendo el pecado de Adán como algo que pasó históricamente, en un momento concreto en la vida del primer hombre. Según esto, podemos definir doctrina católica del pecado original en dos afirmaciones⁶⁰: Primero, el estado pecaminoso de la humanidad necesita la redención de Cristo, es decir, todo hombre es pecador y necesita que Jesucristo lo libere de su pecado. Segundo, esta condición pecadora está ligada al pecado del primer hombre, Adán.

Moingt considera que la primera afirmación -la universalidad del pecado y, por lo tanto, de la necesidad redención-, es defendida como el marco propio de la fe en la doctrina del pecado original, que va siempre de la mano de la doctrina de la salvación. Es decir, Adán y Eva pueden considerarse el símbolo de la humanidad en general y este mito quiere expresar que el pecado ha sido introducido al mundo por el hombre mismo, en el curso de la historia de la humanidad. La segunda afirmación, en cambio, es más difícil de defender, ya que vincula el pecado original a una falta que el primer hombre cometió en un momento específico de la historia. Esto es lo que Moingt critica como “historicizante”, ya que mantiene la existencia historia concreta de Adán y Eva como los primeros hombres en los que cayeron en el pecado, propiamente el llamado “pecado original”, a partir de los cuales toda la humanidad quedó sometida a él⁶¹.

No obstante, esta postura criticada por Moingt es la que ha mantenido la Iglesia durante siglos, defendiendo el monogenismo como la doctrina adecuada a partir de la cual puede comprenderse el pecado original. Es el caso de la Encíclica *Humani Generis* del Papa Pío XII, quien considera el poligenismo como una doctrina difícil de conciliar con el pecado original tal como ha sido transmitido⁶². Aun así, son muchos los teólogos que no están de acuerdo con esto. El mismo Ricoeur explica el mito adámico desde sus tres características: primero, que atribuye el origen del mal a un antepasado de la humanidad actual, es decir, un hombre como nosotros, sin convertirlo en un hombre superior con dones que nosotros no tenemos. Segundo, es un intento por dar al mal un origen distinto del bien creado, alejando su origen de Dios y poniéndolo en la libertad del hombre. Tercero, Adán no es el único protagonista ni el centro en este relato, sino que otros personajes tienen también una gran importancia (como es el caso de la serpiente y de Eva).⁶³ Por otra parte, Ruiz de la Peña se detiene particularmente en la indicación del Papa Pío XII, poniendo en contexto las palabras escritas con respecto al poligenismo: “porque en modo alguno se ve cómo puede conciliarse esta sentencia con lo que las fuentes...proponen sobre el pecado original”⁶⁴. Destaca que esta no es una frase

⁵⁹ Cfr. PAUL RICOEUR, *Finitud y Culpabilidad*, (Ed. Trotta, Madrid, 2004) 380-383.

⁶⁰ Cfr. MOINGT, *Dios que viene al hombre II/1*, 195.

⁶¹ Cfr. *Íbid.*, 197-198.

⁶² DH 3897.

⁶³ Cfr. PAUL RICOEUR, *Finitud y Culpabilidad*, 377-379.

⁶⁴ DS 3897.

categoría y por lo tanto no debe tomarse como tal. “Si «se viera cómo» compatibilizar la teología del pecado original con el poligenismo, la prohibición contenida en el texto habría dejado de estar en vigor”⁶⁵.

Por lo tanto, Moingt enmarca el pecado dentro de una realidad histórica en cuanto que ha sucedido, pero no considera que esto implique la doctrina de la historicidad de la vida concreta de Adán y Eva, aceptando que ante esta teoría el dogma queda propiamente deconstruido en cuanto tal, porque se rompe la relación histórica entre Adán y Cristo, y parece desconectarse así de las fuentes bíblicas. Con todo, hace una apelación a la evolución que se ha dado de las mentalidades y de los conocimientos, defendiendo que el dogma no debe mantenerse prisionero de una cultura o de una lectura objetivista y fundamentalista, sino que debe llevar a cabo contantemente las revisiones necesarias y legítimas⁶⁶.

Ruiz de la Peña, quien ha investigado largamente acerca del pecado original, especifica que ante estos relatos la pregunta correcta no es tanto acerca de su existencia histórica real, sino el mensaje que se nos quiere transmitir a través de él. En el caso del paraíso, por ejemplo, más que preguntarse sobre su existencia concreta, habría que preguntarse qué significa, lo cual en este caso sería la expresión plástica del designio de Dios para con el hombre⁶⁷. Frente al alcance teológico del relato de la caída, Ruiz de la Peña lo resume en dos tendencias: como relato meramente simbólico o como relato de carácter etiológico. El primero hace referencia a que el autor de Gn 3, no quiere ahondar en el origen del mal, sino en su realidad como “culpa”, de la falta que el hombre, todo hombre, comete desde los orígenes de la humanidad. Todos estamos presentes en Adán como unidad, pero no como causalidad. La segunda tendencia, como relato etiológico, sostiene que Gn 3 no sólo describe una situación que vivimos todos, sino que quiere explicar el origen del mal en el mundo y en el hombre. Ha habido un comienzo en el que la libertad ha sido puesta a prueba, y su caída ha determinado a toda la humanidad⁶⁸.

La opinión de Moingt frente al mito de Adán y Eva es que, tal como está escrito, parece querer presentar a la humanidad creada desde el principio con una libertad frágil, haciendo casi evidente la posibilidad de una ruptura frente a la ley que Dios les ha puesto: “La caída queda así desmitificada e historicizada: no hay corte en la historia de la humanidad entre un comienzo paradisiaco, que la teología debía teorizar como un estado de justicia original, de santidad y de intimidad con Dios, y la continuación, concebida como el reinado del pecado y la muerte, sino que existe, en el origen y desde siempre, la condición dramática de una libertad frágil que intenta construirse apartándose de Dios”⁶⁹. El pecado original, entonces, tendría su esencia en esta libertad finita, esa parte de

⁶⁵ JUAN L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios* (Sal Terrae, Santander 1988) 266.

⁶⁶ Cfr. MOINGT, *Dios que viene al hombre II/1*, 198.

⁶⁷ Cfr. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *El Don de Dios* (Sal Terrae, Santander 1991) 62-63.

⁶⁸ Cfr. *Ibid.* 68-76.

⁶⁹ MOINGT, *Dios que viene al hombre II/1*, 199-200.

nosotros mismos que nos hace encerrarnos en nosotros mismos, y que se expresa en ese querer llegar a ser como dioses, al margen del designio de Dios.

Es el riesgo que se comenta anteriormente: la capacidad que el hombre tiene de rechazar el don que Dios le hace de ser creado a su imagen, con una vocación a la adopción filial, que implica la revelación y autocomunicación de Dios mismo a su creatura como ayuda para que pueda alcanzar su designio divino. El hombre opta por una decisión libre de rechazo a la autocomunicación de Dios, se niega a recibirse de Él y a recibirle. Es decir, rechaza el designio de salvación⁷⁰. Niega su “ semejanza a otro”, rechaza aquello que está llamado a ser.

Después de haber analizado el pecado original desde la realidad del hombre en la actualidad, y desde lo que nos ha transmitido la Sagrada Escritura, Moingt busca considera que, para comprender la profundidad de este mal, la teología necesita también la ayuda de la filosofía⁷¹. Se pregunta si es posible encontrar una raíz semejante en el ámbito de lo filosófico, el ámbito propio de la razón, que pueda aportar algo a este concepto. Para esto examina a tres autores que sostienen que este mal que está arraigado en el hombre desde su origen.

El primer filósofo que estudia es Kant. En su escrito llamado *Comienzo verosímil de la historia humana*⁷², este autor analiza los capítulos 2 y 3 del Génesis, y va desarrollando cómo se fue dando el progreso del hombre. Cómo sería este hombre al inicio, cómo fue pasando del instinto a la razón y los niveles de desarrollo de esta facultad intelectual. El último paso en este desarrollo “consistió en concebir que constituía, en sentido propio, el fin de la Naturaleza, de manera que nada de lo que vive en la tierra podrá hacerle competencia”⁷³. Para Kant, este momento constituye la salida del Paraíso terrenal, y corresponde al paso del animal a la humanidad. Este hecho significa, a nivel especie, un progreso. No obstante, a nivel moral no lo es, ya que empieza la experiencia del mal y de los vicios, y el hombre se convierte en un fin en sí mismo. Así, este filósofo ve que la historia de la naturaleza comienza con un bien, como obra de Dios, pero la historia de la libertad con un mal, porque es obra del hombre⁷⁴. Compagina la naturaleza buena del hombre con esta inclinación radical al mal, aceptando también una capacidad de resistir a esta inclinación y seguir el bien⁷⁵.

El segundo filósofo es Hegel. Para él, el mal se manifiesta en la oposición entre la conciencia que actúa y la conciencia que juzga, porque ambas caen en la hipocresía⁷⁶. La conciencia que actúa porque queda encerrada en su singularidad, siendo que pretende apuntar a lo universal. La conciencia que juzga, porque se atiene a la interioridad de su

⁷⁰ Cfr. *Íbid.*, 201.

⁷¹ Cfr. *Íbidem*.

⁷² I. KANT, *Filosofía de la Historia. Qué es la Ilustración* (Terramar Ediciones, La Plata, 2004), 81-97.

⁷³ *Íbid.*, 86.

⁷⁴ Cfr. *Íbid.*, 81-89.

⁷⁵ I. KANT, *La religión dentro de los límites de la mera razón* (Alianza Editorial, Madrid, 1981) 54-61.

⁷⁶ G.W.F. HEGEL, *Fenomenología del Espíritu* (Fondo de Cultura Económica, México, 1966) 387-388.

juicio sobre lo que se debe hacer, sin pasar ella misma a la acción. La salida del mal se da cuando ambos “yo” (ambas conciencias), reconocen su hipocresía y confiesan sus faltas mutuamente. Por lo tanto, el pecado es una escisión del espíritu, una separación de las conciencias⁷⁷. Es un mal radical, aunque Hegel no utilice este concepto. El mal se encuentra en el origen de la humanidad como un dato primitivo y “misterioso”, y utiliza los relatos bíblicos para explicarlo. Para él, el pecado está en el conocimiento, en la escisión de las conciencias, porque no hay bien ni mal si no hay conciencia. El hombre debe salir de su ser natural para llegar a ser libre, porque el hombre es espíritu, no simple ser de la naturaleza. El mal está en que el yo se opone a su propio destino espiritual y al bien universal de las otras conciencias. Es la conciencia de ser para sí por oposición a otra cosa y por oposición al objeto que es universal. Esta escisión hace que yo sea para mí, porque el mal es individualizarse, separarse de lo universal.

Puede afirmarse que ambos pensadores están de acuerdo con la Biblia en reconocer un mal originario (no en la naturaleza, sino en la libertad), pero no asignan un comienzo temporal ni una transgresión de la Ley divina. Kant lo explica desde una inversión de las máximas de acción que hace prevalecer el bien particular sobre el bien universal. Hegel mediante la escisión de la conciencia que separa al individuo del universal⁷⁸.

Finalmente, el tercer filósofo es Jean Nabert⁷⁹. Busca superar a Kant, en cuanto que éste deja el mal en el querer subjetivo, mientras que Nabert defiende una causalidad más profunda, inherente a la libertad racional. No basta con quedarse en la falta, que es transgredir una ley, sino que hay que llegar al pecado, el cual es una ruptura operada en el yo por el yo, es la complacencia que el yo tiene en sí mismo, el yo traiciona su mismo ser. La fuente de este mal no está en una opción originaria, sino en una escisión originaria de las conciencias (eco del pensamiento de Hegel). El yo se complace consigo mismo, excluyendo toda comunicación con los otros seres.

Como conclusión a esta explicación de la filosofía que profundiza en la raíz del mal en el hombre, acercándose al concepto de un mal original que la teología llama pecado original, Moingt afirma que debemos renunciar a toda explicación historicizante o extrínseca, y sondear el despertar de toda conciencia humana, único lugar donde puede alojarse un mal originario y universal⁸⁰. Sostiene que la creación es buena y, por lo tanto, la naturaleza del hombre también lo es, por lo que no es posible criminalizarla ni transformar la libertad en sierva del mal. Además, considera que es necesario evitar hablar de un mal “radical” o “absoluto”, ya que la revelación habla de inmediato de una reconciliación divina desde el momento mismo del pecado. Aquí es donde la teología se separa de la filosofía, porque mientras ésta habla sólo de un mal “moral”, la primera no puede comprender el mal sin hacer referencia a la relación con Dios y con los demás.

⁷⁷ Cfr. *Ibid.*, 390-392.

⁷⁸ Cfr. MOINGT, *Dios que viene al hombre II/1*, 210.

⁷⁹ Cfr. *Ibid.*, 211.

⁸⁰ Cfr. *Ibid.*, 214.

La filosofía constata que en las buenas acciones hay cierto egoísmo, pero también que en las malas no deja de haber una libertad capaz de ir hacia el bien. Es aquí donde la teología puede arrojar luz. La fuente del pecado es justamente la imagen de Dios infundida en la creación del hombre. No significa que el pecado esté en esta imagen, sino que está relacionado directamente con ella, se da “en ella”. Sin embargo, esta imagen de Dios, como don dado al hombre, conserva también el poder de curar aquello que se ha desviado de su fin⁸¹. Como he explicado más arriba, la imagen de Dios se da al hombre como un don que debe ser acogido libremente y llevado a su plenitud. En este camino del hombre, Dios se compromete con él para ayudarlo a llegar a su destino. Sin embargo, esto implica que el hombre puede dejarse llevar por su impotencia y mantenerse atado a los bienes terrenales en lugar de ir hacia los bienes que Dios le tiene preparado en su Reino.

Este don dado al hombre significa también que hay un mandamiento por parte de Dios, y que el hombre puede no seguirlo. Como se ha explicado anteriormente, el hombre creado no es aún “lo que debe ser”, sino que es como los demás seres creados, pero con una vocación a ir más allá de sí mismo, llegar a la semejanza del Creador. El hombre ha recibido la imagen de la Trinidad y debe dejarla vislumbrar en él⁸². ¿Cómo se da esto? Porque en Dios, la Trinidad es unidad y la unidad es Trinidad. Es un Dios que vive una existencia pluripersonal, irreductible tanto a la unicidad como a la multiplicidad⁸³. Cada persona divina desiste de su individualidad en beneficio de otra para volver a encontrarla en una semejanza común. Esta relación de amor que se da en el seno de la Trinidad es la que el hombre está llamado a vivir para ser imagen, para que a través de él se deje ver la unidad que hay en Dios mismo. Por eso, la falta originaria está en el rechazo y la ruptura, el desvelamiento y la perversión de este “como nosotros”, que es, a la vez, la imagen del Dios Trinidad inscrito en el ser del hombre y la ley primordial que le intima la “orden” de su destino⁸⁴.

¿Qué sucede en el hombre para que se dé esta ruptura, esa escisión de las conciencias, como afirma Narbert, y que constituye ese pecado original en el que estamos profundizando? El hombre se realiza como individuo espiritual y como sujeto por el acto de conciencia. Este acto se constituye por la relación de oposición con otro sujeto, lo cual implica que se encierra en sí mismo y se divide de la conciencia universal, de la naturaleza humana. Sin embargo, este acto no puede ser un mal moral, sino una necesidad ontológica de la naturaleza, porque la conciencia no puede formarse de otro modo. Así, el pecado no reside en este dinamismo propiamente, sino en la complacencia que experimenta el “yo” hasta el punto de querer permanecer en él. Este es el acto libre e imputable. El “yo” que se adelanta a un “tú”, se convierte en un “nosotros”, pero no trinitario, sino que elimina el yo particular. El “yo” domina el tú, quiere poseer al otro, decidir en lugar de él. El “nosotros” humano es, entonces, opuesto al “nosotros” divino, que conjuga a la

⁸¹ Cfr. *Íbid.*, 215.

⁸² Cfr. *Íbid.*, 216.

⁸³ *Íbid.*, 166.

⁸⁴ Cfr. *Íbidem*.

perfección la unidad y la trinidad. Es la desobediencia a la ley divina inscrita en la conciencia, la de ser uno con los otros como sucede en la Trinidad⁸⁵.

Esta división no se produce sólo de un lado, sino de ambos. Ambos “yo” quieren poseer al otro y dominarlo. Así comienzan las relaciones de oposición y exclusión que impiden la unidad a la que Dios ha llamado al hombre. El “nosotros” se sigue ampliando, se convierte en una familia, un clan, una población... pero no camina hacia la unidad, sino al dominio sobre los demás y a la exclusión de los que son diferentes a este nosotros⁸⁶. La separación, la escisión en lo más profundo del ser humano se sigue produciendo, impidiendo que la imagen de la Trinidad sea reflejada en él, alejándose de la vocación a la unidad a la que el hombre estaba llamado desde su origen.

Concluimos así que la imagen de Dios en el hombre no está concluida, no ha llegado a su plenitud, porque el hombre, pecador desde su origen, no ha acogido el don inmerecido que se le ha otorgado desde el principio. No obstante, esta imagen de Dios en el hombre hace referencia a la imagen “creada”, y no puede confundirse con la Imagen eterna y perfecta que es el Verbo. La imagen creada a la que está llamado el hombre es ese “deber ser” que está siempre ante él para llevarlo a vivir según el “nosotros” trinitario. Así, aunque la imagen de Dios está manchada en el hombre -puesto que no es como estaba llamada a ser-, la imagen de Dios no deja de brillar en Cristo, Primogénito de la creación, con su resplandor originario. Por eso la mirada del Padre no se aparta de esta historia de pecado, mientras el Verbo la va llevando pacientemente a la redención, inspirando a cada hombre a que salga a su encuentro y participe de la liberación futura⁸⁷.

4. El mal en el mundo

Finalmente, quiero terminar este breve desarrollo de la antropología propuesta por Moingt, deteniéndome en el problema del mal en el mundo. Hemos comentado que, al crear, Dios asume dos riesgos. El primero es el riesgo de que la creación, con cierta autonomía, se oponga a la creación del hombre como ser libre, impidiendo su venida a la existencia. El segundo es justamente la creación de este ser libre, que tiene la capacidad de llevar a cabo el plan de Dios para él o rechazarlo. Rechazarlo implica hacer entrar el pecado en el mundo, como hemos desarrollado anteriormente.

Nuestro autor explica que, una vez creado el hombre a imagen de Dios, su pecado fractura esta imagen por medio de ese acto de tomar conciencia de nosotros mismos y de formar nuestro propio yo, nuestro para-nosotros mismos, separándonos de los otros y oponiéndonos a ellos, rompiendo la unidad de la conciencia humana, el en-sí en el que todos los hombres están y deben reconocerse como semejantes para llegar a ser

⁸⁵ *Íbid.*, 222.

⁸⁶ *Cfr. Íbid.*, 224.

⁸⁷ *Cfr. Íbid.*, 226.

semejantes a Dios. Para él, el pecado está en la complacencia que el yo experimenta en su aislamiento, en ese erigirse como norma de todo y querer extender su supremacía sobre los demás. La consecuencia de esta actitud es buscar un “nosotros” excluyente, tanto étnicos, como culturales, religiosos, políticos... en el cual ese nosotros se encierra y se vuelve hostil a los demás, desgarrando así a la humanidad. Este pecado es el que impide el proyecto fundamental de Dios, de que el hombre viva en comunión fraterna, a semejanza de las relaciones trinitarias⁸⁸.

Moingt continúa desarrollando su pensamiento, exponiendo que es por medio del mundo y de sus percepciones del mundo, como los hombres comprenden que son parte de ese mundo visible, pero al mismo tiempo son diferentes al resto de los seres. Constatan que entre ellos son idénticos y distintos al mismo tiempo, universales e individuales, y perciben esa llamada de Dios a ser semejantes a Él por la libertad y el amor. En este mundo “humano”, es donde se despliega la fuerza del Mal. Por lo tanto, no procede de la creación, que es buena, sino del hombre mismo. Sin embargo, esto influye también en el mundo natural, lo invade y lo penetra. Cuando el hombre se hace consciente de su pertenencia a la naturaleza y al mismo tiempo de la llamada de Dios a la trascendencia, tiene dos caminos: seguir la llamada de Dios a hacerse semejante a Él y unirse a los demás hombres, o complacerse en las cosas del mundo y hacerse esclavo de ellas, acapararlas para su uso exclusivo y encerrarse en sí mismo.

Moingt afirma que es el hombre quien concede a este mal su propio poder. Es él quien se deja arrastrar y dominar, y deja que su voluntad sea subyugada y sucumba ante la tentación del pecado, y su origen está en el hombre mismo, no fuera de él, como si existiera una fuerza en la creación contra la que él no es capaz de luchar. Este mal que brota de la creatura libre extiende sus raíces en el mundo natural donde los hombres toman sus percepciones y entrelazan sus experiencias, y su dominio es tanto más fuerte por el hecho de que el mal ataca a la raíz misma de la libertad y del vínculo humano⁸⁹. No obstante, esto no es obstáculo para que cada individuo tenga la de rechazarlo, no consentir, y seguir el llamado que siente en su consciencia a llegar a ser “lo que debe ser”, teniendo la luz y el apoyo del Espíritu Santo.

Dada esta explicación, Moingt concluye que no puede culparse a Dios de ser el responsable del mal del mundo o de no hacer nada por evitarlo. Evitarlo sería intervenir en la libertad humana, yendo contra el mismo proyecto creador. Esto no quiere decir que Dios no apoye al hombre en su lucha contra el mal, sino que le da su auxilio y su gracia. La Trinidad está presente en el mundo, siempre activa y ofreciendo su oferta de vida, de libertad y de amor. Los hombres que perciben esta acción de Dios como llamada al bien apoyan también la acción de Dios que está llamado a su creación a seguir su proyecto de amor y a llegar a su plenitud. Al igual que la libertad del hombre orientada al mal va haciendo crecer la fuerza del Mal en el mundo, la libertad del hombre que se orienta al

⁸⁸ Cfr. *Íbid.* 279.

⁸⁹ Cfr. *Íbid.*, 280.

bien, va creando un vínculo con Dios, una fuerza del Bien que va rechazando y venciendo al mal, ya que es una fuerza mucho más poderosa y apoyada por el Creador⁹⁰.

Otra causa que se ha dado al origen del mal en el mundo es la creatura angélica llamada “Demonio”. Moingt prefiere dejar la realidad demoníaca y angélica en el plano de las creencias, sin elevarla al de la fe. Opta por una postura que las respeta, pero no las alienta, cumpliendo una función crítica de preservar la fe de supersticiones y mitologías que pueden penetrar cualquier tradición religiosa⁹¹. Percibe que en diversos momentos el demonio ha sido puesto casi a la altura del poder de Cristo, como si la libertad no tuviera poder frente a él, y asimismo los ángeles buenos se suelen ver como auxilios en el camino de la salvación. Sin embargo, no se puede aceptar ningún intermediario, sea bueno o malo, que añada poder a Cristo o se lo quite. Para Moingt, incluso a los ángeles buenos, sólo se les puede tolerar un poder auxiliar en momentos concretos.

Haciendo referencia al papel del demonio en el relato de la caída de Adán y Eva, Ruiz de la Peña explica las diferentes teorías acerca de la “serpiente” que dialoga con Eva y que la impulsa a caer. Hay teólogos que ven la relación de la serpiente con los cultos cananeos de la fertilidad, ya que solía asumir un papel simbólico en ellos, siendo imagen para Israel de la gran tentación de la idolatría. Otros ven en la serpiente una proyección de la tendencia al pecado, propia de la estructura del hombre. Frente a ambas opciones, Ruiz de la Peña destaca dos cosas que hay que tomar en cuenta: primero, que la identificación de la serpiente con el demonio es algo posterior y ajeno al texto; y segundo, lo importante no es lo que la serpiente es en sí misma, sino lo que dice. Es decir, este relato no busca defender la existencia del demonio como creatura personal y causante del pecado de Adán y Eva, sino hacer referencia a una primera tentación del hombre en su afirmarse autónomamente al margen de Dios o, más bien, en lugar de Dios⁹².

Moingt comenta que, aunque la tradición cristiana nunca ha reconocido en el demonio el Principio autónomo del mal -como si fuera un principio opuesto a Dios, que caería en un dualismo del mundo-, sí le ha cargado con una responsabilidad suprema en el mal moral. Con esto se ha buscado quitar a Dios la responsabilidad que a veces se le da, de ser el creador del bien, pero también del mal, ya que lo ha permitido. Sin embargo, el autor considera que con la existencia del demonio no se logra suprimir la culpa que se imputa a Dios, ya que la conclusión sería que no ha hecho nada por quitar al demonio el poder que tiene sobre el hombre. Al final, se le termina convirtiendo en una Potestad rival de Dios y sustraída de la victoria de Cristo, lo cual quita aún más la fe en el Dios verdadero⁹³.

Continuando su exposición, Moingt se detiene en una de las consecuencias que algunos teólogos han ligado a la realidad del pecado: la muerte. Para él, aunque es un

⁹⁰ Cfr. *Ibid.*, 282.

⁹¹ Cfr. *Ibid.*, 277.

⁹² RUIZ DE LA PEÑA, *El Don de Dios*, 63-64.

⁹³ Cfr. MOINGT, *Dios que viene al hombre II/1*, 278.

hecho que puede descartarse con facilidad por la finitud y contingencia de la creación: “todo lo que nace debe morir”, es también una realidad difícil de comprender desde la bondad de un Dios Creador que permite que su creación termine en una aniquilación universal. Las diversas culturas religiosas han visto en la muerte prematura un castigo de Dios, pero han aceptado la muerte como algo normal y propio de la vida. Sin embargo, esto no les ha impedido creer en la inmortalidad del alma o imputar la muerte física al pecado del primer hombre, ambas afirmaciones acogidas por el cristianismo⁹⁴.

A pesar de esta concepción, la revelación enseña que Dios ha creado al hombre para vivir según su vida divina y, por lo tanto, eterna. Con esta visión no puede considerarse la muerte como algo negativo ni como castigo, sino como un inicio de una vida plena y feliz. Por eso es necesario distinguir entre la muerte física y la muerte espiritual. El Génesis habla de la muerte como castigo que incurriría sobre el hombre si éste desobedecía el mandamiento de Dios, de aquí que algunos teólogos consideren la muerte física como consecuencia del pecado original. Sin embargo, Ruiz de la Peña afirma que en la Biblia el concepto de “vida” y de “muerte” es más teológico que biológico: “Vivir es más que el simple existir, es disfrutar de una existencia plenificada por la comunión con Yahvé”⁹⁵. Asegurar que de este texto podemos deducir que en un mundo sin pecado no existirían el dolor físico ni la muerte biológica, sería malentender la intención del autor del relato⁹⁶. Lo que sí podemos afirmar es que la muerte espiritual es fruto del pecado, y que significa la pérdida de la comunión que Dios ha ofrecido al hombre desde su origen.

Por último, Moingt afronta un tema ineludible para toda antropología: el sufrimiento. Divide el sufrimiento en dos perspectivas. Por una parte, está el sufrimiento que un hombre sufre como consecuencia de sus propias acciones o elecciones, y que va unido a la libertad personal. Sin embargo, el sufrimiento más oscuro, misterioso y difícil de explicar, es el sufrimiento del inocente. En el desarrollo de este tema, Moingt sigue a Hans Jonas, filósofo judío, que reflexiona en este tema a partir de la realidad de Auschwitz⁹⁷. Jonas comienza con una premisa: Dios es bueno y omnipotente. Frente a esta realidad de Dios, la conclusión es que el mismo Dios, al crear, ha renunciado a uno de sus atributos: a la omnipotencia.

Como explicamos anteriormente, en el momento en que Dios crea algo distinto de él, con sus propias leyes, y más aún a un ser libre, Dios renuncia a su invulnerabilidad. Su designio perfecto de amor, que consiste en sacar a la creatura corruptible de su pequeñez y adoptarla como hija, se detiene ante la libertad de esta creatura: “El surgimiento del ser humano significa la aparición de saber y libertad y con este don de peligroso doble filo, la inocencia del mero autocumplimiento vital del sujeto cede su lugar

⁹⁴ Cfr. *Íbidem*.

⁹⁵ Cfr. RUIZ DE LA PEÑA, *El Don de Dios*, 59-60; 76-77.

⁹⁶ *Íbid.* 67.

⁹⁷ H. JONAS, “El Concepto de Dios después de Auschwitz” en: ID., *Pensar sobre Dios y otros ensayos* (Herder, Barcelona 1998), 211-229.

al deber de la responsabilidad bajo la disyunción del bien y del mal. En adelante, la causa divina, que sólo ahora se manifiesta, estará confiada a la oportunidad y al peligro de esta dimensión del cumplimiento; y su desenlace oscila en la balanza”⁹⁸.

Jonas opta por un Dios que elige su bondad y renuncia a su omnipotencia, convirtiéndose así en un Dios sufriente⁹⁹. Con esta expresión, no se refiere al concepto de Dios encarnado que sufre en su vida mortal y termina con el sufrimiento de la cruz, con la finalidad del redimir al ser humano, sino que Dios sufre desde el inicio de la creación. Jonas se remite a la Biblia, a las quejas de Dios frente a un pueblo que le desprecia y que desconfía de Él, a los gritos de los profetas que hablan en nombre del Dios que no ha sido amado por sus creaturas. Por lo tanto, es un Dios que puede ser afectado, que renuncia, volvemos a decir, a su invulnerabilidad. Dios se preocupa por su creación, por cada una de sus creaturas, por el sufrimiento generado en el mundo. Es decir, es un Dios que ha renunciado a su propio poder para dar paso a la libertad de sus creaturas, cargando con las consecuencias de esta decisión.

Termino con un texto de Jonas que me parece muy esclarecedor para concluir este tema: “(En Auschwitz) Dios permaneció en silencio. Y por eso digo: No intervino porque no quiso, sino porque no pudo. Por razones inspiradas determinadamente en experiencias contemporáneas, propongo la idea de un Dios, que durante un tiempo –el tiempo del proceso universal en progreso– renunció a todo su poder de inmiscuirse en el curso de las cosas del mundo; que no contestó al choque del acontecer terrenal contra su propio ser con “la mano fuerte y el brazo extendido”, como recitamos los judíos cada año conmemorando el éxodo de Egipto, sino con la intensidad de su muda solicitud a favor de su meta incumplida”¹⁰⁰.

5. Necesidad antropológica de la salvación

Con este análisis de la antropología de Moingt, podemos concluir que la salvación no es únicamente una consecuencia del pecado del hombre, lo cual haría depender el plan de Dios de este pecado, sino un proyecto querido desde siempre por el Creador, que quiere una creatura libre con la cual pueda entablar una relación de amor. Sesboüé, en su obra “Jesucristo, el único Mediador”, habla de la salvación justamente en estos términos. No se trata de intentar penetrar un misterio que no es posible conocer, sobre que habría sido del hombre sin el pecado o sin la redención. Sino más bien comprender que la salvación es una realidad que supera al pecado del hombre, que tiene relación con la contingencia y finitud de toda creatura, y por eso siempre existe la necesidad radical de ser salvado¹⁰¹.

Es ese desequilibrio que vemos en el hombre, que procede de su ser creatura finita y limitada, creada al mismo tiempo a imagen de Dios. Esto marca en él una vocación que le supera a sí mismo, que le hace ser infinitamente distante de Dios, al mismo tiempo que

⁹⁸ *Ibid.*, 218.

⁹⁹ Cfr. *Ibid.* 219.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 226.

¹⁰¹ B. SESBOÜÉ, *Jesucristo el único Mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación, Tomo I* (Secretariado Trinitario, Salamanca 1990) 33-34.

íntimamente cercano a él. Esta paradoja constituye al ser humano como tal, y le marca el fin para el que está hecho, sin olvidar nunca de dónde viene. El hombre depende de Dios como creatura, pero también depende de Dios para alcanzar el fin que se le ha ofrecido y prometido, si él quiere. La libertad es lo que permite esta aceptación, la libertad de estar dispuesto a ser lo que está llamado a ser, de entrar en intimidad con aquél que le ha creado, de renunciar a sí mismo en esta vida para ganarse en la vida eterna, fiándose del Dios que le presenta el camino a seguir. “Independientemente incluso de todo pecado; porque el hombre no puede realizarse como hombre más que en Dios, porque la cima de su humanización no puede ser más que una divinización, por eso el hombre no puede «salvarse» por sí mismo. Es éste un dato fundamental que parece quizás alienante al hombre que se ha hecho pecador y que a veces «se horroriza de ser una criatura», pero se trata en el fondo de la otra cara de su grandeza. Porque Dios es misterio y el hombre está ontológicamente vinculado al misterio de Dios, hay también misterio en el hombre”¹⁰².

¹⁰² *Íbid.*, 35.

CAPÍTULO II: LA CRISTOLOGÍA DE JOSEPH MOINGT

Habiendo explicado y profundizado en la antropología de Moingt, pondremos ahora la segunda pieza importante que necesitamos comprender antes de entrar en su soteriología: su Cristología. Para esto comenzaremos con una pequeña introducción sobre cómo Dios se ha revelado en el mundo, para introducirnos luego propiamente en la cristología de Moingt, desde las dos perspectivas que él propone: primero desde una cristología ascendente – porque el acercamiento que Moingt hace a la persona de Jesús es primero desde su vida terrena –, y posteriormente desde una cristología descendente, de la cual no es posible prescindir si se quiere estudiar una cristología completa.

1. Dios se revela

Como hemos visto en el capítulo anterior, Moingt considera que creación y salvación constituyen una misma historia de revelación. Es decir, “el acto creador es creación actual y continua, presencia, acercamiento, proximidad de Dios respecto del mundo («estaba en el mundo»), y en no menor medida actividad de salvación que arranca a la humanidad del hundimiento en la materia, de la aniquilación de la muerte, del mal originario de la división de las conciencias”¹⁰³. A partir de aquí comprendemos el proyecto originario de Dios: introducir a las creaturas en su intimidad y liberarlas así del destino de toda creatura corruptible. Sin embargo, esta vocación dada como don, debe ser acogida por parte del hombre, y es así como el acto creador se convierte en un diálogo entre dos libertades entre quien se da y quien recibe.

1.1 Revelación universal

Uno de los textos más significativos para Moingt es lo que conocemos como el prólogo de la Carta a los Efesios, en el que se muestra el proyecto salvífico universal de Dios. Ahí se afirma que Dios se ha querido revelar al hombre dándole a conocer su voluntad salvífica¹⁰⁴. Desde esta misma perspectiva nuestro autor relee todo el Antiguo Testamento, en el que Dios va relacionándose con los hombres y dándose a conocer a ellos¹⁰⁵. Asimismo, realiza una lectura de los Padres de la Iglesia en esta perspectiva, encontrando esta certeza de que Dios siempre ha tenido un verdadero interés por revelarse a los hombres de toda raza y cultura. Uno de los autores claves en la teología de Moingt es Tertuliano, a quien dedicó un colosal estudio sobre su teología trinitaria. De él es esa frase que se ha convertido ya en un tópico sobre el alma *naturalmente cristiana* que sabe llamar a Dios con este nombre¹⁰⁶. Junto al teólogo africano podemos citar a Ireneo de

¹⁰³ MOINGT, *Dios que viene al hombre II/1*, 292-293.

¹⁰⁴ Ef 1, 8-10.

¹⁰⁵ Ex 3,14.

¹⁰⁶ TERTULIANO, *El Apologético* 17,4; ed. y trad.: J. A. MARÁN (Ciudad Nueva, Madrid, 1997) 84.

Lyon, cuando habla de cómo Dios se va *acostumbrando* a la relación con el hombre¹⁰⁷, incluso usando la expresión “subir y bajar” para referirse a la cercanía de esta relación desde el principio¹⁰⁸. Pero esta comprensión universal de la oferta salvífica de Dios no se reduce a la tradición de los Padres anteriores a Nicea, sino que podemos encontrarla también en autores como Atanasio de Alejandría que afirma que antes de la encarnación el Verbo estaba en la tierra, “pues ninguna parte de la creación estaba vacía de él”¹⁰⁹. Por último, nuestro autor da un salto a la teología del Concilio y a la Constitución Dogmática sobre la Divina revelación donde se afirma que Dios ha querido revelarse a los hombres desde el principio porque la misma creación es un testimonio perenne de sí mismo¹¹⁰. En la misma línea de esta Constitución del Vaticano II, el jesuita francés subraya la identidad entre la persona mediadora de la revelación y la revelación misma. El mismo Jesús no nos revela únicamente enseñanzas, sino que él “es” el revelador de Dios, y por eso la fe no es sólo creer en su palabra sino adherirnos a su persona. Jesús anticipa la visión de Dios, su mensaje no son únicamente instrucciones para la salvación¹¹¹.

Dios, que ha creado y conservado todas las cosas por medio de su Verbo, se ha manifestado a los hombres desde el principio. Es por eso por lo que podemos considerar toda la historia humana como historia de salvación, ya que la humanidad nunca se ha visto privada de la revelación de Dios, no ha habido un momento en el que Dios no haya querido relacionarse con el hombre, o no se haya, de hecho, relacionado. En la creación Dios se revela como Creador, pero es sólo a partir de la creación del hombre, cuando crea un “tú” y entra en relación con él, cuando Dios se revela en persona, revela su naturaleza y se revela presente por amor, por un acto de autodonación al hombre. Dios se revela al hombre y espera la afirmación por parte de este hombre¹¹². Para Moingt es fundamental esta relación por la cual el Creador confía a este hombre su existencia propia, dejándole la tarea de afirmarla¹¹³, y así la creación es revelación en cuanto diálogo entre Dios y el hombre.

Nuestro autor hace un recorrido por la historia del hombre profundizando en el hecho de que Dios se haya revelado al él desde el inicio de su creación, pues esto quiere decir que también las religiones paganas han recibido, de algún modo, esta autocomunicación por parte de Dios y no han estado exentas de esta revelación. Los hombres de la antigüedad percibían que en la naturaleza había algo de divino y de ahí que divinizaran las fuerzas cósmicas como un poder que trasciende al mundo, pero que sale de él y está en él. Moingt destaca que esta es la manera por la que Dios se iba introduciendo en las religiones poco a poco, buscando este acercamiento al hombre con el que había querido

¹⁰⁷ Cfr. IRENEO DE LYON, *Adversus Haereses*, Libro III, 17,1; Libro IV, 14,2.

¹⁰⁸ MIYAKO NAMIKAWA, *Paciencia para madurar. Acostumbrar para la comunión en San Ireneo de Lyon* (Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2014) 76.

¹⁰⁹ ATANASIO DE ALEJANDRÍA, *La Encarnación del Verbo* II. 8; ed.: F. GUERRERO MARTÍNEZ (Ciudad Nueva, Madrid, 2019) 53.

¹¹⁰ Cfr. CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constitución dogmática Dei Verbum sobre la Divina Revelación* (18-11-1965) (en adelante DV), 3.

¹¹¹ Cfr. MOINGT, *Dios que viene al hombre II/1*, 296.

¹¹² Cfr. *Ibid.*, 299.

¹¹³ *Ibid.*, 300.

entablar una relación “desde antes de la fundación del mundo”¹¹⁴. Sin embargo, el autor constata que el paganismo no logra llegar hasta la verdad de Dios como Aquél que es esencialmente Amor, ya que cuando se les da a conocer un Dios omnipotente con poder sobre todos los demás supuestos “dioses” y sobre el mundo entero, esta misma omnipotencia no puede conocer la vulnerabilidad, el sufrir por otro, el perdón de las ofensas, el olvido de sí, la gratuidad del don. Todo esto, que implica un Amor infinito, es la realidad que el paganismo no conoce de Dios¹¹⁵.

Para Moingt es importante el hecho de que la revelación del Verbo no es una irrupción repentina, aun cuando exista esta realidad íntima de Dios como Amor que las religiones paganas no han conocido, ya que Dios siempre se ha estado revelando al hombre¹¹⁶. La revelación que llamamos propiamente “judeocristiana” es parte de toda la historia de la humanidad y no puede ser considerada como un momento aparte o independiente totalmente de ella, sin un vínculo con la historia y con la razón. Rahner afirma que para el cristianismo actual no significa ningún problema el hecho de que la historia de la salvación coexista con la historia entera de la humanidad. Esto no quiere decir que sean idénticas, ya que, aunque materialmente se identifiquen, formalmente no. La historia de la humanidad es propiamente la historia de la salvación en cuanto al tiempo, porque no hay momento de la historia universal en el que Dios no se revele. Pero la historia de la salvación es la autocomunicación de Dios al hombre y requiere una interpretación, es decir, una aceptación o rechazo por parte del ser humano a la oferta de salvación que se le presenta¹¹⁷.

1.2 La lógica de la Revelación

Moingt comienza acudiendo al prólogo del Evangelio de Juan, en el cual encuentra especificadas las etapas de la Revelación de Dios al hombre. Juan sostiene que el Verbo de Dios “*estaba* (en imperfecto) en el mundo”¹¹⁸, como una descripción de una presencia estable en la creación y en la humanidad. Más adelante cambia y afirma que el Verbo “*vino* (aoristo) a los suyos”¹¹⁹, expresando así un acto concreto, con inicio y fin. Nuestro teólogo subraya que con esta diferencia en las formas verbales, Juan quiere expresar que el Verbo está presente constantemente en la creación desde su origen, pero en un momento concreto de la historia esta presencia cambió para acercarse a los suyos, quienes no le recibieron¹²⁰. Para el autor, este cambio de forma verbal expresa también un cambio en la revelación, como un paso de la revelación en el mundo (universal), a la historia de los “suyos” (particular). Por lo tanto, el Dios que se revela universalmente a todos en la creación, da la impresión de que en algún momento comienza a revelarse sólo a algunos. Esta nueva revelación que comienza en ese momento concreto es una revelación distinta,

¹¹⁴ Ef 1,4.

¹¹⁵ Cfr. MOINGT, *Dios que viene al hombre II/1*, 310.

¹¹⁶ Cfr. *Ibidem*.

¹¹⁷ RAHNER, *Curso Fundamental sobre la Fe*, 177-178.

¹¹⁸ Jn 1,1.

¹¹⁹ Jn 1,11.

¹²⁰ Jn 1,11.

es otro modo, y es propiamente lo que se ha recogido en las Escrituras como la historia del pueblo judío. Nuestro teólogo se pregunta cómo se puede interpretar este cambio de modo: ¿acaso Dios cambia? ¿Cuáles son las razones de este cambio? ¿Puede ser que la lógica de revelación a través de la creación, de las Escrituras y de la encarnación sea en realidad distinta?¹²¹

Moingt resalta el hecho de que Dios eterno es inmutable y no se arrepiente de sus actos, y que, por lo tanto, aunque su autocomunicación al hombre sea por etapas, su orden interno no varía: creación, revelación y encarnación siguen la misma lógica. En primer lugar, el autor profundiza en la lógica de la revelación a Israel, que es lo que se nos narra en el Antiguo Testamento, y la define como una forma de revelarse que no brilla a los ojos del mundo, que se produce en medio de una oscuridad desconcertante, que aleja a los hombres de las vanas apariencias y los pone en busca de la verdad del Dios que quiere relacionarse con ellos. Es el camino que encontramos en el pueblo de Israel: Dios se esconde detrás de una nube¹²² y en la brisa suave¹²³, y aunque el pueblo entra en la tierra prometida, el antes y el después de su historia es un conjunto de dificultades que no le llevan a ser un pueblo grandioso, sino a mantenerse pequeño y frágil. En segundo lugar, constata que la lógica de la encarnación es la consumación de esta revelación de Dios al pueblo judío, revelándose en la humildad y la oscuridad de la carne de uno de sus descendientes que acaba en la cruz, escándalo para los judíos y necesidad para los gentiles¹²⁴.

Se podría creer entonces que la lógica de la creación, la primera de las tres en cuanto al tiempo, es distinta de las dos que hemos mencionado y que se dan posterior a esta. En la creación, Dios parece manifestarse en toda su grandeza a través de sus obras. Sin embargo, Moingt va más a fondo y comprueba que en realidad esta diferencia no lo es realmente, ya que Dios no expresa su “ser” por medio de la creación y los fenómenos naturales, sino que acepta transparentarse tras el velo de las cosas porque no hay otro camino para acercarse a los hombres. Dios se rebaja a permanecer en lo oculto para darles a conocer, no a Sí mismo, sino que está lo más cerca posible de ellos¹²⁵. Es decir, Dios se oculta incluso en la revelación que viene de la creación, para que los hombres busquen al “Dios desconocido”¹²⁶. En las tres etapas el autor constata lo mismo: la forma en que Dios se comunica al hombre no es de imposición, no se presenta como el Dios conquistador y poderoso que subyuga al hombre y lo somete demostrándole su fuerza. Dios se acerca poco a poco, y con respeto se va manifestando humildemente esperando ser acogido por ese ser libre que ha querido crear y que ha elegido como destinatario de su don. Dios busca dar a conocer al hombre que él está presente, que lo acompaña y que quiere entablar una relación de amor.

¹²¹ Cfr. MOINGT, *Dios que viene al hombre II/1*, 313.

¹²² Ex 19,9.

¹²³ 1Re 19,12.

¹²⁴ 1Cor 1,23.

¹²⁵ Cfr. MOINGT, *Dios que viene al hombre II/1*, 314.

¹²⁶ Hch 17,23.

2. La elección del Pueblo de Israel

2.1 Don y acogida

Para Moingt, cuando el hombre empieza a aceptar a este Dios que se le revela en la oscuridad como el “único”, Dios mismo da un paso decisivo en su revelación a la humanidad: cuando esta comienza a despojarse de su percepción de la divinidad en la diversidad de dioses, cuando renuncia a poseerle y utilizarle por medio de signos sensibles, cuando acepta la paradoja entre el abismo de distancia y la absoluta cercanía entre Dios y él, sólo aquí es cuando Dios se le entrega en una nueva relación personal. Para nuestro autor es crucial el hecho de que este desvelamiento de Dios que encontramos de modo particular en la historia de Israel que nos relata la Biblia no se dio sólo con este pueblo. También algunos filósofos de Grecia llegaron a afirmar la unicidad de Dios y algunos de sus atributos. Sin embargo, fue Israel el que aceptó constituirse como el pueblo de un solo Dios, renunciando a los otros dioses a los que antes se había confiado. Así se comprende la dinámica de la “elección” por parte de Dios, elección recíproca y no discriminatoria: Dios se da y el pueblo acoge. Esto no quiere decir que Dios renunció a revelarse al resto de las naciones, sino que siguió acercándose a ellas de diversos modos, pero ofreció su alianza a aquél que le aceptaba como único y estaba dispuesto a vivir según su ley¹²⁷.

El Padre elige al pueblo judío para que de él nazca su Hijo encarnado. Moingt continúa explicando que el Verbo, presente en toda la creación desde el principio, acepta este abajamiento (*kénosis*) uniéndose al destino de este pueblo, sometándose aún más al tiempo y al espacio. El Espíritu Santo se derrama sobre este pueblo para que tenga conciencia de ser elegido y de recibir al Mesías que Dios va a mandar. Así, la revelación por la Escritura continúa la revelación por la creación, sin que haya una ruptura entre ambas¹²⁸. Por lo tanto, este paso de Dios de acercamiento a este pueblo, considerado una elección, es al mismo tiempo una respuesta a aquel pueblo que ha renunciado a la idolatría de querer poseer a Dios por medio de signos sensibles de la creación. Esto no quiere decir que el pueblo no caiga nuevamente en la tentación de la idolatría, como constatamos en toda su historia, pero estará siempre sellado por esta relación particular con Dios.

2.2 Historicidad y verdad de la Revelación

Continuando con su exposición, nuestro teólogo hace un inciso para pasar a explicar la Biblia como el medio por el que se nos da a conocer esta historia entre Dios e Israel, y cómo durante mucho tiempo fue considerada un libro cuya inerrancia se aplicaba incluso a lo histórico. Relata cómo a partir del avance de la investigación científica del s. XIX esta enseñanza ha sido muy criticada, ya que se han demostrado diversas contradicciones en los libros de la Biblia: diversidad de redactores, diversidad de reescrituras, diversidad

¹²⁷ Cfr. MOINGT, *Dios que viene al hombre II/1*, 315.

¹²⁸ Cfr. *Íbid.*, 317.

de datos científicos e históricos, semejanza con obras paganas, etc¹²⁹. El Concilio Vaticano II, en su Constitución Dogmática sobre la Revelación ha explicado más a fondo la doctrina sobre la Sagrada Escritura. Es decir, cómo los libros han sido inspirados directamente por Dios como autor primero, aunque él se ha valido de los escritores sagrados para que, poniendo a su servicio todas sus facultades y talentos, transmitieran todo y sólo lo que Dios quería. No obstante, aunque el Concilio sostiene que todo lo que afirman los autores sagrados lo afirma el Espíritu Santo, también se definen algunos principios que se deben seguir en la interpretación de estos escritos, ya que no es posible leerlos todos del mismo modo ni con igual perspectiva¹³⁰.

¿Cómo podemos mantener esta revelación de Dios en la Biblia como su Palabra inspirada y asumir al mismo tiempo los errores propios que encontramos en ella? El camino que marca Moingt es la comprensión de la Escritura realmente como Palabra viva de Dios. Esto quiere decir que no es algo inerte, sino una influencia real, viva y dinámica del Verbo sobre el hombre a quien quiere entregarse. Es una relación de sujeto a sujeto, entre Dios y cada hombre, cuyo fruto es la conversión de este hombre a Dios, acogiendo la comunicación divina, y entregándose, a su vez, al Dios que se le comunica¹³¹. Siguiendo esta perspectiva, Claude Geffré hace tres afirmaciones esenciales con respecto a la interpretación de la revelación: primero, actualmente existe una conciencia mucho más viva de que la Palabra de Dios no puede identificarse absolutamente con la letra de la Escritura ni con la letra de los enunciados dogmáticos, porque estos no pueden agotarla ni encadenarla, ya que son testimonios parciales del evangelio. Segundo, la revelación no es una comunicación desde lo alto de un saber que se ha fijado de una vez por todas, sino que designa la acción de Dios en la historia y la interpretación creyente o interpretativa que el pueblo de Dios hace de ella. Y tercero, la revelación sólo alcanza su plenitud, sentido y actualidad en la fe del creyente que la acoge, que necesariamente está marcado por las condiciones históricas de su época¹³².

Moingt también subraya la realidad de que el cristiano acoge en la fe la revelación a Israel que se encuentra en el Antiguo Testamento porque lo recibe directamente de Jesús. Como afirmamos al comienzo de la explicación de la antropología de nuestro autor, creemos en el Antiguo Testamento por Jesús: él apela a estas Escrituras y por eso el cristiano también cree en ellas como revelación. Sin embargo, el autor no considera la historia de Israel como revelada tal cual ha sido vivida e interpretada por este pueblo, sino como prehistoria de Jesús, su proexistencia como Cristo. Para él, sólo de este modo el cristiano se adhiere a esta revelación, no en su particularidad e historicidad, sino porque en Jesucristo se ha convertido en revelación universal. Esta afirmación también la encontramos en Rahner, cuando sostiene que en Jesucristo “se da un criterio para distinguir en la historia concreta de la religión entre lo que es una tergiversación humana

¹²⁹ Cfr. *Íbidem*.

¹³⁰ Cfr. DV 11-12.

¹³¹ Cfr. MOINGT, *Dios que viene al hombre II/1*, 330.

¹³² C. GEFFRÉ, *El Cristianismo ante el riesgo de la interpretación. Ensayos de hermenéutica teológica* (Cristiandad, Madrid 1984) 27-28.

de la experiencia trascendental de Dios y lo que constituye su interpretación legítima”¹³³. Es decir, sólo a la luz de Cristo podemos comprender la historia de la salvación, nuestro acercamiento al Antiguo Testamento es desde él y no desde un plano meramente histórico que no nos permitiría llegar a la esencia de lo que se nos transmite ni distinguir lo que es verdadera autocomunicación de Dios de lo que es una mera interpretación humana¹³⁴.

Así, para Moingt es evidente que la relación del cristianismo con el judaísmo no es la misma que con las demás religiones, ya que el judaísmo es, de algún modo, el pasado del cristianismo: Jesús está vinculado históricamente con él. El Verbo se ha unido históricamente a este pueblo, porque se ha encarnado como miembro suyo. Sin embargo, el cristiano no cree en el Dios de Abraham, Moisés o David, sino en el Dios de Jesús, en el Dios del Verbo que se ha encarnado¹³⁵.

3. Propuesta Cristológica: dos perspectivas

Hemos afirmado que el Verbo ha estado desde siempre en el mundo porque Dios nunca ha privado a la creación de su autocomunicación. No obstante, hay un momento en la historia en que esa presencia adquiere una singularidad: se sumerge en el tiempo y en la historia del hombre, se nos entrega en la vida concreta de Jesús. Para Moingt, este hecho debe ser considerado como su comienzo temporal mas no como un comienzo absoluto, porque no deja de ser la continuación de la revelación del Verbo que ha estado desde el principio presente en el mundo, pasando por su unión con Israel hasta sumergirse en la temporalidad¹³⁶, momento en el cual la revelación del designio salvífico de Dios para el hombre llega a su culmen.

A partir de aquí, nuestro teólogo se remonta al inicio de la fe cristiana, al centro del anuncio de los apóstoles, es decir, a la muerte y resurrección de Jesucristo. Su mensaje se basa en la *historia* que han vivido con él, los *hechos* que han presenciado. Sin embargo, Moingt continúa su desarrollo constatando que, poco tiempo después, cuando los primeros Padres de la Iglesia se enfrentan a la cultura judía y griega, este centro parece desplazarse y pasar a segundo plano, siendo reemplazado por la especificidad de su nacimiento y vinculándolo a su filiación divina, dando particular importancia a los oráculos proféticos y a los relatos del nacimiento virginal de Jesús¹³⁷. Es así como la encarnación se convierte en un concepto fundamental para defender la divinidad de Cristo, y el mensaje pasa a tomar su fuerza desde esta realidad. Moingt define la teología tradicional sobre la encarnación con una frase de San Agustín que Rahner recoge en su *Curso Fundamental sobre la Fe*: “Dios ha creado la humanidad de Jesús asumiéndola, y

¹³³ RAHNER, *Curso Fundamental sobre la Fe*, 193.

¹³⁴ Cfr. *Íbid.*, 194.

¹³⁵ Cfr. MOINGT, *Dios que viene al hombre II/1*, 332-334.

¹³⁶ Cfr. *Íbid.*, 336.

¹³⁷ Cfr. ID., *El hombre que venía de Dios I*, 63.

la ha asumido creándola”¹³⁸, y parte de aquí para distanciarse de esta visión, considerando que no toma en cuenta verdaderamente la humanidad de Jesús, sino que se centra en poner al Verbo encarnado como el sujeto de esta historia, sin lograr la armonía entre divinidad y humanidad¹³⁹. En las conclusiones comentaremos algo más con respecto a este cuestionamiento de nuestro autor.

No obstante, con esto no es posible afirmar que Moingt no considere adecuada una cristología desde arriba o que pretenda dejar fuera el concepto de la encarnación, sino que propone pensarla de un modo distinto, ampliándolo más allá de un momento concreto al inicio de su vida como hombre, y sin reducirlo a un concepto abstracto que nada tendría que ver con el resto de la vida de Jesús como hombre¹⁴⁰. Aunque para él lo fundamental es volver a la historia desarrollando una teología narrativa que parta de la vida de Jesús como nos la relatan los evangelios, no quiere dejar fuera el misterio de la encarnación del Verbo, de su “hacerse hombre” como elemento fundamental de la fe. A partir de esta visión desarrollará su cristología en dos perspectivas: la primera, desde una cristología ascendente, desarrollada en su libro *El hombre que venía de Dios*, en el que comienza su estudio sobre Jesús por el primer anuncio de los discípulos sobre la resurrección de Cristo para encontrar ahí la verdad de su persona y su misión. La segunda, desde una cristología descendente, la expone en su libro *Dios que viene al hombre*, en la que ahonda en la encarnación del Verbo como “encarnación redentora”. Como se puede constatar, los títulos de sus dos obras centrales son muy sugerentes, ya que expresan en sí mismos la relación y unidad que tienen, adelantando la propuesta que busca desarrollar.

Moingt enfoca su cristología ascendente desde una teología narrativa que ha sido desarrollada por diversos teólogos en el último siglo, para la cual es necesario que la cristología parta del Jesús de la historia para no quedarse en un discurso abstracto y ajeno a la realidad. Es decir, busca volver a unir teología e historia, volver a beber de los evangelios y de los orígenes apostólicos. Considera que el método histórico-crítico es importante para acercarse a la historia mientras el teólogo no se deje envolver y encerrar por un historicismo que deja fuera la fe. Nuestra fe tiene un fundamento histórico, ha sucedido, y la teología no puede dejar de lado ese aspecto para centrarse únicamente en los conceptos dogmáticos y en los enunciados de la fe que hablan del Hijo eterno de Dios, porque existe el riesgo de no hablar el mismo lenguaje de los cristianos que leen el Evangelio como la historia de Jesús de Nazareth¹⁴¹. La Comisión Teológica Internacional comienza su *Cuestiones selectas de Cristología* abordando justamente la importancia que Jesús “hombre” tiene para el cristiano de hoy, animando a dar cauce a estas preguntas por medio de respuestas que no se queden en lo general, siempre desde un punto de partida que une al Jesús de la historia con el Cristo de la fe, es decir, sin disociar la investigación

¹³⁸ RAHNER, *Curso Fundamental sobre la Fe*, 264.

¹³⁹ Cfr. MOINGT, *Dios que viene al hombre II/1*, 341.

¹⁴⁰ *Ibid.* 337.

¹⁴¹ Cfr. ID., *El hombre que venía de Dios I*, 176-178.

histórica del dogma cristológico¹⁴². Anima así a la teología dogmática a volver al Jesús terrenal, poniendo en evidencia la riqueza de su humanidad como no siempre han sabido hacerlo las cristologías del pasado¹⁴³.

Nuestro autor destaca a Rahner como uno de los teólogos principales en el desarrollo de este punto. En *Problemas actuales de Cristología*, Rahner aborda el tema acerca de la trascendencia que toda fórmula tiene respecto de sí misma, afirmando que toda formulación exacta que la Iglesia hace de una verdad revelada por Dios es, al mismo tiempo, un término y un comienzo. Es decir, la fórmula es el final de una reflexión que ha alcanzado precisión y claridad, gracias a lo cual puede enseñarse de forma segura; pero es también un comienzo porque no la agota, ya que el conocimiento humano nunca puede abarcar el conocimiento de Dios y sólo es auténtico si reconoce su incomprendibilidad¹⁴⁴. Con esta reflexión, Rahner abre la posibilidad de un proceso de revisión en la teología dogmática, que nunca agota la teología bíblica¹⁴⁵, haciendo referencia particularmente a la fórmula de Calcedonia. Esta fórmula dice lo siguiente: “Se ha de reconocer a un solo y mismo Cristo Señor, Hijo unigénito en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación”. “Quedan a salvo las propiedades de cada una de las naturalezas y confluyen en una sola persona y en una sola hipóstasis (...) uno solo y el mismo Hijo unigénito, Dios Verbo Señor Jesucristo”.¹⁴⁶ Rahner reconoce que esta fórmula expresa el misterio de Jesús, pero no deja de ser sólo una fórmula, y por eso también debe ser considerada también como término y comienzo, no para abandonarla sino para poder comprenderla y profundizarla cada vez más, reconociendo que no es absoluta y suficiente¹⁴⁷. La teología dogmática no puede pretender agotar la teología bíblica, por lo que tampoco el dogma cristológico puede ser la condensación exhaustiva de la doctrina bíblica, sino que siempre queda espacio para seguir profundizando en la Sagrada Escritura como su fuente¹⁴⁸.

Para Moingt es fundamental esta perspectiva de no cerrarse en las fórmulas conciliares, sino considerarlas como un comienzo y no sólo como un final. Reflexiona sobre el dogma, la Persona divina y sus dos naturalezas, volviendo a lo que nos narra el Evangelio, la vida humana de Jesús, intentando dar a la naturaleza humana su verdadero peso, respetando en su totalidad la humanidad de Cristo. Siguiendo a Rahner, quiere aportar a la cristología descendente la perspectiva de una cristología ascendente que toma más en consideración la humanidad de Jesús: “para una justificación de la fe cristiana, el punto de partida fundamental y decisivo está dado en un encuentro con el Jesús histórico de Nazareth, o sea, en una cristología ascendente”¹⁴⁹. Por lo tanto, no se trata de elegir

¹⁴² Cfr. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, “Cuestiones selectas de Cristología (1979) I. 1.2”, en: ID., *Documentos. 1969-1996* (BAC, Madrid 1998) 219-242, aquí 221.

¹⁴³ Cfr. *Ibid.* 2.6, 223-224.

¹⁴⁴ K. RAHNER, “Problemas actuales de Cristología”, en: ID., *Escritos de Teología I* (Taurus, Madrid 1967) 167-221, aquí 167.

¹⁴⁵ Cfr. MOINGT, *El hombre que venía de Dios I*, 179-181.

¹⁴⁶ DS 302.

¹⁴⁷ RAHNER, “Problemas actuales de Cristología” 168-169.

¹⁴⁸ Cfr. *Ibid.*, 172.

¹⁴⁹ RAHNER, *Curso Fundamental sobre la Fe*, 215-216.

entre cristología ascendente o descendente, ya que ambas se esclarecen y aportan mutuamente¹⁵⁰. Dejar fuera la realidad e importancia de la historia temporal de Jesús es poner en riesgo su humanidad y no toma en cuenta la libertad del hombre que acoge el don de Dios como condición de la salvación, pero no tomar en cuenta que es Dios mismo quien manda a su Hijo al mundo a hacerse uno de nosotros, corre el riesgo de olvidar lo que constituye la especificidad de la fe cristiana, que ha encontrado un Dios que es sobreabundancia de amor y cuyo plan salvífico implica el hacerse uno con su creatura.

En esta cristología encontramos un interés profundo por defender la humanidad de Cristo con todas sus consecuencias, no como una búsqueda de romper el equilibrio que la teología ha transmitido sobre él sino justamente un volver a encontrarlo. Haciendo un recorrido por la historia de los concilios¹⁵¹, nuestro autor constata que hay un peso sostenido hacia la afirmación de la divinidad del Verbo encarnado que muchas veces pone en duda la verdadera humanidad. Es evidente que en el camino que la Iglesia ha recorrido para definir la fe y defenderla de las múltiples herejías que aparecían, ha sido muy complejo mantenerse en un equilibrio perfecto, ya que el misterio siempre nos supera y es imposible llegar a comprenderlo y definirlo del todo. La historia del dogma es como un péndulo constante en el que encontramos afirmaciones contrarias en camino a encontrarse, porque el rechazo absoluto de esas posiciones llevaría a romper el equilibrio.

Moingt considera que una de las raíces de la falta de profundización en la verdadera humanidad de Cristo y sus implicaciones, está en los primeros siglos de la Iglesia, cuando en el Concilio de Nicea se afirmó que Cristo es “verdadero Dios”. Un siglo más tarde se ve en la misma necesidad de defender que Cristo es también “verdadero hombre”. La primera definición brotaba de la lectura de los relatos evangélicos, pues en ellos se encuentra la evidencia de que Jesús era un hombre, pero no puede afirmarse lo mismo de su ser Dios. Si la humanidad de Cristo era una confirmación histórica constatable por el relato de los evangelios, que narran la vida de un hombre desde que nace hasta que muere, ¿por qué era necesario definirlo en un Concilio? El autor encuentra en este hecho la prueba de que se habían dejado de leer los evangelios como relato, y ya no se tenía esa evidencia histórica a partir de la cual había comenzado la fe. Se ve en Cristo al Hijo eterno de Dios, buscando en los evangelios la revelación de un misterio que la historia no constataba, y se olvida de seguir encontrando al Jesús que sí se podía encontrar en ellos. Por eso se termina afirmando que el Hijo es consubstancial al Padre porque es uno con él, mientras que es consubstancial al hombre sólo en la naturaleza. No es uno de nosotros como es uno de la Trinidad, porque su naturaleza humana no pertenece a un individuo concreto, sino que sólo son asumidas sus características sin tener los atributos propios de una persona humana¹⁵².

El autor concluye diciendo: “En la afirmación de que el Hijo encarnado es «verdadero hombre», «verdaderamente hombre» disimula, pues, algo tácito: lo es *aunque* sea por

¹⁵⁰ Cfr. *Íbid.* 216.

¹⁵¹ Cfr. MOINGT, *El hombre que venía de Dios I*, 113-159.

¹⁵² Cfr. MOINGT, *Dios que viene al hombre II/1*, 150-151.

origen verdadero Dios, y no sólo eso sino más aún: *aunque* no sea hombre a la manera de *un* hombre concreto, pues su origen carece de comienzo incluso en cuanto hombre, su origen no pertenece a nuestra historia, y su naturaleza humana no extrae de sí misma la razón de su propio acabamiento. En pocas palabras: no es «verdadero hombre» en el mismo grado en que «verdadero Dios» ni absolutamente como lo son todos los demás hombres con los que se ha hecho consubstancial”¹⁵³. A esta afirmación de Moingt, que en su formulación es correcta en cuanto a que la humanidad del Hijo de Dios es siempre una humanidad particular dada en su Persona divina, responderemos en las conclusiones del último capítulo comprendiendo al hombre como Rahner lo define, como misterio y como referencia a Dios¹⁵⁴, y partiendo de esta perspectiva desarrollaremos cómo el Logos encarnado no representa una disminución de la naturaleza humana sino justamente su plenitud.

Para elaborar una cristología que responda a este reproche y dar su lugar íntegro a la humanidad de Jesús, Moingt hace la opción de poner como punto de partida el acontecimiento pascual, es decir, la muerte y resurrección de Jesús, siguiendo el itinerario que sigue el relato evangélico. A partir de este hecho llega a la filiación divina de ese hombre que ha muerto crucificado y ha sido resucitado por el Padre, para continuar la reflexión sobre la entrega que Dios ha hecho de su Hijo al mundo desde toda la eternidad como el don más grande. Así llegamos a la encarnación partiendo del final, de ese primer mensaje que los apóstoles predicaban como la buena nueva de la salvación¹⁵⁵. Sin embargo, no se queda en esta cristología, sino que, constatando el foso que existe entre una cristología desde arriba, de la tradición y el dogma, y una desde abajo, que se mantiene lo más cercana posible de la exégesis¹⁵⁶, intentará hacer una propuesta que dé a cada una su lugar, uniéndolas y complementándolas en lugar de distanciarlas.

3.1 Una Cristología ascendente: A partir de la historia

3.1.1 El anuncio de la Resurrección

Si partimos de la historia de Jesús para acercarnos a su persona y a su misión, lo primero que se nos impone es el anuncio de su resurrección, incluso antes que su mismo mensaje, su pasión y su muerte. Porque la historia de Jesús tiene su sentido y su potencia en esa resurrección. Sin ella se habría quedado en la historia de tantos profetas y enviados de Dios que habían acabado sus días de diversas maneras, incluso asesinados, como fue el caso de Jesús, pero no habría traspasado el tiempo más allá del recuerdo de los primeros discípulos. La resurrección de Jesús como hecho histórico no se queda en eso, sino que el anuncio de la Buena Nueva incumbe a todo hombre, a la humanidad misma, porque está ligada al interés universal de salvación. Lo que sucedió a Jesús, le sucedió “por

¹⁵³ *Íbid.*, 151-152.

¹⁵⁴ RAHNER, *Curso Fundamental sobre la Fe*, 258.

¹⁵⁵ Cfr. *ID.*, *El hombre que venía de Dios I*, 203-204.

¹⁵⁶ Cfr. *Íbid.*, 57.

nosotros”, para que todo hombre llegue, como él, a la vida eterna que le ha sido dada como don desde el principio: “La predicación apostólica proclama que se ha convertido en lo que *tenía que ser* (aquello de que disponía), pero que no podía serlo sino atravesando la muerte; ha resucitado *para ser* (para hacer) lo que está predestinado *a ser* (a hacer) mediante su victoria sobre la muerte: el futuro de la vida del mundo. Por eso el mismo relato escribe la «leyenda» (lo que es preciso leer) de la muerte de Jesús como la realización del «designio» de Dios, cuya prosecución y triunfo manifiesto es su resurrección”¹⁵⁷.

Moingt continúa su desarrollo especificando que el hecho mismo de la resurrección no es lo que conduce a la fe, sino que haya resucitado “según las Escrituras”, porque detrás de ese acontecimiento se descubre el designio eterno de Dios que ha mandado a su Enviado a dar la vida por nosotros, para que el hombre vuelva a él. Esto es lo que convierte ese hecho singular en un hecho universal: Jesús pasa a ser “el Cristo”, el Mesías, el Enviado de Dios que da sentido tanto a la historia del pueblo elegido como a la vida del cristiano y a la de todo hombre que quiere acogerlo¹⁵⁸. Por eso, el testimonio de los apóstoles no se reduce a contar un acontecimiento del pasado, sino que hablan de la identidad de la persona misma de Jesús, de su estado actual como una persona viva que ya no puede morir¹⁵⁹, de la nueva identidad del Resucitado que inaugura la venida del Reino de Dios. La fe en la resurrección no consiste en creer algo “de él”, sino creer “en él”. Creer en él es esperar algo de él, la salvación, y por eso Jesús no recibe el título de “profeta” sino de “Salvador”. Esta es la perspectiva escatológica que encontramos en la resurrección de Jesús: ha sido establecido para liberar a los hombres de la muerte como él ha sido liberado, a vivir la verdadera vida como él la vive en el Reino de Dios, en el Espíritu¹⁶⁰.

Por lo tanto, para nuestro autor, la relectura de la resurrección da una luz nueva sobre la persona de Jesús. Si la resurrección es el acto que nos da la salvación y nos introduce a la vida en el Espíritu, quiere decir que Jesús saca ese poder de sí mismo, de su ser “Hijo de Dios” en verdad, desde el inicio, con lo cual puede alcanzarnos la salvación que sólo Dios puede dar. Es así como Moingt desarrolla su pensamiento llegando a la filiación divina a través de la historia, por medio de una teología narrativa que le permite hacer un camino de acceso a su divinidad a partir de los hechos temporales a los que acude y que revelan quién es, en realidad, Jesús. Este tema lo desarrollaremos más extensamente en el siguiente capítulo, al hablar de los frutos de la salvación que se nos ha dado en Jesús.

¹⁵⁷ MOINGT, *El hombre que venía de Dios II*, 20.

¹⁵⁸ Cfr. *Íbid.*, 24-25.

¹⁵⁹ Rm 6,9.

¹⁶⁰ MOINGT, *El hombre que venía de Dios II*, 89-90.

3.1.2 Regreso a la Pasión

Sólo a partir de la resurrección la pasión de Jesús puede ser tomada como “la buena noticia de Jesucristo”. Sin embargo, Moingt subraya que, en la historia cristiana, la pasión de Jesús rápidamente se convierte en el centro de la espiritualidad y en el sentido de la existencia y de la historia. Poco después de la resurrección, en la que se percibe a los apóstoles invadidos por la alegría y la esperanza en la llegada del Reino de Dios, hay un regreso a los recuerdos tristes y dolorosos de la muerte del Maestro. Para el autor, este hecho sólo puede explicarse por la paradoja de la cruz. Los apóstoles son conscientes de que la resurrección no daba razón de la muerte de Jesús en la cruz, de que había un misterio que ellos no alcanzaban a penetrar, y necesitaban dar razón del sufrimiento y de la muerte de Jesús, del porqué Dios no lo había preservado sino hasta después de que hubo “bebido el cáliz” hasta el final¹⁶¹. Aun cuando la resurrección es presentada por los discípulos como la respuesta de Dios a la muerte religiosa de Jesús, muerte como supuestamente blasfemo, confirmándolo como el Mesías, la pregunta del por qué seguía sin responderse¹⁶².

Moingt explica que los apóstoles tuvieron que elaborar esta explicación poco a poco, para probar “según las Escrituras” que el Mesías tenía que padecer, que el designio de Dios era la muerte y la resurrección. Remitiéndose constantemente a esto, los apóstoles descubrieron el sentido salvífico de la muerte de Cristo y la fueron convirtiendo en el centro de su enseñanza. Sin embargo, esto no quiere decir que aislen la cruz, desligándola de la resurrección y la venida del Reino, sino que todo se une en un solo acontecimiento de salvación, histórico y escatológico al mismo tiempo, dando razón al pasado y poniendo la esperanza en el futuro¹⁶³. Este proceso de comprensión de la cruz de Jesús lo veremos en el capítulo siguiente sobre la propuesta de soteriología que Moingt estudia y propone.

3.1.3 El Reino de Dios

Nuestro teólogo aborda el tema del anuncio del Reino de Dios que Jesús vino a traer también a la luz de su resurrección. Destaca que los discípulos tuvieron que hacer una relectura de la historia que tendía plenamente hacia la novedad del Reino, no según las expectativas que tenía el pueblo de Israel, sino desde una comprensión espiritual. La perspectiva que Jesús traía no consistía en devolver la grandeza a Israel, sino en un camino profundo de conversión por el que el hombre ya no confiara en sus propios méritos, derechos o cumplimiento de normas, sino que se entregara total y gratuitamente a Dios¹⁶⁴. La pertenencia al pueblo escogido ya no era garantía de salvación, sino que el Reino de Dios se abría a todo hombre que quisiera acogerlo.

¹⁶¹ Lc 22,42.

¹⁶² Cfr. MOINGT, *El hombre que venía de Dios II*, 93.

¹⁶³ Cfr. *Íbid.*, 94-95.

¹⁶⁴ Cfr. *Íbid.*, 30.

Moingt sostiene que Jesús predica el Reino de Dios de un modo tanto histórico como escatológico. Es decir, no se limita a anunciar una realidad espiritual que vendrá al final de los tiempos, ni tampoco se centra en un reino que se reduce a una liberación política. La Buena Nueva que Jesús anuncia comienza con él mismo, con sus palabras de consuelo y esperanza, con el anuncio de un Dios de perdón y salvación, con la sanación que viene a traer a los enfermos. Abre el Reino de Dios a los que hasta ese momento se había sentido marginados de él: los pecadores, los pobres, los oprimidos, los despreciados por la sociedad, los pequeños a los ojos del mundo; y asegura que el Reino no es para quienes se sienten superiores a los demás y se jactan de ser escogidos, diciendo así que el Reino de Dios está por encima de nuestros propios límites humanos y nuestras categorías religiosas¹⁶⁵. Sin embargo, para el autor, la predicación de Jesús sobre el Reino también incluye el aspecto escatológico, la esperanza en el futuro y en un porvenir nuevo, más allá del que el hombre está acostumbrado a ver. El pensamiento escatológico no se reduce a esperar la salvación individual, fuera del tiempo y del mundo, sino que se abre a la salvación de la historia, salvación “de todo lo que ha pasado en la historia, de todo lo que ha producido el trabajo de los hombres en las realidades del mundo, de toda la *humanización* de la historia que hacen los hombres, del sentido que dan a los acontecimientos del mundo por medio de la pena, el amor, la libertad, el sufrimiento, la espera, la alegría, la rebelión, el coraje, etc., que en ella se toman o que en ella experimentan”¹⁶⁶.

En esta visión del Reino en su realidad histórica y escatológica, encontramos la influencia de la Teología de la Esperanza de Moltmann¹⁶⁷. Para él, el aspecto particular del Reino anunciado por Jesús es el hecho de que él asocia “la cercanía, la conquista y la herencia del Reino, con la decisión y la actitud de los oyentes respecto a su propia persona. El futuro del dominio divino se encuentra directamente vinculado con el misterio de su propio presente, del presente de Jesús”¹⁶⁸. Jesús es la última hora del Reino, el momento de la decisión final de cada hombre, que acoge o rechaza el don que Dios le da. Este es el carácter escatológico del Reino garantizado por la resurrección de Jesús. Es decir, las apariciones de Jesús resucitado son lo que confirma su mensaje acerca del Reino de Dios que viene, porque en él se anticipa aquello a lo que todo hombre está llamado. El anuncio del Reino pasa a ser reconocido como un llamado a la vida nueva que se nos da por medio de la obediencia a Dios, una vida que pasa por la resurrección de los muertos, como se ha confirmado en Jesús, y que es, por lo tanto, una nueva creación¹⁶⁹.

Para Moingt es importante un concepto de Reino de Dios vinculado a la historia para asegurar la moralidad de la salvación. Este nexo con lo que el hombre hace en el mundo, con su propia historia, asegura que sus actos tienen una repercusión concreta en la historia, es decir, que es responsable de ella. El hecho de responder ante lo histórico permite que el hombre comprenda la historia y el Reino de Dios como la continuidad del mismo designio de Dios, por lo que sus actos como sujeto histórico tienen plena relación con los frutos que recibirá en el Reino. Para Jesús este Reino ya está llegando, no existe

¹⁶⁵ Cfr. *Íbid.*, 32.

¹⁶⁶ *Íbid.*, 33.

¹⁶⁷ J. MOLTMANN, *Teología de la Esperanza* (Ediciones Sígueme, Salamanca ²1972).

¹⁶⁸ *Íbid.*, 284.

¹⁶⁹ Cfr. *Íbid.*, 286-288.

una barrera entre Reinado e historia, y por eso hay que buscar construir el futuro como una acogida de este Reino que Dios nos regala, hacernos responsables de los “horizontes terrestres”¹⁷⁰, porque Dios ha querido unirse al hombre en la misma historia y no fuera de ella.

3.1.4 La Conciencia de Jesús como Hijo y Enviado de Dios

Siguiendo el proceso de la teología narrativa, a partir de la pasión, muerte y resurrección de Jesús, nuestro autor llega a la afirmación sobre su filiación divina, porque el dogma bebe de la Escritura. Moingt explica que los primeros cristianos tomaron del Evangelio su fe en la divinidad de Jesús y a partir de ahí comenzaron a desarrollarse los conceptos dogmáticos, lo cual nos enseña que para creer que Jesús es el Hijo de Dios primero debemos beber de la fuente, y no ir directamente al resultado conceptual. Los apóstoles siguieron un proceso de comprensión de la persona de Jesús después de su resurrección, como el Mesías que ha sido elevado a la derecha del Padre, y posteriormente como Hijo de Dios. No obstante, esto no puede ser considerado un acto “posterior” a su existencia histórica, sino que se debe buscar justamente en esa historia. “En cuanto consideramos su resurrección como el acto de salvación que trae a los hombres la vida del Espíritu, comprendiendo esta vida como la participación en la vida del Resucitado, nos preguntamos de dónde saca Jesús ese poder y comprendemos que está en el hecho de dar su vida por la vida de los hombres. Comprendemos así que la resurrección estaba ya en su pasión, y esto manifiesta que él *ya era el Hijo*, porque ya estaba en él el poder de elevar a los hombres al Padre por la entrega de su propia vida”¹⁷¹.

Moingt especifica que durante la vida de Jesús encontramos que él mismo se designaba por el título de “Hijo”, que hacía referencia a su relación particular con el Padre, “mi Padre”, así como su realidad de ser el último Enviado de Dios y su relación de obediencia amorosa y confiada en él. La historia relata que hay una relación particular entre ambos, que comparten algo en común que no comparten con el resto de la creación. El autor comenta que, posteriormente, a partir de la filosofía, se llamará a esto “substancia”, y se buscará así aclarar y comprender esta relación que se nos narra en los evangelios. Igualmente, se acudirá al término “persona” para dar a Jesús su propia individualidad dentro de la Trinidad, idea que también encontramos como evidencia en la narración de su historia. Así constata que los conceptos filosóficos que el dogma usa para aclarar los diversos aspectos de Jesús están en estrecha relación con la historia de Jesús que se transmite como fuente de la fe, y no se desliga dogma e historia, porque la “lógica” del dogma es histórica, no es un razonamiento elaborado a partir de nuestras experiencias naturales¹⁷². Moingt se pregunta si entonces podemos asegurar, a partir de los Evangelios, que Jesús tenía conciencia de ser el propio Hijo de Dios. Podemos

¹⁷⁰ Cfr. MOINGT, *El hombre que venía de Dios II*, 37.

¹⁷¹ Cfr. *Íbid.*, 201.

¹⁷² Cfr. *Íbid.*, 209-210.

constatar que construye su vida en relación a Dios y que vive en una actitud de hijo, pero ¿toca esto su propio ser o se queda al nivel del pensar y el obrar?¹⁷³

Nuestro teólogo subraya que cuando hablamos de la “persona” de Jesús, hablamos de un concepto que tiene relación con el de “substancia” e “hipóstasis”. Significa la propiedad de la existencia y designa un ente individual, que en un principio se utilizó para designar a las personas divinas en la Trinidad y distinguirlas entre sí. Sin embargo, para comprender la persona de Jesús en su condición histórica es necesario acudir a la noción moderna de este término, que la desarrolla en todos sus aspectos y no únicamente como un ente individual.

Moingt recuerda que, para la modernidad, la subjetividad es lo que está en el centro de su concepto de “persona”. La persona es reflexión de sí, conciencia de sí, proyecto de existencia¹⁷⁴. Destaca también cómo actualmente este concepto ha seguido ampliándose, y la persona ya no es considerada simplemente el individuo que nace, sino que el tiempo y la libertad juegan un papel irremplazable. Esta perspectiva dice que la persona sólo puede “llegar a serlo”, por consiguiente, se construye en el tiempo, se va haciendo poco a poco poniendo en juego la libertad, existe en el devenir, se va constituyendo como ella misma, tomando conciencia de sí y modelándose de una u otra manera según lo que vive y las elecciones que toma, como una tarea que debe llevar a cabo. Por otro lado, para Moingt es importante destacar también que la persona no se construye sola y como individuo cerrado en sí mismo, sino que está abierta a otro, porque la humanidad sólo se desarrolla en la relación con otros seres humanos, su vocación se realiza cuando se deja afectar por otro, y se realiza en plenitud cuando se deja transformar a imagen del Otro, que es el Creador mismo¹⁷⁵.

Así, nuestro teólogo emprende su profundización en la persona de Jesús a partir de este concepto de “persona”, recordando que partimos de su vida terrena, de Jesús como hombre que es proclamado Hijo de Dios, a partir de lo cual se llega a la comprensión de su divinidad. Moingt considera fundamental el hecho de que Jesús también construyó su “ser persona” en el tiempo, la libertad y la relación. Sin embargo, la especificidad en él es que la construye como Hijo de Dios. Toda su vida está referida a Dios como Padre, “mi Padre”, lo que le hace vivir en una obediencia filial absoluta hasta identificarse como representante de Dios y hacerse responsable de la identidad de Dios. La persona de Jesús se ha construido en el Otro, en proyección al Padre, en relación a él¹⁷⁶. Moingt destaca que todo el trabajo de Jesús para constituirse como persona no consiste en buscar afirmarse a sí mismo, sino en negarse a sí para entregarse a Dios, reconociendo al Padre todo derecho sobre su persona en un acto de libertad absoluta y de amor perfecto, el cual es sellado con la muerte. La muerte es el hecho decisivo que garantiza su amor a Dios, su comunión total con él, porque es el “no” radical a sí mismo y el “sí” definitivo a Dios. Jesús no busca ponerse por encima del hombre, sino que quiere ser uno más entre ellos,

¹⁷³ Íbid., 211.

¹⁷⁴ Cfr. Íbid., 212.

¹⁷⁵ Cfr. Íbid., 214-215.

¹⁷⁶ Cfr. Íbid., 216.

como el último de los siervos, sin reclamar nada para sí. Lo único que busca desde su ser persona es existir para Dios y de Dios, no deberse a nadie más, vincularse a él con los lazos más fuertes, pertenecerse en exclusiva, recibirse totalmente de él, desaparecer en Dios para renacer de él como Hijo. Por lo tanto, lo único que busca es consumir la vocación para la que ha sido creado el hombre: llegar a ser persona «a imagen y semejanza de Dios»¹⁷⁷. Esta relación entre el Padre y Jesús que se nos desvela en la muerte en la cruz, la profundizaremos en el siguiente capítulo sobre la soteriología.

Moingt continúa su exposición subrayando que en esta relación filial es Dios mismo quien ratifica a Jesús como su Hijo. “Encuentra en Jesús al otro perfectamente semejante a él hacia el cual se proyectaba, desde el comienzo de la historia, para reposar en él como en sí mismo en la satisfacción del amor igualmente compartido”¹⁷⁸. Dios se revela en la persona de un hombre, en la persona de Jesús, y con esta realidad instaura un nuevo concepto de revelación. Jesús es la revelación de Dios *en persona*, es la presencia de Dios en el mundo, y lo que es inmensamente difícil de aceptar es que un hombre es quien revela a Dios en plenitud.¹⁷⁹

Por lo tanto, Moingt concluye que Dios es el Padre de Jesús de modo diferente a como es el nuestro, porque nosotros hemos sido adoptados como hijos de Dios “en Jesús”, único Hijo por derecho propio. Frente a esta afirmación, se pregunta qué es lo que hace diferente a Jesús, qué es lo que Dios reconoce en él para ratificarlo como su Unigénito. Si Jesús sólo era un hombre perfectamente realizado a semejanza de Dios, él podría reconocerse en Jesús como en su imagen, pero no como “en sí mismo”, es decir, sería una adopción filial así como adopta a todo hombre. Sin embargo, Dios recupera en Jesús lo que ha dado de sí mismo, su propia identidad, porque Dios existe en Jesús como en sí mismo. Lo que encuentra en él no es lo que ha creado en el hombre a su imagen: la voluntad, el amor, la libertad, la inteligencia. Porque ese ser sigue siendo creatura. Para reconocer a su Hijo unigénito, Dios ha tenido que encontrar en Jesús algo único, que venga de él, que esté únicamente en Dios y en Jesús, que sea un vínculo de comunión en el ser de ambos. Y lo que hay de único en Dios no es lo que da, sino el don mismo, el acto de dar, la absoluta gratuidad con la que Dios se dona, un don sin retorno. Es un don que se entrega renunciando a la certeza de ser amado a cambio y es un don sin posibilidad de arrepentimiento o devolución. Dios se da a los hombres pero no puede obligarlos a amarle como él los ama, porque la libertad es parte de la naturaleza del amor. El amor se ofrece “desarmado” y eso constituye su único poder sobre el otro. Por eso Dios no puede castigar a quienes no corresponden a su don de amor, porque él ha querido hacerlos libres y ellos están haciendo uso de esa libertad. Sólo puede sufrir verdaderamente su indiferencia porque el amor aspira al amor del ser amado y sufre al no tenerlo. Dios consiente a este ultraje en silencio, impotente y sufriendo. Esto es lo que la pasión de Jesús reproduce, Dios vive en él su propia pasión de amor, su abandono en las heridas del amor¹⁸⁰.

¹⁷⁷ Íbid., 221-222.

¹⁷⁸ Íbid., 233.

¹⁷⁹ Cfr. Íbid., 235.

¹⁸⁰ Cfr. Íbid., 245.

3.1.5 «Y el Verbo se hizo carne»¹⁸¹

Habiendo recorrido los relatos evangélicos, Moingt termina por llegar al inicio de la vida de Jesús. Su presupuesto no ha sido la fe definitivamente adquirida como conceptos dogmáticos, sino partiendo de la realidad histórica de la resurrección, que es lo primero que se transmiten los apóstoles. Esta fe en la resurrección es la que ilumina hacia atrás toda la narración, como el desenlace que explica lo anterior y a partir de lo cual puede pensarse lo que ha sucedido. Desde la resurrección se comprende la relación particular entre Jesús y Dios y se da a su muerte el sentido salvífico en toda su profundidad. Por lo tanto, sólo a partir de ella es como podemos comprender la persona de Jesús desde el inicio de su vida.

La primera referencia que hace el autor es a la Carta a los Gálatas¹⁸². Sostiene que la intención de Pablo en esta Carta no es defender la preexistencia de Jesús, sino especificar que el envío del Hijo coincide con su generación humana, es decir, es engendrado en el vientre de una mujer, como todo ser humano, “bajo la Ley”, perteneciente al pueblo elegido. Pablo afirma que, de parte de su madre, Jesús está sometido a la Ley, pero de parte de Dios viene al mundo para liberarnos de ella. La segunda referencia que toma Moingt es de la Carta a los Filipenses¹⁸³, que habla de la condición divina de Jesús, porque viene por voluntad expresa de Dios, como Enviado de Dios. Lo que está claro de ambos textos es que la misión de Jesús comienza al inicio de su venida al mundo y no a partir de un momento posterior. Desde el primer instante cumple su misión de Salvador, porque su misión se identifica con su existencia histórica¹⁸⁴. Jesús nace como Hijo de Dios y por eso vive como tal, en una entrega y obediencia filial desde siempre, porque su corazón y su espíritu son de Hijo. Para Moingt, Pablo llega a esta certeza haciendo una lectura de la Escritura, constatando cómo Dios llama a sus enviados desde su nacimiento. A partir de aquí desarrollará también la misión del Hijo desde su origen: la iniciativa es de Dios mismo que envía a su Hijo al mundo.

“Del mismo modo que el destino de rechazo y de persecución, que fue el lote de los profetas del pasado, se reprodujo al final de la existencia del último enviado de Dios, así también la iniciativa divina, que suscitó la vocación de los profetas desde su nacimiento, preside igualmente la venida al mundo del último de la dinastía. Cuando se escribe que Dios «forma» a sus elegidos «desde el seno materno», incluso cuando se cuenta su nacimiento con trazos maravillosos (...), la Biblia no obliga a creer en una acción milagrosa de Dios, realizada sobre el ser físico de la madre o del niño o de ambos. Lo que pone por delante es una acción de palabra de Dios que «elige», «establece», «consagra», «llama» a su elegido y «pronuncia su nombre». La palabra va de la persona a la persona, establece una relación personal, hace alianza”¹⁸⁵.

¹⁸¹ Jn 1,14.

¹⁸² Gal 4,4.

¹⁸³ Flp 2,6-7.

¹⁸⁴ Cfr. MOINGT, *El hombre que venía de Dios II*, 260.

¹⁸⁵ *Ibid.*, 262.

Sin embargo, Moingt destaca que en Jesús esto no es exactamente igual que en el resto de los enviados de Dios, porque Jesús es su Hijo, el Unigénito, por lo que su relación con el Padre es diferente, más íntima, más personal. Es el representante de Dios en todo su derecho, porque entre padre e hijo hay una reciprocidad que no existe en las demás relaciones, se reconocen mutuamente. El cielo se había abierto para recibir a Jesús porque antes se había abierto para dejarle bajar al mundo. Este es el círculo que Pablo comprende que se da en Jesús: es el mismo Hijo el que entra en el cielo y se sienta a la derecha del Padre, que aquél que baja humillándose como el último siervo de los hombres, para luego hacerles entrar al cielo con él y como él, es decir, como hijos adoptivos en el Hijo. Así, el final de la vida de Jesús se proyecta hacia su origen, comprendiendo que su ser Hijo había sido desde siempre, por origen y no por adopción o recompensa. Jesús no “consigue” la filiación, sino que la tiene en sí mismo, por eso vive como tal en su vida terrena, por eso tiene esa relación íntima con el Padre, por eso puede compartírnos su condición.

3.2 Una Cristología descendente: La Encarnación redentora

Pasamos ahora a la otra perspectiva de la propuesta cristológica de Moingt, en la cual va a pensar la cristología desde una perspectiva descendente, dando el giro que él constata en la tradición, la cual “ha franqueado de un salto la distancia entre la tierra y el cielo, entre el tiempo y la eternidad, para fundar la divinidad de Jesús en Dios mismo”¹⁸⁶. Se trata de entrar en el lenguaje del ser, sin que esto signifique dejar de lado la historia de la salvación. Sin embargo, Moingt advierte como premisa que, aunque la generación eterna del Verbo pueda buscar apoyo en las Escrituras, no puede pretenderse que esta enseña formalmente esta verdad con claridad, aunque sí podemos encontrar un camino abierto a esto en textos del Nuevo Testamento, textos que prologan el acontecimiento de Jesús hacia el pasado y hacia el futuro¹⁸⁷. Es decir, por una parte lo sitúan en el origen del tiempo y por otra lo prolongan hasta la consumación de este, mostrando así la historia de la salvación que Dios ha obrado en el mundo desde toda la eternidad.

3.2.1 La preexistencia de Cristo como proexistencia (Ef 1,3-14; Col 1,12-20)

Moingt comienza por exponer el problema de la noción de “preexistencia” en Cristo. Para él, si el que se encarna es el Verbo de Dios que se une al hombre Jesús para existir en él, la consecuencia es una división del sujeto y de la existencia, porque Jesús no tiene ya su propia existencia histórica, sino que asume la preexistencia eterna del Verbo en su propia condición humana. El autor considera que esto significaría una ruptura de la historia porque se quitaría a Jesús su pasado histórico, ya no existiría como tal. Para él, esta concepción que defiende la teología de la encarnación de los Padres de la Iglesia es

¹⁸⁶ ID, *Dios que viene al hombre II/1*, 11.

¹⁸⁷ Íbidem.

insostenible para la antropología moderna, porque la naturaleza humana posee como “propia” la temporalidad y la pertenencia a la historia, de modo que, quitándolas de Jesús, se le quita su verdadera humanidad. Si la noción de preexistencia justamente excluye que la existencia de Jesús tome su origen de la historia humana, si el vínculo de Jesús con la historia está roto, si él no proviene de esta historia, entonces no participa ni del pasado ni del futuro de la humanidad, y esto rompe la solidaridad con el hombre, solidaridad en la que descansa toda la soteriología. No podría ser representante del hombre ante Dios, porque ni el hombre se sentiría representado por él, ni Dios lo consideraría representante del hombre¹⁸⁸.

Sin embargo, Moingt constata que tanto en los evangelios como en Pablo encontramos la preocupación de mostrar la existencia de Jesús con todas las implicaciones de su condición humana, también en la historia. Se cuentan las generaciones de las que procede, se remonta en su genealogía hasta el mismo Adán, se afirma que ha nacido de mujer y sometido a la Ley. El paralelismo entre Adán y Cristo que encontramos en Pablo pone a Jesús como heredero también de la deuda del primero, por lo que necesariamente participa del pasado del hombre, y por este pasado histórico se vincula también a Dios¹⁸⁹. Moingt sostiene que Jesús mismo comprende su vocación a través de las Escrituras, es decir, interpretándolas como dirigidas personalmente a él, a su vocación como enviado de Dios, apropiándose de los anuncios y descripciones del Mesías prometido. Así, después de su resurrección, los apóstoles creen en Jesús como aquel que ha cumplido las Escrituras, no como un Mesías “bajado del cielo”. Ellos encuentran el pasado de Jesús en la historia de Israel, transfiriendo a él la identidad de los precursores del Mesías esperado. Por lo tanto, asumen la preexistencia de Jesús como aquél que ha asumido el sentido de la historia, como un pasado que él ya había vivido porque se cumplía en él. Todo lo que Jesús era se había ido preparando a lo largo de los siglos hasta hacerse realidad en su persona¹⁹⁰.

Moingt utiliza el primer capítulo de la Carta a los Efesios para explicar su concepto de preexistencia. Para él es fundamental ver este himno cristológico como fruto de la reflexión de los cristianos “sobre el acontecimiento pascual, considerado como la manifestación de la gracia de Dios, remontado hasta el don eterno que es su fuente y prolongado hasta la obtención definitiva de la herencia prometida”¹⁹¹. El diseño de Dios del que habla este himno es de una gratuidad total y desde toda la eternidad, por lo que es el motivo de la decisión de Dios de crear. Se revela como el Padre de Jesucristo, por lo tanto Hijo de Dios, y de nosotros por medio del Hijo, quien nos ha concedido esta gracia por medio de su propia entrega. Por lo tanto, se puede hablar de “preexistencia” porque se habla de un proyecto de Dios asociado a Cristo desde antes de la creación, que se consuma en un momento histórico pero que ya existía anteriormente, porque lo que da realidad a este proyecto es la decisión de Dios de realizarlo en su Hijo¹⁹².

¹⁸⁸ Cfr. *Íbid.*, 61-62.

¹⁸⁹ Cfr. *Íbid.*, 63.

¹⁹⁰ Cfr. *Íbid.*, 66-68.

¹⁹¹ Cfr. *Íbid.*, 70.

¹⁹² Cfr. *Íbid.*, 73.

Para el autor, esto expresa que la solidaridad entre Cristo y nosotros se asienta en que él constituye el principio de unión de la humanidad porque esta ha sido predestinada a él, creada a imagen del Hijo, en quien se nos ha destinado para recibir la bendición de Dios. La historia tiene sentido por él y en él. No obstante, Cristo es también totalmente diferente a nosotros en cuanto que él no es destinatario de este proyecto, sino que éste existe en función de él, es a él a quien el Padre está mirando al adoptar al hombre. Cristo preexiste en la realidad histórica del pueblo elegido, y en la figura histórica determinada que está llamado a adoptar en Jesús como Mesías y consumación del proyecto divino¹⁹³.

Siguiendo esta idea de la solidaridad de Cristo con el hombre, Moingt desarrolla el término de la proexistencia de Cristo unida a su preexistencia. En el himno de la Carta a los Colosenses encontramos que la existencia de Jesús se despliega en dos perspectivas: hacia el principio de los tiempos, como Primogénito de la creación, y hacia el final de ellos, como Primogénito de entre los muertos. Su dimensión es escatológica en cuanto que es una acción de gracias al Padre por nuestra participación en la resurrección de Jesús, es decir, en su solidaridad con nosotros porque nos ha abierto un futuro junto a él. La escatología se convierte en protología cuando se contempla la victoria definitiva de Cristo sobre la muerte que da cumplimiento al proyecto que el Padre tiene desde el principio de los tiempos. Se descubre que la creación fue querida por Dios como imagen de su Hijo, porque se comprende que a Cristo correspondía conducir el plan de Dios a su culmen. Es decir, Cristo es su inicio, su término y, más aun, su sentido: todo fue hecho «por él, en él, para él»¹⁹⁴. Si ha sido el Primogénito de entre los muertos es porque es también el Primogénito de la creación, el que ha llevado la creación a su término y a su fin¹⁹⁵.

Nuestro teólogo se pregunta por el ser de Cristo como Primogénito de la creación ¿quiere decir esto que Cristo es el primero de los seres creados o que fue engendrado antes del tiempo? El autor constata que Pablo no está usando un lenguaje metafísico, no está haciendo propiamente un desarrollo sobre el ser de Cristo, sino que su lenguaje es de salvación y de libertad¹⁹⁶. Es decir, Cristo es el Primogénito de los muertos porque ha vencido al mal y a la muerte y nos reúne para llevarnos al Reino de Dios. Si en él este plan es llevado a cabo con perfección, es porque ha estado desde siempre confiado a Cristo, y desde el principio ya le había sido entregada la creación entera. Por lo tanto, Cristo es el primero no sólo “temporalmente”, sino “prioritariamente”, “según el orden del amor, porque es el «Amado» en quien participamos en el amor que Dios le tiene y que él tributa a Dios, y para que nosotros lleguemos a ser, a nuestra vez, hijos de Dios por nuestra comunión en Cristo”¹⁹⁷. Comprendemos así que él es el Hijo único por quien los hombres llegan a ser hijos adoptivos de Dios, al igual que él es la imagen perfecta

¹⁹³ Cfr., *Íbid.* 76.

¹⁹⁴ Col 1,16.

¹⁹⁵ Cfr. MOINGT, *Dios que viene al hombre II/I*, 83.

¹⁹⁶ Cfr. *Íbid.*, 89.

¹⁹⁷ *Íbid.*, 89.

mientras el hombre es a imagen suya. Así, Cristo pertenece a Dios como su Hijo propio al mismo tiempo que a la creación, porque fue creada por él, en él y para él.

Moingt concluye así que el proyecto de Dios descrito por este himno considera el vínculo de Cristo con Dios según la perspectiva de lo que significa para nosotros, y por eso la “preexistencia” de Cristo debe expresarse como “proexistencia”, en el sentido en que Cristo ha sido creado “por delante” de todas las cosas, porque es también quien lleva a su consumación a todas ellas. No sólo es el primero en el tiempo, sino la razón por la que hay tiempo, por la que existe la creación, en quien ha sido pensado el proyecto salvífico del Padre. “Así, Cristo se revela como el Hijo de Dios en cuanto que está constituido por una existencia divina, eterna, y por un devenir temporal, que encierra en él todo lo que llega a ser en el tiempo. Esta existencia eterna, que es su relación con Dios, no es otra cosa que el proyecto subsistente de Dios, su ser para nosotros, vuelto hacia nosotros”¹⁹⁸.

3.2.2 La encarnación como acto de la Trinidad

Pasando ahora propiamente al concepto de encarnación, el autor pone como premisa el no identificar el comienzo de la Trinidad económica con la venida de Jesús al mundo. La Trinidad, como tal, es eterna. Dios no es trinitario a causa de o por su creatura. Es trinitario en sí mismo y por sí mismo. La Trinidad económica, por lo tanto, no comenzó en un momento del tiempo, “es” el comienzo del tiempo, y por eso se identifica con la Trinidad eterna, siguiendo así el axioma de Rahner: “La Trinidad «económica» es la inmanente y viceversa”¹⁹⁹. Incluso cuando Dios está más próximo al ser humano no deja nunca de ser el Dios que el hombre no puede abarcar ni poseer, sigue siendo él mismo, uno y trino, perfecto y bienaventurado²⁰⁰.

Según la concepción que Moingt desarrolla de la preexistencia como proexistencia, comprendemos que la encarnación no puede ser algo únicamente del Hijo al margen del Padre y del Espíritu, sino que está en el corazón de la Trinidad, es su proyecto salvífico, en el cual las tres Personas participan. Advierte que lo contrario puede llevar a errores contra el ser trinitario de Dios, admitiendo que el Hijo sería inferior al Padre o no sería Dios, cayendo en las herejías que rompen el equilibrio que la Iglesia ha cuidado desde los primeros siglos con tanta dedicación. El autor destaca que el amor perfecto que se transmite en la encarnación es el reflejo del amor perfecto en el seno de la Trinidad. Así, en ella cada uno toma del otro, sin desigualdad, la razón de ser el que es, amor que se entrega y amor devuelto en un dinamismo perfecto. Es por eso que el concepto de “persona” en Dios, que le distingue en tres siendo uno, es diferente al concepto de “persona” en el hombre. En Dios, cada uno tiene su identidad entregándose al otro, en

¹⁹⁸ *Ibid.*, 91.

¹⁹⁹ K. RAHNER, “Advertencias sobre el Tratado Dogmático «*De Trinitate*», en: *ID.*, *Escritos de Teología IV* (Taurus, Madrid 1964) 105-136, aquí 117.

²⁰⁰ Cfr. MOINGT, *Dios que viene al hombre II/1*, 347-348.

una existencia relacional perfecta, cada Persona divina tiene la misma plenitud hipostática, porque el amor no tolera la desigualdad, y esto no perjudica la unidad divina, porque la unidad divina es comunión perfecta. Es en esta comunión en la diversidad de personas, a lo que la humanidad está llamada a llegar para realizar su vocación a imagen de Dios²⁰¹.

Moingt prosigue afirmando que con este mismo amor con el que el Padre ama al Verbo, su semejante, ama también a su creatura, necesariamente desemejante. A esta creatura desemejante la crea por el mismo hecho de amarle con el mismo amor con que ama a su Verbo, con el fin de llevarlo a la semejanza con su él por la participación del Espíritu de amor. Explica que por eso podemos decir que la encarnación está proyectada desde el principio del mundo, es la razón misma de que exista este mundo y es también acto del Padre antes de ser pasión del Verbo, ya que es el don perfecto que el Padre da al mundo para convertirse él también en Padre de un hombre y en él, Padre de los hombres. Esto hace descubrir un concepto de encarnación más amplio, que no deriva sólo de un sentimiento de compasión de Dios hacia la creatura, sino un amor pleno, como la perfección del amor trinitario en su eterna sobreabundancia y exceso²⁰².

Como hemos visto al profundizar en la autocomunicación de Dios al hombre desde el inicio, Moingt precisa que el Verbo no desciende directamente de la eternidad en un momento del tiempo, sino que estaba ya en él. Desde el principio de la creación está en ella, hace camino con el hombre, no se impone, sino que participa del mundo hasta el momento de su encarnación propiamente. El Verbo acaba el camino que ha hecho desde el inicio a través del mundo, para llegar a convertirse en una parte de la creación, en un ser de la creación que él mismo ha hecho. Esto es lo que significa, en primer lugar, «El Verbo se hizo carne»²⁰³.

3.2.3 La encarnación como ocultamiento del Verbo en Jesús

Siguiendo la línea de los Padres de la Iglesia, Moingt identifica la “kénosis”²⁰⁴ del Verbo con la encarnación y detalla tres rasgos para este concepto. Tres rasgos que pueden parecer extraños porque resaltan particularmente la distinción entre el Verbo y Jesús, sin lograr la debida unidad. Lo primero es la kénosis en cuanto a que el Verbo se identifica con lo que no es, se rebaja a lo más bajo. Al identificarse con el hombre le confiere su carácter personal, le abre a la vida eterna y a la filiación divina, se hace el paso para que los hombres puedan salir de la muerte y acceder a la vida del Padre, como vínculo de salvación. El segundo rasgo es el Sí absoluto que el Verbo da al Padre identificándose con Jesús que nace y comunicándole su carácter de Revelador del Padre, por lo que Jesús se convierte en la revelación del amor de Dios para los hombres. De este modo, el Padre

²⁰¹ Cfr. *Ibid.*, 351.

²⁰² Cfr. *Ibid.*, 351-354.

²⁰³ Cfr. *Ibid.*, 355.

²⁰⁴ Flp 2,7.

también deja al Verbo en este mundo, para recibir por medio de él a todos los hombres que han sido creados a su imagen. En tercer lugar, en ese Sí al Padre hay juntamente un No a sí mismo. Renuncia a ser él quien responda al Padre y deja a Jesús responder en su lugar y hablar en su lugar, confía a Jesús la tarea de responder al Padre en su lugar, con lo cual podemos decir que hay “un ocultamiento del Verbo en Jesús”²⁰⁵. A mi juicio, esta concepción y desarrollo de la kénosis en Jesús hace una distinción muy amplia entre el Verbo y el hombre Jesús, lo cual constituye un problema a la hora de pensar su unidad. Esta crítica la expondremos en el último capítulo, realizando una valoración sobre la propuesta del autor.

Para Moingt, al nacer Jesús, el Verbo recibe una existencia nueva: Se convierte en Hijo²⁰⁶. Se nota aquí la influencia de la teología de Tertuliano, quien desarrolla la natividad del Logos en un triple momento. Dios es racional, por lo tanto siempre ha estado su “Razón” dentro de él, no hay momento en que Dios esté sin ella porque implicaría quitar la racionalidad a Dios, lo cual es imposible. En un segundo momento, esta razón pasa a ser “Sermo” (Logos), para que por medio de ella fuera hecha toda la creación. El Sermo no es distinto a la Razón porque siempre estaba en ella, aunque no hubiera sido aun pronunciada. Al crear, la Razón se convierte en Sermo para ser pronunciada como creadora de todo²⁰⁷. Uríbarri, al desarrollar la doctrina de Tertuliano acerca de la Trinidad, explica este proceso afirmando que la Razón es la substancia del Sermo, porque todo proceso intelectual (Razón), es un proceso discursivo (Sermo). “La sustancia del discurso es la intelección”²⁰⁸. “Ratio” es la intelección y pensamiento, “Sermo” es el discurso y expresión. Tertuliano, aunque distinga ambos momentos, no considera verdaderamente importante esta distinción porque en realidad son un solo proceso, y hace la semejanza con el proceso humano de intelección: cuando pensamos, estamos, al mismo tiempo, produciendo un discurso interior²⁰⁹. “Cuando usted conversa silenciosamente consigo mismo, este mismo proceso es llevado a cabo dentro de usted por la razón, que se encuentra con una palabra en cada movimiento de su pensamiento, en cada impulso de su conciencia. Lo que usted piensa es una palabra, todo lo que usted concibe es una razón. Usted precisa hablar en su mente, y mientras usted habla admite hablar consigo mismo como un interlocutor, involucrando así a su misma razón, por lo que en pensamiento usted está manteniendo una conversación con su palabra, así que (por acción recíproca) usted produce pensamientos por medio de esa conversación con su palabra”²¹⁰. Esta Ratio y Sermo se convierte en “Palabra” una vez pronunciada, y esta Palabra designa propiamente al Hijo, y a través de él será hecha la creación entera: “La sustancia de la Palabra designa a una Persona, y yo lo aclamo por el nombre del Hijo; y en cuanto lo reconozco como el Hijo, afirmo su distinción como segundo del Padre”²¹¹.

²⁰⁵ Cfr. MOINGT, *Dios que viene al hombre II/I*, 355-357.

²⁰⁶ *Ibidem*.

²⁰⁷ TERTULIANO, *Adversus Praxeam*, Cap.V; ed. y trad.: J.C. CLAVIJO SIERRA (Colombia, 2017).

²⁰⁸ G. URÍBARRI, *La emergencia de la Trinidad immanente: Hipólito y Tertuliano* (Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1999) 115.

²⁰⁹ Cfr. *Ibid.*, 116-123.

²¹⁰ TERTULIANO, *Adversus Praxeam* Cap.V.

²¹¹ *Ibid.*, Cap VII.

Moingt opta por mantener el nombre de “Verbo” antes de la encarnación e “Hijo” cuando propiamente se habla de Verbo encarnado, arguyendo diversas razones para ello. La primera es por respetar el lenguaje tanto del prólogo de Juan, en el que se habla del “Verbo” de Dios y sólo después de su encarnación se le nombra “Hijo unigénito”, como del Nuevo Testamento, en el que se designa a Cristo con el nombre de Hijo, concibiendo a Cristo en su existencia histórica y humana. Por otra parte, el nombre de “Verbo” se presta mejor para el itinerario de la “prehistoria” de Jesús, porque expresa que es el Revelador del Padre, su Palabra viva, aquella que el Padre da a los hombres para comunicarse a ellos, de ir hacia ellos para hacerlos venir hacia Él²¹². Finalmente, por una profundización en lo que designa la “carne” en la Biblia como aquello que es absolutamente contrario a Dios. Se puede definir como lo bajo, la nada, lo efímero, lo impotente, la dependencia absoluta. Cuánto más cuando esta carne es una carne “naciente”. Así, cuando el Verbo se identifica con esta carne naciente, ser corruptible que nace con el horizonte de la muerte como toda creatura, infunde en esa misma carne la eternidad propia de su ser y así la destina a la vida eterna. Justamente aquí es cuando se consuma la creación tal como Dios la había pensado desde el principio en su plan salvífico: el Padre contempla en su Verbo encarnado al “Primogénito de su creación”.

Este Hijo es propiamente el Hijo Primogénito en dos sentidos: primero como el primer hijo recién nacido, que necesita de toda la protección de su padre, pero que a la vez es su orgullo y su esperanza de futuro. Segundo, el hijo primogénito es también el “socio” del padre, su semejante, aquél que, al igual que el Padre se ha donado gratuitamente, se donará a los hombres y dará al Padre la gloria de convertirse en Padre de una multitud de hijos²¹³.

3.2.4 Exigencias para reconocer una verdadera humanidad en Jesús

¿Cómo podemos pensar, entonces, que este Hijo Primogénito, semejante al Padre, su igual, su socio, es también semejante a todos los hombres? Porque hemos visto que la razón misma de la encarnación es asumir nuestra semejanza²¹⁴, por lo cual debemos compaginar ambas realidades. Para Moingt, este tema está en el núcleo de la cristología actual: ¿Podemos realmente pensar a Jesús como Hijo de Dios a la vez que entender su identidad humana igual a la nuestra? ¿Cómo puede vivirse esa doble existencia?

Volviendo a lo anteriormente expuesto sobre el dogma de Calcedonia, lo que éste afirma es que Jesucristo es una persona divina en dos naturalezas, es decir, cada una conserva sus propiedades, pero están unidas en una sola hipóstasis (persona). Esta definición dogmática enuncia el misterio de la encarnación, es decir, “qué” debe creerse, pero no define propiamente el “cómo” se ha dado este misterio, evidentemente por ser

²¹² Cfr. MOINGT, *Dios que viene al hombre II/1*, 358.

²¹³ Cfr. *Ibid.*, 360.

²¹⁴ *Ibidem*.

inabarcable para la razón humana. No obstante, aunque no podamos definir el “cómo”, es importante reconocer y profundizar en ambos aspectos: su divinidad y su humanidad. Esto no es fácil cuando se parte de que esta única persona en la que se sustentan las dos naturalezas es la persona divina del Verbo, ya que es complejo entonces reconocer una humanidad total y completa en Cristo, cuando el sujeto de esta historia es una persona divina²¹⁵.

Si Jesús es verdaderamente hombre, ¿qué condiciones deben darse para poder reconocer en él la integridad de esta humanidad? ¿qué exigencias modernas encontramos para afirmar la realidad de la naturaleza humana? Como afirma el autor: “Los cristianos de nuestro tiempo, en cambio, no pueden reconocerlo como verdadero hombre sino considerándolo *un* hombre, un individuo dotado de su propia personalidad y libertad, consciente de su naturaleza humana, responsable de su propia historia, y creyendo, al mismo tiempo, que el Verbo de Dios estaba destinado, desde toda la eternidad, a identificarse con él en el tiempo y desde el primer momento de su existencia. Este don puede ser comprendido como el carácter de Hijo de Dios, impreso por el Padre en la conciencia y la libertad de Jesús a fin de que le reconozca como Padre suyo”²¹⁶.

Entre las exigencias que nos pone la antropología para reconocer un verdadero hombre en Jesús, podemos destacar las que se consideran fundamentales:

- *La historicidad de la existencia humana*: recibimos la naturaleza con la existencia, pero no como una naturaleza abstracta, sino concreta, cargada de historia. Esto significa que nacemos con un linaje, en una comunidad, con una herencia cultural, una familia, sociedad, etc. Todo esto nos marca y en cierto sentido nos condiciona, nos hace ser como somos. Esta demanda de una naturaleza concreta excluiría la idea de una naturaleza creada expresamente por el Verbo, idea además contraria al Nuevo Testamento, que cuenta la genealogía de Jesús, integrándolo en la historia de Israel²¹⁷. En este punto, el autor se detiene para cuestionar la historicidad del origen virginal de Jesús, considerando imprudente leer estos relatos como una referencia a su origen propiamente “físico”, y argumentando que no es un dato aparentemente conocido, o por lo menos narrado, por Marcos, Juan y Pablo. Prefiere decantarse por una lectura únicamente teológica de los evangelios de la infancia, cuyo interés sería defender que Jesús es, propiamente, el Hijo de Dios, y no dar un dato histórico de la concepción de Jesús²¹⁸.
- *Los medios de conocimiento ligados a la percepción sensible y a la temporalidad*: El dogma enuncia que Cristo es hombre perfecto, es decir, completo e íntegro²¹⁹. No obstante, esto no quiere decir que no sea un hombre semejante a nosotros

²¹⁵ Cfr. ID., *El hombre que venía de Dios I*, 189.

²¹⁶ ID., “La Imagen de Jesús”: *Selecciones de Teología* 185/2008, 12-22, aquí 13.

²¹⁷ Cfr. ID., *Dios que viene al hombre II/1*, 363.

²¹⁸ Cfr. *Íbid.*, 363-364.

²¹⁹ Cfr. DS. 301.

también en la debilidad de la carne (la enfermedad, la muerte, el dolor físico, etc.). Si quitamos al cuerpo de Jesús la fragilidad física propia de la humanidad, tendremos que admitir que tampoco a nivel cognoscitivo era como nosotros. Si admitimos en Cristo una ciencia adquirida por los sentidos y por la intuición, pero también una ciencia sobrenatural y la visión beatífica, ¿no hace esto de Jesús un hombre distinto? Ya no es uno entre otros, no ha adquirido los conocimientos del mismo modo “relacional” que el resto de los hombres que extraen los conocimientos del mundo y de los demás. Sin embargo, si San Pablo declara que el Hijo de Dios tuvo que estar sometido a la ley para liberar a los sometidos bajo la ley, con mayor razón aceptamos que tuvo que estar sometido a la servidumbre de la naturaleza, de la historia y del tiempo para hacerse en todo semejante a sus hermanos²²⁰.

- *Afectividad y voluntad*: Este ámbito es complejo porque depende tanto de la naturaleza como de la persona. La capacidad de querer y elegir es propia de la naturaleza, pero la decisión es de la persona. De aquí que para los Padres haya sido tan difícil definir el dogma de las dos voluntades en Cristo, la humana y la divina²²¹. El momento de la agonía de Getsemaní sigue siendo un misterio en la vida de Jesús que los teólogos siguen profundizando, porque es el único momento en el que, por lo menos aparentemente, la voluntad humana no está unida a la divina. Sin embargo, la humanidad de Cristo no sería íntegra sin la voluntad, sin su capacidad de querer. A nivel abstracto puede ser más sencillo definirlo, pero el problema está en lo concreto, en la vivencia histórica de la persona de Cristo en la tierra, tal como nos la relatan los Evangelios. Con las dos voluntades podría parecer que la unidad de la persona de Cristo queda rota, porque la voluntad exige la libertad, la plena responsabilidad de los actos, la conciencia de uno mismo. ¿Es Cristo como persona humana quien vive esto? ¿O es el Verbo como Persona divina? Moingt prefiere pensarlo como lo comentamos anteriormente: un ocultamiento del Verbo en Jesús, es decir, el Verbo renuncia a sí mismo, a su pensar, querer y actuar²²².

Por lo tanto, como decíamos anteriormente, la implicación de la humanidad de Cristo es mucho más honda hoy que cuando la Iglesia empezó con sus definiciones dogmáticas. El concepto de “encarnación” del Verbo se suele explicar desde la persona divina que asume la humanidad, no sólo uniéndose a ella, sino convirtiéndose, transformándose en aquello a lo que se une. El sujeto permanece siendo uno, el Verbo. La consecuencia que Moingt ve en esta noción es que, aunque el Verbo confiere su identidad al hombre al que se une, éste se ve privado de su identidad personal de sujeto humano: El Verbo “absorbe” al hombre Jesús²²³.

²²⁰ Cfr. MOINGT, *Dios que viene al hombre II/1*, 366.

²²¹ DS 553-559.

²²² Cfr. MOINGT, *Dios que viene al hombre, II/1*, 367.

²²³ *Ibid.*, 368.

3.2.5 La encarnación redentora

La propuesta cristológica que encontramos en Moingt es pensar esto justamente a la inversa: es el Verbo quien se deja absorber en el hombre en quien adviene, le comunica su identidad, pero le deja integralmente la suya. Esto respeta la lógica que hemos visto en la actuación de Dios desde la creación, según la cual él nunca se impone a su creatura, sino que se acerca poco a poco esperando ser acogido. Según esta forma de ver la encarnación, el Verbo no vendría a “tomar” o imponerse a la humanidad, sino a darse esperando ser acogido, pidiendo ser recibido no como conquistador, sino como aquél que respeta la libertad del otro. Esta forma de comprender la encarnación hace que no reduzcamos el concepto a un instante en el que el Verbo se unió a la humanidad, sino que más bien lo veamos como proceso de identificación mutua entre el Verbo y Jesús²²⁴.

Nuestro teólogo busca ver la encarnación desde una perspectiva que proteja y destaque la importancia de la libertad del hombre Jesús. Cuestiona la idea según la cual el Verbo se encarna quitando a la naturaleza humana su propiedad más característica: la libertad de ser uno mismo²²⁵. ¿Cómo Dios, siempre respetuoso de la libertad del hombre, podría absorber a uno de ellos sin pedir el consentimiento ni respetar esa libertad personal? Habíamos expuesto que el hombre fue creado a imagen de Dios, con la finalidad de parecerse “a otro”, es decir, a Dios mismo. Finalidad que no puede alcanzar si no es por medio de la cooperación con la gracia de Dios que le hace capaz de alcanzar esta vocación a la que ha sido invitado. Si el hombre tiene la tarea de construir su verdad de hombre hecho para Dios, ¿cómo el Verbo podría quitar a la humanidad que asume, la capacidad de pertenecer a sí misma, de decidir su identidad y su futuro, su posibilidad de hacerse como Dios quiere? Si esta es la más alta dignidad de la persona humana, ¿cómo el Verbo no va a respetarla?²²⁶

El Nuevo Testamento nos dice que Cristo “debía liberar a los que, por temor a la muerte, estaban de por vida sometidos a esclavitud”²²⁷, y que “aun siendo Hijo, por los padecimientos aprendió sufriendo a obedecer”²²⁸. Por lo tanto, ¿cómo podría habernos conducido por los caminos de la libertad, si él no hubiera experimentado y vencido en los difíciles combates de la frágil libertad humana? San Pablo dice que la filiación adoptiva de Dios debe acogerse, que la persona debe poner de su parte, seguir las huellas de Cristo, configurarse con él²²⁹. Jesús se ha hecho Hijo de Dios porque se ha abandonado en manos del Padre y el Padre ha respondido a este abandono, resucitándolo y glorificándolo. Moingt utiliza un concepto de filiación distinto a “engendrar y ser engendrado”. Para él, la filiación es la relación libre que se establece entre padre e hijo cuando ambos acogen esta relación.²³⁰ Igualmente, si Jesús es el “primogénito de una multitud de hermanos”,

²²⁴ Cfr. *Íbidem*.

²²⁵ *Íbidem*.

²²⁶ Cfr. *Ibid.*, 369.

²²⁷ Hb 2,15

²²⁸ Hb 5,8

²²⁹ Col 3,1-5; Rm 6,1-14.

²³⁰ Cfr. *ID.*, *Dios que viene al hombre II/1*, 370.

es porque “se ha hecho” lo que nosotros estamos llamados a ser, lo que debemos llegar a ser como hijos de Dios. Él ha tenido que participar en el tiempo, en la historia, igual que nosotros, para llegar a ser el primero “de nosotros”. Aquí la libertad humana de Jesús juega un papel particular, ya que el hombre debe acoger el plan de Dios para llegar a ser lo que está llamado a ser²³¹.

Sin embargo, frente a esta concepción de la humanidad de Jesús, ¿cómo se da la unidad perfecta entre Jesús y el Verbo? Moingt lo explica jugando con el pasado, presente y futuro. Es decir, la prehistoria de Jesús “es” la preexistencia del Verbo en la creación. Así, el pasado de Jesús se remonta al principio, cuando el Verbo revelaba a todos los hombres que Dios es amor, y los disponía a recibirlo. En esta prehistoria, el Verbo prepara la historia de Jesús que consumará esta revelación. La encarnación es, por consiguiente, el acto del Verbo de asumir la historia de Jesús, proyectándose en ella para hacerla suya en el momento fijado. Sin embargo, como desarrollamos anteriormente, la encarnación no puede reducirse al acto del Verbo de apropiarse la humanidad de Jesús en un instante del tiempo. Es un proceso que dura toda la historia de Jesús, el tiempo que vive en esta tierra. Así, en Jesús se da el proceso que se da en todo hombre: el Padre le dirige la invitación a ser su hijo y adoptar en él a todos sus hermanos. Jesús acoge esta invitación a tomarle como Padre y responde con el abandono de su vida en las manos del Padre. Esta acogida de la voluntad del Padre es, a su vez, un “no” a sí mismo, a construir su propia vida para él mismo, es una renuncia a su propia identidad para convertirse en el enviado y siervo del Padre, hasta la entrega de su misma vida para salvar a sus hermanos. Toda esta vida es el proceso de identificación de Jesús con el Verbo que se identificaba con él²³²: “Cuando hablo de una identificación progresiva entre Jesús y el Verbo, no pienso en un crecimiento del primero en divinidad y del segundo en humanidad, sino que me refiero al desarrollo de una historia común al uno y al otro, de la que ambos son solidarios sin que el uno pueda hacerla o apropiársela sin el otro (...)”²³³.

Moingt quiere destacar esta historia común para dar a la humanidad de Jesús toda su importancia. Para esto explica que, al advenir el Verbo a Jesús, inserta en su existencia su propio pasado, el pasado que ha preparado para Jesús desde siempre, lo que leemos en la Sagrada Escritura que es la “prehistoria” de Jesús. Primogénito de la creación, predestinación de Cristo como quien llevaría a los hombres a la filiación adoptiva, heredero de las promesas de Dios a los patriarcas. Lo hace destinatario de las Escrituras proféticas que se refieren a él. Por eso Jesús nace ya cargado de una historia que debe asumir. Asimismo, el Verbo “es” el pasado de Jesús, porque viene a él. Por otra parte, el futuro quiere decir que la presencia del Verbo a Jesús en su futuro es la del pasado hacia adelante, a medida que se consuma su existencia humana. Él es consciente de que su tiempo es el tiempo del final, el tiempo del advenimiento del Reino de Dios, de la salvación. Él es la última Palabra que el Padre dirige a los hombres, en él llega el Reino

²³¹ Cfr. *Ibid.*, 371.

²³² Cfr. *Ibid.*, 372.

²³³ *Ibid.*, 375.

Dios que viene a los hombres, porque está tan cercano a Dios, que Dios viene al mundo en él²³⁴.

Por lo tanto, la presencia del Verbo que viene a Jesús envuelve su pasado y su futuro, pero no su presente. El Verbo cede a Jesús el presente de su vida humana, no le comunica sus pensamientos ni decisiones, sino que le deja construir su persona y su vida de ser humano. Jesús acoge en cada instante al Verbo y por eso Jesús no está nunca sin el Verbo, sin identificarse con su ser Hijo de Dios. Jesús no acoge al Verbo como a un huésped que vendría a instalarse en él, tampoco como a un Yo divino que se desvelaría y sustituiría a su Yo humano, sino recibiendo del Verbo ese pasado y ese futuro como el don que el Padre le hace hoy de su amor. Jesús no tuvo conciencia de ser un “dios Hijo de Dios”, ni de estar habitado por otro. Ha dado su propia vida a Dios como acto de confianza absoluta, ha aceptado que no le pertenece ni su pasado ni su futuro, porque sabe que está en una relación singular con Dios, de ser el hombre que Dios toma como Hijo²³⁵: “La presencia del Verbo en Jesús se lleva a cabo como si se tratara de un envoltorio, simultáneamente por el lado del pasado y del futuro, del haber sido y del deber ser, pero no en absoluto del presente, a no ser al modo en que el presente es el paso del pasado, que se retrasa, al futuro, que se adelanta, de modo que se trata de una presencia *a* Jesús más que de una presencia *en* él, una presencia que, más que invadirle, le pertenece, que no cesa de venir a él”²³⁶.

Por otra parte, en todo este proceso de identificación es importante la relación de Jesús con el Espíritu Santo. Moingt sostiene que, si Jesús no era en su vida humana otra cosa que el Verbo encarnado, nada podría explicar la razón de que hubiera tenido necesidad del Espíritu Santo²³⁷, como se leemos en los relatos evangélicos a partir de su bautismo. Como explicamos anteriormente, el Verbo envuelve a Jesús con su pasado y su futuro, pero el presente pertenece a Jesús como hombre, y es él quien debe construirlo, ayudado por el Espíritu que lo asiste y le ayuda de parte del Padre y del Verbo, como vínculo de amor entre ellos que se derrama sobre Jesús. Así, el Espíritu pasa por Jesús para ir a habitar en sus hermanos, en todos los demás seres humanos, y reunirlos en él, para hacer de todos hijos de Dios en el Hijo.

La acción del Espíritu en Jesús es llevada a cabo como testigo y asistente²³⁸. Como testigo de lo que va sucediendo, le ayuda a tomar conciencia de ello enseñándole a leer las Escrituras, a descifrar lo que se anunciaba de él, de su historia, su destino y su misión. Le da a conocer a Dios no sólo como el Dios de los padres, sino como su propio Padre, con quien tiene una relación especial. Segundo, como asistente o Paráclito, le ayuda en su ministerio público, le asiste en su misión con poder, autoridad, inspiración, para que pueda enseñar y llevar a cabo los signos que confirmarán sus palabras. El Espíritu revela

²³⁴ Cfr. *Ibid.*, 376-377.

²³⁵ Cfr. *Ibid.*, 378-379.

²³⁶ *Ibid.* 373.

²³⁷ *Ibidem.*

²³⁸ Cfr. *Ibid.*, 380-381.

a Jesús el corazón de los hombres, sus necesidades, oscuridades, pecados, conciencias, y le da el poder para sanar cuerpos y corazones.

Este Espíritu que llevaría a los hombres a la libertad de los hijos de Dios, llenaba también la libertad de Jesús y le imprimía un carácter filial respecto del Padre. Esta realidad se nos transmite en diversos pasajes de la vida de Jesús, particularmente en las tentaciones en el desierto y Getsemaní. El Verbo se termina de encarnar en Jesús en el último momento de su vida: cuando su Sí al Padre recapitula todos los momentos anteriores consagrados también al Padre. Aquí se fija su sentido y Jesús asume la historia de la venida del Verbo a él. El futuro del Verbo se convierte en su propio futuro, renuncia a la vida terrena para asumir la vida eterna. El Verbo se une definitivamente a Jesús en su muerte, abandonándose al Padre, y así el Verbo y Jesús acaban identificándose como un solo sujeto, el Hijo de Dios²³⁹.

²³⁹ Cfr. *Íbid.*, 381-383.

CAPÍTULO III: LAS PERSPECTIVAS SOTERIOLOGICAS DE JOSEPH MOINGT

Comenzamos ahora con el capítulo central de este estudio sobre la teología de Moingt: su propuesta soteriológica. Después de haber estudiado tanto su antropología como su cristología, es posible penetrar en sus perspectivas soteriológicas, coherente con su percepción del hombre y de Cristo. Primero haremos una exposición sobre el fundamento de su propuesta, así como de un desarrollo de la historia de la soteriología que el mismo autor hace para enmarcar su estudio. Después de esto expondremos las dos perspectivas de Moingt, las cuales, siguiendo su cristología, comienzan por una soteriología de mediación ascendente para luego ser complementada con una soteriología de mediación descendente. Así, nuestro teólogo expone su propuesta soteriológica desde abajo y desde arriba, haciendo un intento de no dejar fuera ningún ámbito, haciendo una comprensión lo más completa posible del misterio de la salvación.

1. Fundamento de esta perspectiva soteriológica

La perspectiva que se tiene de la salvación tiene relación directa con la visión acerca de la antropología. Para llegar a una propuesta soteriológica es necesario primero definir la doctrina sobre el hombre y su relación con Dios. Como se ha expuesto en la explicación de la antropología, la teología de Moingt tiene como punto de partida y fundamento un concepto unitario de creación y salvación, como dos partes del mismo plan salvífico de Dios. No lleva a cabo primero un proyecto, el creador, al que luego tiene que responder con un segundo plan, la salvación, como consecuencia del pecado del hombre. Ambos planes son uno sólo, es el mismo proyecto de Dios desde toda la eternidad: crear al hombre con una vocación sublime, que le supera infinitamente en su propio ser natural, que consiste en ofrecerle la vocación divina para que la acoja libremente.

Es importante definir este punto de partida para distanciarse de la visión gnóstica que ha afectado al cristianismo desde el inicio, según la cual el mundo material fue creado por un demiurgo y, por lo tanto, es imperfecto. Para ellos la salvación consiste en una liberación del mundo material, el cual ha sido abandonado a la muerte porque es fruto de ese ser malvado. Visión contraria al cristianismo, para el que la creación es el inicio de un plan de amor del Dios eterno²⁴⁰. Constatamos cómo la Escritura insiste en que la obra creadora es “buena” y que Dios se complace en su creación, que ha sido hecha por medio de su Verbo y de su Espíritu. Dios quiere entrar en relación con el mundo y particularmente con el hombre, a quien ha creado libre²⁴¹. Moingt basa su antropología en esta visión de Dios Creador que ama a su creación y por eso quiere salvarla, es decir, liberarla de la corrupción a la que está destinada toda creatura “no eterna”, como se expuso en el primer capítulo de este trabajo.

²⁴⁰ IRENEO DE LYON, *Adversus Haereses*, Libro I: “Exposición de las doctrinas gnósticas”.

²⁴¹ Cfr. MOINGT, *El hombre que venía de Dios I*, 80.

Este acto creador tiene como único fundamento el amor, por lo cual no es únicamente la creatura la que está vinculada al Creador, sino que Dios mismo ha querido vincularse a ella. Por ese acto de amor absolutamente gratuito, Dios se ha ligado al hombre, ese ser infinitamente menor, comprometiéndose a darle la ayuda necesaria para llegar al fin para el que la ha creado y que supera su propia naturaleza creada. No obstante, como el hombre, siendo libre, puede equivocarse e ir por otro camino perdiéndose en su búsqueda de la plenitud, la ayuda de Dios también toma en cuenta su caída, y se compromete a ofrecerle la salvación del mal si llega a caer en él, con la condición de que el hombre acoja libremente la oportunidad de salir de ese mal y volver al camino que Dios le propone.

2. Desarrollo histórico del núcleo de la soteriología

Moingt hace un recorrido siguiendo el desarrollo que la Iglesia ha tenido en el ámbito de la soteriología, comenzando por constatar lo que ya hemos comentado anteriormente en su cristología: el centro del anuncio salvífico en la predicación apostólica es la muerte y resurrección de Jesús, como principio único y total de la salvación²⁴². Todo el Nuevo Testamento tiene su base y su núcleo en este hecho, en la entrega que Dios ha hecho de su Hijo al mundo por puro amor. Este Hijo, asumiendo la humanidad hasta la muerte, ha sido resucitado por el Padre, siendo así el “Primogénito de entre los muertos”²⁴³. Los apóstoles anunciaban el Reino de Dios traído al mundo en la persona de Jesús, quien había sido enviado por Dios “para dar su vida en rescate por muchos”²⁴⁴. Resucitándolo, el Padre había aceptado su entrega por amor, y la salvación del hombre se había consumado.

Sin embargo, poco después, los primeros Padres de la Iglesia comenzaron a desarrollar una soteriología cuyo concepto central fue desplazado desde la muerte y resurrección de Cristo hacia su encarnación, dando al nacimiento de Jesús una importancia que anteriormente no se le había dado²⁴⁵. Encontramos aquí las huellas de una cristología desde abajo que se desplaza hacia una cristología desde arriba, mientras, evidentemente, la soteriología sigue el mismo camino.

Analizando esta soteriología que responde a una cristología ascendente, Moingt toma a San Ireneo como un ejemplo claro de esto, citando varios textos en los que el obispo de Lyon va desarrollando una explicación tanto de la razón del acontecimiento de la encarnación como de sus consecuencias²⁴⁶: La salvación del hombre en su caída se llevaría a cabo con la misma mediación por la cual había sido creado, por medio del Hijo de Dios. Él estaba llamado a remodelar esta obra, asumiendo aquello que necesitaba ser salvado, es decir, tomando la humanidad sobre sí, haciéndola suya, y aceptando en ella el designio salvífico del Padre para todo hombre. “Es decir, viniendo a existir en su creatura

²⁴² Cfr. *Íbid.*, 83.

²⁴³ Col 1,18.

²⁴⁴ Mt 20,28

²⁴⁵ Cfr. MOINGT, *El hombre que venía de Dios I*, 80.

²⁴⁶ IRENEO DE LYON, *Adversus Haereses*, Libro III, 18, 1; 18,7; 19,1.

para hacerla existir en él (...). En conclusión, el Hijo salva a la humanidad por el *modo* mismo de asumirla, de convertirse en otro sin cesar de ser lo que era y de hacer comunicar estrechamente lo que tiene necesidad de ser salvado y lo que tiene el poder para salvar”²⁴⁷.

Moingt subraya dos momentos en esta obra de la salvación. El primero, único y singular, es la unión que se lleva a cabo entre el Verbo y el hombre Jesús, lo cual es propiamente el acontecimiento de la encarnación, por el que Dios asume aquello que salva. El segundo, universal y común a todo hombre, es la consecuencia de esta unión salvífica, la posibilidad que todo hombre tiene de acceder al Padre, de participar en la divinidad que se le ofrece como vocación filial por mediación de Jesucristo, Hijo de Dios²⁴⁸.

Asimismo, nuestro autor destaca que la visión que los Padres de la Iglesia tenían sobre la redención era positiva y optimista, ya que consistía en la restauración de la naturaleza humana en su semejanza a Dios. Aun considerando la pasión y la muerte de Jesús en términos de reparación y expiación, según el lenguaje del Nuevo Testamento, concebían la encarnación como el núcleo principal de esta redención. En la generación humana del Verbo la humanidad entera se regeneraba en él²⁴⁹. Así, desde el s.I al s.VI, la característica de la literatura teológica es un *balanceo* que busca equilibrar al Verbo y su divinidad -la gloria y los actos de poder-, con el hombre y su humanidad -las humillaciones y las pasiones-, con cierta dificultad para al pensar y expresar la unidad de ambos polos²⁵⁰, pero defendiendo siempre esta unidad. Aún con todas sus complejidades y dificultades, esta teología de la encarnación que encontramos en los Padres continúa anclada en una teología de la historia que tiene como horizonte el Reino de Dios que viene al mundo y lo salva.

Continuando con su recorrido, Moingt subraya el contraste que hay en la teología de los siguientes siglos, durante los cuales este horizonte escatológico del Reino de Dios se desplaza y se desprende poco a poco de la historia, acabando en una teología que se aleja cada vez más de la tradición apostólica y se queda en una perspectiva abstracta y filosófica de la fe²⁵¹. La centralidad del acontecimiento de la encarnación se comienza a distanciar de los relatos evangélicos, convirtiéndose más bien en un discurso filosófico que busca dar explicación de esto, más que una narración de hechos que los evangelios nos relatan. Como vimos en la explicación de la cristología, la encarnación se toma como un argumento central para el diálogo con judíos y griegos.

Siguiendo el péndulo que suele darse en la historia, Moingt continúa explicando cómo posteriormente el núcleo cambia nuevamente. Afirma que el concepto de pecado original como posibilidad de condenación para todo hombre provocó que la teología de la cruz

²⁴⁷ Cfr. MOINGT, *El hombre que venía de Dios I*, 81.

²⁴⁸ Cfr. *Ibidem*.

²⁴⁹ ID, *Dios que viene al hombre II/1*, 390-391.

²⁵⁰ Cfr. ID, *El hombre que venía de Dios I*, 85.

²⁵¹ Cfr. *Ibid.*, 87.

diera un giro y comenzara a ser interpretada como la cólera de Dios. Haciendo de la cruz el aspecto nuclear del cristianismo, la encarnación queda desplazada para empezar a considerarse sólo como una condición para la redención en la cruz. La perspectiva desde la que es comprendida la pasión de Jesucristo es el concepto de expiación del pecado del hombre, que debía satisfacer la justicia de Dios con una pena justa. La noción de sacrificio se convierte en una noción central de esta teología, muy semejante a como la encontramos en el Antiguo Testamento. Así, aunque la redención siempre ha sido comprendida como la prueba suprema del amor de Dios a nosotros, puesto que es su propio Hijo quien da la vida para reparar el pecado del hombre, la cruz concebida como castigo sigue siendo una amenaza que pesa sobre el hombre culpable que nunca termina de reparar su culpa, y que no permita la comprensión de Dios como Amor incondicional²⁵².

Frente a estas diversas concepciones, el autor, coherente con su propuesta cristológica que busca comprender a Jesús desde ambas perspectivas, ascendente y descendente, desarrolla una soteriología que considera la salvación desde los dos puntos de vista. Fiel a su principio de volver al evangelio, expone primero una soteriología de mediación ascendente, acercándose a la salvación a partir de la misma vida de Jesús, dividiéndolo en tres perspectivas: la primera, una comprensión de la cruz como un asunto entre Dios y la humanidad, en el cual el “árbitro” es Jesús; la segunda atañe a la cruz como acontecimiento entre Jesús y su pueblo, conflicto que gira en torno a la Ley y a la liberación que trae Jesús; la tercera considera la cruz en el seno de la Trinidad, como relación entre el Padre y Jesús. Sólo después de desarrollar ampliamente esta soteriología, pasa a una concepción de la salvación desde una perspectiva descendente, como encarnación redentora.

3. Una Soteriología de mediación ascendente

3.1 Como asunto entre Dios y la humanidad, cuyo árbitro es Jesús: “Se entregó por nosotros”

La pregunta sobre la interpretación que Jesús dio a su propia muerte es una pregunta siempre abierta, particularmente en relación a la noción de sacrificio expiatorio por el pecado de los hombres, teniendo en cuenta la influencia del Antiguo Testamento sobretudo en la perspectiva del Siervo de Yahvé. Hay muchos pasajes que constatan que Jesús daba un sentido salvífico a su sufrimiento y muerte, no obstante, Moingt manifiesta reparos ante el hecho de definir este sentido salvífico propiamente como “sacrificio” y “expiación” ya que considera que “son muy pocas las palabras de Jesús que se prestan a una interpretación sacrificial”²⁵³. Vamos a estudiar la perspectiva que él da a estos pasajes y su propuesta de interpretación.

²⁵² Cfr. MOINGT, *Dios que viene al hombre II/1*, 391.

²⁵³ Cfr. MOINGT, *El hombre que venía de Dios II*, 110.

3.1.1 “Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras” (1 Cor 15,3)

Nuestro teólogo comienza por comentar este enunciado que encontramos en la predicación de los apóstoles, y se pregunta si es posible afirmar que en él se está hablando de la muerte de Jesús en la cruz como un sacrificio expiatorio por nuestros pecados. ¿Es esta la comprensión que Jesús dio a su muerte? Detrás de esta interpretación, Moingt hace referencia a una tradición que ha incluido a Jesús entre los profetas perseguidos uniéndolo a la identidad del Siervo de Yahvé como Mesías sufriente que se entrega por los hombres. Jesús recapitula y lleva sobre sí mismo todo el sufrimiento humano, sobretodo el de los mismos enviados de Dios que han acabado sufriendo la muerte a manos de los mismos hombres a los que Dios los enviaba como mensajeros. Esto pone a Jesús en una figura de “intercesor”, como el que interpela a Dios frente a este dolor. Es decir, así como el Mesías se ha hecho solidario de todo este sufrimiento humano, Dios hace a la humanidad solidaria con la justicia y gracia de Cristo. El sufrimiento de Cristo es el acontecimiento salvífico que consigue el perdón de Dios a la humanidad “a causa de este dolor”²⁵⁴.

Sin embargo, Moingt prefiere dar a esta frase, “ha muerto por nuestros pecados según las Escrituras”, un significado más sencillo: Cristo ha muerto “a causa” de nuestros pecados. Aunque su muerte tiene un sentido salutífero, esto no puede identificarse directamente como un sacrificio por nuestros pecados, como si con esta frase los apóstoles quisieran decir que había muerto “en lugar de nosotros” y para cargar con nuestros pecados. Para comprender la muerte de Jesús, el texto nos lleva a la interpretación de las Escrituras. No obstante, el autor sostiene que no se trata de encontrar pasajes concretos en la Sagrada Escritura en los que se afirme que el Mesías iba a morir de este modo, sino explicar este acontecimiento desde “las” Escrituras, leídas en su globalidad y en una comprensión de conjunto, encontrando en ellas un designio oculto de salvación del hombre por parte de Dios. Antes de su muerte, Jesús en ningún momento habla de expiar los pecados de los hombres, sino del sufrimiento, las humillaciones y la muerte que debía padecer, así como el rechazo de las autoridades judías y de su resurrección al tercer día (Mt 8,31; Mt 9,31; Mt 16,21; Lc 9, 22; Lc 9,44; Mc 10, 33-34)²⁵⁵.

“Jesús descubre en la Escritura un *destino histórico* de rechazo, de fracaso, de sufrimiento, de muerte, un destino que él lee como un como un designio de Dios, porque Dios no interviene para cambiar su curso, salvo que se reserva cambiar el desenlace en triunfo. No es por el camino de los éxitos históricos, sino pasando por una muerte violenta como Cristo «entrará en su gloria», pero entrará a pesar de todo: tal es el designio, y no dice nada más”²⁵⁶. Moingt hace referencia a la explicación que Jesús hace de esta realidad de su vida a partir de la parábola de los viñadores homicidas (Mt 21,33ss). En ella se descubren las intenciones asesinas de sus adversarios y su identidad como Mesías de Dios, y aquí se “sella” su muerte, su destino. Es además un relato simbólico del pueblo de Dios, su “viña”. Es la historia del pueblo de Israel, un pueblo ingrato que no responde a Dios a pesar de su elección y de la Alianza. Todos los profetas han sido rechazados y perseguidos, lo que habla de una “ley general de la historia”²⁵⁷: los hombres buscan

²⁵⁴ Cfr. *Íbid.*, 103-104.

²⁵⁵ Cfr. *Íbid.*, 96-97.

²⁵⁶ *Íbid.*, 98.

²⁵⁷ *Íbidem.*

eliminar a los enviados de Dios. Así es posible encontrar un momento concreto en la vida de Jesús, en el cual él siente esta hostilidad declarada a su alrededor, y presiente un desenlace fatal si continúa cumpliendo su misión como hasta ese momento. Pero se siente movido por Dios a no cambiar su ruta y dar testimonio de su misión aun a costa de la muerte. Es entonces cuando, profundizando en las Escrituras, comprende que esto es parte del designio de Dios y acepta recorrer él también este camino: “Desde entonces comenzó Jesús a manifestar a sus discípulos que él debía ir a Jerusalén y sufrir mucho...”²⁵⁸.

Sin embargo, Jesús sabe que Dios envía a sus profetas para preparar el cumplimiento de las promesas, la venida del Reino. Por eso, aunque el Padre permite que su designio caiga en un aparente fracaso por el pecado de los hombres, la victoria será de su amor por ellos, es decir, en la salvación y apertura del Reino de Dios. Y en este plan de salvación, Jesús es consciente de tener una misión particular como el último enviado, por lo que Dios no lo dejará en el poder de la muerte, sino que lo resucitará para la vida eterna, y junto a él a todos los que acojan el don dado por Dios²⁵⁹.

Podemos encontrar una interpretación semejante en Moltmann, quien también comenta este versículo sin encontrar en él una interpretación sacrificial. Sostiene que no es posible separar esta frase de la siguiente. La primera da a su muerte un sentido salvífico, y la segunda habla de su resurrección y de las apariciones a los discípulos²⁶⁰. Sólo a partir de la unidad objetiva de ambas afirmaciones puede interpretarse la muerte de Jesús, porque la resurrección es lo que dota de su sentido más profundo la cruz. Es la realidad que constata que el Crucificado es el Cristo, y llena la cruz de escatología y significado salvador²⁶¹. La importancia de la resurrección hace difícil ver detrás de ella un sacrificio expiatorio por nuestros pecados, que Cristo tendría que pagar al Padre en nuestro lugar, porque el sentido de la expiación no es dar una vida nueva, sino reinstaurar la anterior, volver a la justicia de la ley: “Las ideas del sacrificio expiatorio se mueven en general en el contexto de la ley: los pecados quebrantan la ley, la expiación la reinstaura. Por pecados cae el hombre fuera de la justicia de la ley, metiéndose bajo la acusación de ella, y mediante la expiación es devuelto a la justicia de la ley. La expiación de los pecados tiene siempre un carácter retrospectivo. Su sentido de futuro es la *restitutio in integrum* y no el comienzo de una nueva vida”²⁶².

Para Moltmann es necesario superar esta comprensión de sacrificio expiatorio para entender la cruz de Cristo como la del “Resucitado”, es decir, para comprender su muerte “por nosotros” a partir de su resurrección. El hecho de que haya muerto por nosotros hace que también su resurrección sea por nosotros, y eso nos da el acceso a la vida eterna junto a Dios. Sin esa muerte “por muchos”, tampoco la resurrección tendría verdadero sentido para el hombre, ya que se habría quedado en la resurrección singular de uno sólo, que no comunicaría la vida divina a todos aquellos por los que ha muerto: “Sólo gracias a su

²⁵⁸ Mt 16,21.

²⁵⁹ Cfr. *Íbid.*, 106-107.

²⁶⁰ 1Cor 15,5-8.

²⁶¹ Cfr. MOLTSMANN, *El Dios Crucificado* (Ediciones Sígueme, Salamanca 1975) 255.

²⁶² *Íbid.*, 256.

muerte «por ellos» les beneficia aquella nueva vida, en la que vive como consecuencia del resurgimiento por Dios”²⁶³.

3.1.2 “Ha venido a servir y a dar su vida en rescate por muchos” (Mt 20,28; Mc 10,45)

Continuando su reflexión, Moingt va a desarrollar la interpretación de otras palabras de Jesús que suelen ser asociadas con la muerte sacrificial. Estas palabras las encontramos en boca de Jesús después de haber anunciado a sus discípulos su entrega, condena, muerte y resurrección, con lo cual se abre una discusión por parte de ellos de quién será el mayor²⁶⁴. Esta discusión expresa que los mismos discípulos rechazan el camino de humillación del que Jesús estaba hablando, y refleja que incluso después de la resurrección sus palabras no habían sido olvidadas²⁶⁵. Las palabras de Jesús son las siguientes: “Sabéis que los jefes de las naciones las dominan, como señores absolutos, y los grandes las primen con su poder. No ha de ser así entre vosotros, sino que el que quiera llegar a ser grande entre vosotros, será vuestro *servidor*, y el que quiera ser el primero entre vosotros, será vuestro *esclavo*; de la misma manera que el Hijo del Hombre no ha venido a ser servido, sino *a servir y a dar su vida en rescate por muchos*”²⁶⁶.

Hay quienes afirman el sentido sacrificial de este pasaje apoyándose en el término usado: “rescate”. Es por eso por lo que Moingt parte de él para dar una interpretación diferente a todo el relato. La palabra “rescate” alude al pago de una deuda pendiente, por lo que, asumiendo este sentido, se comprende que Jesús ofrece su vida como rescate, como pago por el pecado del hombre que, según la ley, debía ser castigado con la muerte. Sin embargo, Moingt destaca que en este contexto encontramos que Jesús está hablando de un paralelismo con “los jefes de las naciones y los grandes de la tierra”, por lo cual la palabra rescate no procede del vocabulario ritual del sacrificio, sino del jurídico. Para rescatar a un esclavo era preciso pagar un precio por su liberación y, en última instancia, usar su lugar. Por otra parte, es necesario añadir que la palabra “servir” unida a “dar la vida en rescate por muchos”, se mantiene en servir “a los demás”, sin pasar en ningún momento al ámbito sagrado de “servir a Dios”. Esto quiere decir que Jesús dará su vida para servir a los hombres y liberarlos del pecado, sin hacer referencia a un sacrificio ofrecido a Dios por esta liberación. Asimismo, para liberar al hombre esclavo del pecado, tomará su lugar convirtiéndose él mismo en esclavo del hombre para servirlo. Así, Moingt concluye que todo esto expresa que el hombre necesita ser liberado del pecado, pero nada dice acerca de que sobre la humanidad pese una maldición divina que el hombre deba pagar a Dios con su vida²⁶⁷.

El autor continúa su pensamiento insistiendo en que la salvación no se lleva a cabo por la vía de la expiación, sino por la humildad, por el intercambio: ocupar el puesto de esclavo que nadie quiere, sirviendo al hombre por amor hasta el final. Toma el sitio de

²⁶³ *Ibid.*, 260.

²⁶⁴ Mt 20,18-19; Mc 10,33-34.

²⁶⁵ Cfr. MOINGT, *El hombre que venía de Dios II*, 110.

²⁶⁶ Mt 20,25-28; Mc 10,42-45.

²⁶⁷ Cfr. MOINGT, *El hombre que venía de Dios II*, 111.

esclavo que es el que corresponde al hombre como creatura y pecador. Y por complacer infinitamente a Dios en esta postura de servidor, Dios nos concederá a nosotros, en su Hijo, la salvación. Es el intercambio al que se presta: él toma el lugar de esclavo para que nosotros participemos en su lugar como de hijo de Dios²⁶⁸.

Lo que se concluye de este pasaje no es que la sangre sea el “precio” de la salvación, sino que es su último testamento. Jesús ha entregado toda su vida en servicio a los demás, se ha hecho esclavo por todos, reduciendo su existencia a la máxima humillación. La muerte y la sangre son ese testamento que fija para siempre su entrega como el sentido de su vida. Jesús actúa así porque ha comprendido, meditando las Escrituras, que el Padre es el Dios de la misericordia y la paciencia, que no toma la venganza por los pecados, sino que espera el arrepentimiento y los perdona; y que por lo tanto este debe ser su propio comportamiento con los pecadores. Comentando esta perspectiva desde el Himno Cristológico de la Carta a los Filipenses²⁶⁹, Moingt afirma que “Dios reconoce en Jesús su propio comportamiento como «redentor de Israel», ratifica la revelación que Jesús ha dado de él en su persona elevándolo a su derecha, es decir, resucitándolo; le reconoce como Señor, es decir, Salvador como él y en él. Este *reconocimiento simbólico* es lo que *constituye* el valor salutífero de su muerte: quien crea en él, es decir, quien, al mirar a Jesús en la cruz, reconozca a Dios en él como el mismo Dios se reconoce en Jesús, como Dios de paciencia y de justificación, ese tal recibe de inmediato una gracia de arrepentimiento y de justificación, recibe parte en el Espíritu común del Padre y del Hijo, el Espíritu que procede de su mutuo reconocimiento”²⁷⁰.

En el Evangelio de Juan encontramos una perspectiva similar: “Si me ama el Padre, es porque doy mi vida para recobrarla de nuevo. Nadie me la quita, yo la doy voluntariamente. Tengo poder para darla y poder para recobrarla de nuevo; esa es la orden que he recibido de mi Padre”²⁷¹. Moingt sigue aquí la interpretación de Léon-Dufour sobre este pasaje. El desprendimiento de Jesús frente a la vida es iluminado desde su interior, desde la entrega voluntaria que hace de sí mismo y el amor a los hombres, como el “Buen Pastor”. Hay una perfecta relación, que es al mismo tiempo paradójica, entre la dependencia total del Hijo con respecto al Padre, y su libertad absoluta, sólo posible por la unidad perfecta entre ambos²⁷². El Hijo no entrega la vida como un acto de justicia, sino de amor, es su “glorificación” o “elevación”, ambos términos usados en Juan para referirse a la muerte y resurrección de Jesús. La misión que el Padre ha confiado al Hijo es “dar la vida al mundo”²⁷³, y si este dar la vida implica perderla, no es como una exigencia de justicia, sino por la gratuidad propia de los intercambios del amor²⁷⁴, porque la vida de la que Jesús habla es la vida de comunión con Dios, y será dada por medio del don de sí mismo a través de su propia muerte²⁷⁵.

²⁶⁸ Cfr. *Ibid.*, 112.

²⁶⁹ Flp 2,6-11

²⁷⁰ MOINGT, *El hombre que venía de Dios II.*, 114.

²⁷¹ Jn 10, 17-18

²⁷² X. LÉON-DUFOUR, *Lectura del Evangelio de San Juan, volumen II* (Ediciones Sígueme, Salamanca 1992) 298-299.

²⁷³ Jn 6,33.

²⁷⁴ MOINGT, *El hombre que venía de Dios II*, 115-116.

²⁷⁵ LÉON-DUFOUR, *Lectura del Evangelio de San Juan, volumen II*, 112-113.

Incluso cuando en boca de Jesús encontramos la palabra “santificar”²⁷⁶, que algunos traducen por “consagrar”, Léon-Dufour considera que no se le debe dar una connotación sacrificial, como si Jesús se entregara en sacrificio por redimir a los hombres, sino que este término hace referencia a su obediencia libre y perfecta, que sus discípulos deben imitar y “ser impregnados de la santidad de Dios”²⁷⁷ para llevar a cabo su misión en el mundo. Por lo tanto, aquí tampoco se habla de una salvación fruto de un sacrificio expiatorio, sino del amor de Dios que tiene su prueba en la entrega del Hijo que a su vez se entrega a los hombres hasta el final, para que “todo el que cree en él no perezca, sino que tenga vida eterna”²⁷⁸.

Es Dios mismo quien se entrega a nosotros en su Hijo al entregarnos lo que más ama como prenda de su amor, de su perdón absolutamente gratuito que no espera nada a cambio. Una vez más encontramos el rostro del Dios que es misericordia y paciencia, que no busca ni quiere la venganza, ni siquiera por la muerte del Hijo, sino que nos da su mayor don, su misma vida divina, en esa muerte. Y una vez más vemos que Cristo comprende este amor de Dios, acepta su destino y se abandona a él para revelar a los hombres este amor salvador con su propia vida y su muerte. El dinamismo que encontramos en la pasión de Jesús no es el de un sacrificio que se ofrece al Padre para el perdón de los pecados, sino la entrega que Dios hace de su hijo para manifestarnos su amor, y la entrega que Cristo hace de sí mismo a esta voluntad del Padre de amar a los hombres sin condiciones. La dinámica de la salvación es, en todo momento, de amor gratuito y libre, no de justicia, precio o deuda.

Finalmente, Moingt encuentra la misma perspectiva en San Pablo. Sostiene que, aun cuando en la Carta a los Efesios habla de la entrega de Cristo como “oblación y víctima de suave olor”, Pablo no se está refiriendo propiamente al término “expiación” como tal, sino a que la muerte de Jesús adquiere figura de sacrificio, es decir, que obtiene el perdón de Dios, el cual en la Ley de Moisés estaba condicionado a la ofrenda de holocaustos. Sin embargo, se trata de una “figura” porque no funciona igual. La ofrenda que Jesús hace a Dios es la de una voluntad dócil y un corazón amante, que se entregaba para llevar a cabo el designio amoroso de Dios²⁷⁹.

3.1.3 “Esta es mi sangre, la sangre de la Alianza, que es derramada por muchos en remisión de los pecados” (Mt 26,26-28; Mc 14,22-24)

Las últimas palabras de Jesús que Moingt analiza en cuanto que pueden ser tomadas en sentido sacrificial, son las que Jesús pronuncia en el contexto de la Última Cena. Son palabras particularmente importantes para poder penetrar el sentido que él mismo daría a su muerte. La frase hace referencia a los holocaustos inmolados por Moisés como sacrificios de comunión tras la proclamación de la Ley: “Entonces tomó Moisés la sangre, roció con ella al pueblo y dijo: Esta es la sangre de la Alianza que Yahvé ha hecho con

²⁷⁶ Jn 17, 17-19.

²⁷⁷ X. LÉON-DUFOUR, *Lectura del Evangelio de San Juan, volumen III* (Ediciones Sígueme, Salamanca 1995) 245.

²⁷⁸ Jn 3,16.

²⁷⁹ MOINGT, *El hombre que venía de Dios II*, 117-118.

vosotros”²⁸⁰. Los sacrificios de comunión no servían para expiar pecados, sino para sancionar la Alianza entre Dios y su pueblo, estableciendo la comunión entre ambos por medio de la comida que seguía, en la que el pueblo consumía la carne de los animales consagrados y ofrecidos a Dios. Los tres sinópticos dan a la Última Cena un carácter de comida de Alianza, porque la sitúan en la fecha de la Pascua judía. Sin embargo, en el relato de Pablo y Lucas no encontramos la fórmula “derramada por muchos en remisión de los pecados”, pero si encontramos la expresión “Alianza nueva” que no aparece en los otros dos. Esto quiere decir que se puede interpretar como un sacrificio de “comunión”, pero no propiamente de expiación de los pecados²⁸¹.

Para Moingt es evidente que con estas tradiciones semejantes pero no idénticas, no es posible conocer las palabras exactas que pronunció Jesús en la Última Cena ni su interpretación precisa. Pero sí se sabe que hizo un gesto de “compartir” y pronunció palabras que daban a su muerte el sentido que había dado a su vida: de entregar la vida por los demás. Por lo tanto, sí es factible decir que esto da a su muerte un sentido de “sacrificio”, mas no en sentido ritual sino en sentido profano: dar algo por otro, “hacer un sacrificio por otro”²⁸². También puede afirmarse que los gestos y palabras de Jesús en la Cena denotan su convicción de estar entregando la vida por amor para recuperarla de nuevo, y con esto, abrir el Reino de Dios a todos los hombres. Lo que encontramos en él sigue siendo “la voluntad de ofrecerse sin reservas a su destino de *siervo*, tal como lo leía por adelantado en la historia de los profetas, y es la convicción – su conciencia de Enviado de Dios – de que Dios sacará del asesinato del *hijo* la revancha que merece, la única digna de él: «Porque Dios no ha enviado a su Hijo al mundo para condenar al mundo, sino para que el mundo se salve por él»(Jn 3,17)”²⁸³.

Sesboüé desarrolla ampliamente este tema haciendo un recorrido por la historia de la teología, profundizando en las causas de la confusión y en las consecuencias que ha tenido para la fe. El hecho de interpretar las palabras de los Evangelios haciéndoles decir lo que propiamente no dicen o no comprender el sentido de las metáforas, ha llevado a conclusiones que no tienen que ver con la realidad de la redención, así como a una comprensión errónea tanto del sacrificio y entrega de Jesús como del acto de donación del Padre que nos entrega a su Hijo²⁸⁴. Para comprender lo que significa la “sangre” de Jesús derramada por nosotros, Sesboüé se remite al contexto de la Biblia, especificando que el Nuevo Testamento usa una metáfora al hablar de ella: “La sangre recapitula simbólicamente toda la obra realizada por la pasión de Jesús. El contexto precisa muchas veces en qué sentido se toma este término: traduce el don de sí que llega hasta el final dando pruebas del amor más grande. La sangre es por tanto el símbolo del amor reconciliador que tomó cuerpo visiblemente en nuestro mundo”²⁸⁵. A partir de aquí puede explicarse que se tome la metáfora del “sacrificio” con derramamiento de sangre, para expresar que la redención de Cristo nos trae aquello que el hombre busca con todo sacrificio: la reconciliación con Dios. Sin embargo, identificar la entrega de Cristo hasta dar la vida con el sacrificio propio del Antiguo Testamento o de las culturas antiguas, es

²⁸⁰ Ex 24,8.

²⁸¹ MOINGT, *El hombre que venía de Dios II*, 121.

²⁸² Cfr. *Ibid.*, 121-122.

²⁸³ MOINGT, *El hombre que venía de Dios II*, 122.

²⁸⁴ Cfr. SESBOÜÉ, *Jesucristo el único Mediador I*, 76.

²⁸⁵ *Ibidem*.

no comprender el fondo de lo que se está expresando en el Nuevo Testamento, llegando a creer que el precio que Dios exigía para perdonar al hombre era la muerte cruenta de su Hijo, como sacrificio derramado para satisfacer su ira; en lugar de comprender la donación absoluta de sí por parte del Padre y del Hijo para salvar al hombre de su pecado.

En conclusión, para Moingt el término “sacrificio expiatorio” no corresponde a la realidad de lo que se nos transmite en los evangelios sobre la muerte de Jesús, tanto en la interpretación que él mismo da a su muerte ni en la que los apóstoles le dieron después de la resurrección. Considera además que muchas veces se le ha dado una fuerza tal que se impone a otras categorías soteriológicas. Hay expresiones que se suelen interpretar rápidamente desde el ámbito sacrificial, sin profundizar verdaderamente su sentido, cuando este sentido sacrificial no es de ningún modo evidente. Además, hay que contextualizar los conceptos en las diversas culturas y los momentos históricos, sin darles una acepción única que acaba reduciéndolo y que puede dar lugar a una lectura no del todo clara. “Los textos que hablan de la muerte de Jesús en términos de expiación son susceptibles, como se ve, de una doble lectura, sacrificial o no, según sea referidos a esquemas antiguos de pensamientos, a modelos religiosos conocidos, o que se haga prevalecer la *novedad histórica* que el acontecimiento de Cristo ha introducido en el régimen de las relaciones de Dios con los hombres”²⁸⁶.

Sin embargo, el autor comprende que aunque el “sentido” no vaya siempre a la par con el “vocabulario”²⁸⁷, en el caso concreto del concepto “sacrificio expiatorio” es comprensible que los autores del Nuevo Testamento hayan recurrido a este lenguaje que les parecía apto para transmitir la fe, porque tanto la religión judía como las religiones paganas comprendían la salvación de este modo. Buscaban expresar que con la muerte de Cristo se obtiene la salvación, como se solía buscar en los sacrificios de expiación, pero sin decir con esto que ambos se identifican. Es propiamente un “lenguaje” que debe ser interpretado, y para esto es necesario acudir a todo lo que hay detrás de la muerte de Jesús: el sufrimiento del justo, la muerte de los profetas, el rescate pagado por la liberación del esclavo, el servicio a otro a costa de la propia vida, la liberación de la ley de servidumbre, la entrega generosa de la propia vida... conceptos que relativizan y ordenan el lenguaje sacrificial²⁸⁸.

3.2 Como asunto entre Jesús y su pueblo cuyo árbitro es Dios: “Ha blasfemado”.

La liberación de la Ley

Siguiendo con una soteriología de mediación ascendente que parte de la historia, Moingt nos introduce propiamente al “proceso” de Jesús, en su formalidad histórica y jurídica. Esto no significa que sea necesario hacer una detallada reconstrucción de la historia del proceso de Jesús y de cómo se llegó hasta ahí, sino que se trata más bien de realizar una lectura teológica de los relatos que se han recibido, tomando en serio la historia que se nos transmite, porque esa historia tiene por sí misma un sentido «teológico»: Se trata de un proceso de Dios mismo, en el que participan los jefes religiosos de los judíos, y el representante de la mayor fuerza política de la época. Esta

²⁸⁶ *Ibid.*, 126.

²⁸⁷ *Ibid.*, 127.

²⁸⁸ *Ibidem.*

implicación de ambos poderes en la muerte de Jesús es lo que hace de ella un asunto de la historia humana universal²⁸⁹. Para este análisis teológico es imprescindible comprender la relación establecida por Jesús con ambas autoridades y la razón por la que se convirtió en algo insostenible en ese contexto.

Así, para Moingt, “Jesús es la víctima simbólica de la opresión conjugada de los poderes religioso y político, que se abate sobre la humanidad desde siempre. También es la denuncia viviente de los mismos. El silencio que opone tanto al uno como al otro se revela más fuerte que sus opresores. Negándose a salvar su vida al precio de cualquier concesión o acomodamiento con quienquiera que sea, aceptando la muerte como precio de su independencia, funda en su persona la libertad de los hijos del Reino de Dios, el derecho del individuo, frente al poder, a seguir la llamada de la verdad y a conquistar la libertad en la persecución de la verdad”²⁹⁰. Es esta tensión la que provocará la condena y muerte de Jesús, como se verá en los números siguientes.

3.2.1 Jesús y la Ley

Moingt comienza por profundizar en el conflicto religioso relatado por los evangelios, que se produce entre Jesús y los sacerdotes y estudiosos del pueblo judío. Había algo en las palabras de Jesús que algunos consideraban absolutamente irreconciliable con la religión de sus padres, y que atañía directamente a la identidad de Dios. El único mensaje en el que se centra la predicación de Jesús es la venida del Reino de Dios, pero Jesús deja claro que la enseñanza sobre el Reino está por encima de toda religión. Y este nuevo enfoque que da a Dios y a su Reino, no pasa por las vías de la religión tradicional, sino que llega a Dios por la vía de la fe incluso cuando esta pueda oponerse a la tradición; por la vía del amor incluso cuando se opone a la ley; y a través de la fe en él mismo, que amenaza con suplantar el culto del Templo²⁹¹.

El autor constata que la mirada de Jesús estaba puesta en el futuro, en el Reino de Dios que venía a los hombres, y no en el pasado, en la tradición, en la religión judía. No evoca las hazañas de Dios con su pueblo ni hace referencia a tradiciones. Sin embargo, toda religión vive de su pasado, de su memoria, y más aún la religión judía que vivía recordando lo que Dios había hecho por el pueblo. El mensaje de Jesús parece contrario a esto, está atento a los signos de la venida del Reino, llama a la vigilancia, a mirar hacia adelante. Sin embargo, no duda en remitirse a recuerdos “difíciles” para el mismo Israel, como la viuda de Sidón o Naamán el Sirio²⁹².

Esto no significa que en Jesús encontremos un absoluto rechazo a la Ley, como si la distancia entre ambos fuera insalvable y absoluta. En los cuatro evangelios encontramos diversas actitudes de Jesús frente a la Ley, aparentemente incluso contradictorias: a veces la afirma y habla de cumplimiento²⁹³, otras la rechaza y parece eliminarla²⁹⁴. Para Charles Perrot, lo que define la actitud de Jesús ante la Ley y unifica las supuestas respuestas

²⁸⁹ Cfr. *Íbid.*, 135.

²⁹⁰ *Íbid.*, 180.

²⁹¹ Cfr. *Íbid.* 138.

²⁹² Cfr. *Íbidem.*

²⁹³ Mt 5,17; Mt 23,2-3.

²⁹⁴ Mc 7,18-19; Mt 5,38-39.

contradictorias que se encuentran en los evangelios, no es tanto su aceptación o rechazo a la Torá, sino la autoridad con la que habla. En la época de Jesús, la autoridad era un problema importante, ya que no todos aceptaban la misma. Algunos sólo seguían la Torá y no aceptaban interpretaciones de otros, mientras había quienes consideraban que los sacerdotes podían dar leyes y aplicarlas, y otro grupo que aceptaban la Torá y la tradición de los padres. Todos basaban su autoridad en la Escritura y en la tradición, sin jamás atribuirse la autoridad a sí mismo. Ellos hablan «en nombre» de otro, siguiendo la tradición recibida. Contrario a esto, Jesús no habla con la autoridad de otro sino con la suya propia. En varios pasajes de los evangelios encontramos la sorpresa de la gente que le escucha, destacando la autoridad con la que enseña y su diferencia con los escribas²⁹⁵, e incluso se pone en duda esta autoridad por no comprenderla y no saber de dónde viene²⁹⁶. “Jesús no apela a la Torá ni a la tradición ni, mucho menos, a los escribas de épocas pasadas. Sin duda emplea la Escritura, pero más para ilustrar su pensamiento o para plantear un problema que para probar sus afirmaciones. Apela directamente a Dios (...). Es más, ese designio de Dios pasa ahora por él. Todo el movimiento de la referencia escrituraria y tradicional queda, de algún modo, paralizado en su misma persona. El mito de lo originario no desempeña ya papel alguno”²⁹⁷.

Por lo tanto, encontramos en Jesús una total libertad frente a la Ley, sin que esto signifique despreciarla o eliminarla completamente. Siguiendo esta relación entre Jesús y la ley, Moingt considera que Jesús puede ser definido como un hombre de fe y de experiencia de Dios, mas no propiamente un hombre de “religión” porque “la fe *supera* la religión, atravesándola, aunque sin encerrarse en ella”²⁹⁸. En el mismo Israel, era la fe la que le distinguía de las religiones del resto de los pueblos de alrededor, no sus ritos o instituciones religiosas. Era un pueblo que tenía una relación particular con Dios y que se fiaba de sus promesas. Aun así, siempre había existido este conflicto entre religión y fe, y los profetas eran testigos y víctimas de este conflicto, ya que el pueblo caía constantemente en la tentación de encerrar a Dios en formas y ritos, sin dejarse llevar por la revelación tal como él los guiaba, y eran muchas las autoridades religiosas que intentaban “ordenar” la fe para tener el monopolio de expresar a Dios²⁹⁹.

En Jesús este conflicto se da en toda su profundidad como víctima y agente, dado que es Dios en él quien entra en conflicto con su pueblo en su persona. Enseña a vivir de la fe que busca a Dios en sí mismo, como una relación directa con el Padre, sin prescindir de la religión, pero yendo más allá, liberándola tanto de sus rigideces como de sus acomodaciones, para buscar el apoyo y la seguridad únicamente en Dios mismo³⁰⁰. Para el judío, la fidelidad a la Ley es lo que salva, lo que hace a la persona agradable a Dios, porque ella rige todas las estructuras y relaciones. Que Jesús dé “cumplimiento” a la Ley está expresando un punto de término, la Ley se acaba en Jesús y con Jesús, porque él la cumple a la perfección, justificando así a todo hombre. Por lo tanto, la Ley ya no es necesaria para entrar en comunión con Dios, ya no salva, porque Cristo la reemplaza y así le da término. Libera a la persona del cumplimiento exterior porque da su verdadero

²⁹⁵ Mc 1,22; Mc 1,27.

²⁹⁶ Mc 11,28; Lc 20,2.

²⁹⁷ CH. PERROT, *Jesús y la Historia* (Cristiandad, Madrid 1982), 130-132.

²⁹⁸ Cfr. MOINGT, *El hombre que venía de Dios II*, 141.

²⁹⁹ Cfr. *Íbid.*, 142.

³⁰⁰ Cfr. *Íbid.*, 143.

lugar a la intención, al corazón a la moralidad del hombre. Asimismo, tampoco pone castigos concretos a los pecados porque les quita la “legalidad” sin quitarles la moralidad³⁰¹.

3.2.2 La ley más importante: el amor

Moingt continúa desarrollando la concepción que Jesús tiene de la Ley, haciendo referencia a una declaración radical por parte de Jesús cuando le preguntan por el mandamiento “mayor”: Jesús afirma que el primer mandamiento y el más importante es el amor a Dios y al prójimo³⁰². Este es su principio de discernimiento en todo momento, lo que marca la voluntad del Padre en cualquier circunstancia. Para nuestro teólogo, lo que distancia a Jesús de sus enemigos no es el hecho de resumir la Ley en estos dos preceptos, sino el igualarlos, es decir, les da el mismo valor. No era fácil en ese momento poner la primacía del amor por encima del culto, y es por eso por lo que Jesús hace un juicio tan positivo (“no estás lejos del Reino de Dios”) de la respuesta del escriba (“Vale más que todos los holocaustos y sacrificios”). Jesús proclama que la caridad sustituye la cantidad de preceptos que regulaban las diversas relaciones, no porque vaya contra ellos, sino porque pone una meta más alta: el amor se convierte en el criterio de discernimiento de toda acción, el mandamiento nuevo de Jesús y el sello que distinguirá a sus discípulos³⁰³. Sin embargo, hay algo más importante incluso que esto, ya que este precepto del amor no es una doctrina únicamente de Jesús, que marque una diferencia y novedad absoluta con el judaísmo de su época, ya que en la literatura antigua judía encontramos paralelos sobre la importancia del amor y la intencionalidad en materia moral³⁰⁴.

Moingt afirma que la gran revolución que Jesús trae con esas palabras es dar al “prójimo”, al “otro”, un valor absoluto, a quien se le debe el mismo amor incondicional que a Dios. Esto quiere decir que hay que amarlo incluso más que a la propia vida, tal como se debe amar a Dios. El otro es un sujeto con quien entro en relación, no un objeto frente al cual regulo mi comportamiento con unas normas objetivas. La verdad de la moralidad que Jesús hace ver con sus palabras es que somos responsables de los demás y por eso el amor es lo que debe guiar y regir todas las relaciones. Cuando el amor se convierte en el principio de nuestro ser y obrar, entonces todos los preceptos caen por sí mismos, porque el mandamiento del amor incluye todos los demás sin necesidad de concretarlos. Ese prójimo es todo hombre, sea quien sea: desconocido, extranjero, enemigo, porque todo hombre es un fin en sí mismo, también aquél a quien la Ley y el derecho no protegían, porque Dios está presente en todos. Así, Jesús se hace reconocer como “redentor” que asume los sufrimientos y pecados de los hombres, no en sentido de ser víctima que sustituye y expía los pecados de los demás, sino como liberador de sus hermanos, haciéndose “prójimo” de todos, llevando la salvación por medio de la destrucción de las barreras religiosas que habían sido puestas para separar a los hombres

³⁰¹ Cfr. *Íbid.* 144-145.

³⁰² Mt 23,36-38; Mc 12,28.

³⁰³ MOINGT, *El hombre que venía de Dios II*, 149-150.

³⁰⁴ PERROT, *Jesús y la Historia*, 125.

entre ellos y a los hombres con Dios, barreras que separaban a los hombres entre puros e impuros, a los santos de los pecadores³⁰⁵.

“La ruta que trazaba al pasar en medio de los hombres era, verdaderamente, un camino de *redención* para todo hombre que aceptara marchar tras sus pasos, es decir, acercarse a los otros para ser su prójimo. En efecto, al declarar el amor al prójimo *semejante* al de Dios, abría una auténtica vía de salvación. El culto es la única vía de salvación para cualquier religión, la vía que le permite obtener sus bendiciones y apartar sus maldiciones. La *gran revolución religiosa* llevada a cabo por Jesús consiste en haber abierto a los hombres *otra vía de acceso a Dios distinta a la de lo sagrado*, la vía profana de la *relación con el prójimo*, la relación ética vivida como servicio al prójimo y llevada hasta el sacrificio de uno mismo. Se convirtió en *Salvador* universal por haber abierto esta vía accesible a todo hombre. La abrió a través de su propia persona, aceptando pagar con su vida la blasfemia de haberle quitado al culto el monopolio de la salvación”³⁰⁶.

Jesús instaura así una salvación diferente, en la que el amor es lo definitivo y el único camino de acceso al Reino de Dios. Lo que cuenta al final es la caridad que se haya tenido con el prójimo, no el hecho de cumplir una serie de preceptos o la pertenencia al pueblo elegido. Con esto abre la posibilidad de la salvación también a los paganos, porque la fe en él sustituye a las instituciones religiosas, así como el amor sustituye los diversos mandamientos unificándolos y dándoles su verdadero sentido. Ningún acto de religión suplanta un acto de caridad. Por lo tanto, la salvación no viene por la búsqueda de un salvador y de preceptos que cumplir para alcanzarla, sino por preocuparse por el que tengo a mi lado, por reconocer la presencia de Dios en el otro. Ya no alcanzamos el perdón de los pecados y la salvación por pagar una víctima y ofrecerla a Dios en el Templo, ahora el camino es el amor hasta mi propio sacrificio, el ofrecer mi propia vida por el otro³⁰⁷.

3.2.3 Dios nos salva en Jesús

Por último, Moingt recuerda que “la novedad de esta salvación implica y proclama *la novedad del Dios que salva en Jesucristo*”³⁰⁸. A través de Jesús se nos da un nuevo rostro de Dios, en su misma persona se nos descubre el Padre: “Nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar”³⁰⁹. Con esta declaración, Jesús quiere expresar la relación íntima, filial, que hay entre el Padre y él, hasta el punto de que en él se refleja el Padre. Este reflejo significa que el Padre se revela por medio de él, se muestra en él, se nos da en él. El conocimiento de Dios pasa a ser el conocimiento de Jesús. Él es el “Hijo de Dios” como declara Pedro³¹⁰. Para nuestro teólogo, este concepto de “hijo” no se limita sólo a la declaración de una relación física, sino que se extiende a la importancia que tiene como función social. Es decir, el hijo es el representante del padre, el que se ocupa de sus tareas y hace las cosas que le encarga. Decir que Jesús es el Hijo

³⁰⁵ Cfr. MOINGT, *El hombre que venía de Dios II*, 151-154.

³⁰⁶ *Ibid.*, 154.

³⁰⁷ Cfr. *Ibid.*, 157-158.

³⁰⁸ *Ibid.*, 159.

³⁰⁹ Mt 11,25-27; Lc 10,21-22

³¹⁰ Mt 16,13-17.

de Dios, es aceptar que es también el representante de Dios, quien conoce la voluntad de Dios y la lleva a cabo. Por lo tanto, ambas identidades están unidas indisolublemente³¹¹.

En el proceso religioso de Jesús antes de su muerte, encontramos que quienes se sienten depositarios de la verdad sobre Dios no están dispuestos a aceptarlo como quien revela y representa al Padre, es decir, como Mesías. Quieren un Mesías que se adapte a sus planes, de acuerdo con lo que a ellos les interesa y les importa. No están dispuestos a renunciar a ser la autoridad religiosa con el derecho de interpretar a Dios. Por eso, lo que llevó a los enemigos de Jesús a desear su muerte no fue sólo lo que Jesús decía de sí mismo, sino lo que esto les involucraba a ellos. Jesús les quita el poder sagrado y la autoridad divina, y con ella, su autoridad frente a los demás. Jesús expresa quién era en su relación con el Padre, y se pone en una situación diferente y superior a todos los que se sentían depositarios de la verdad de Dios³¹².

“La relación de Jesús con el Templo se vuelve, la víspera y en el desarrollo de su proceso, el resumen simbólico de todo el conflicto que le opuso a sus correligionarios desde el comienzo de su ministerio, y proporciona también el motivo, no menos simbólico, de su condena”³¹³. Los cuatro evangelistas narran la expulsión de los vendedores del Templo, que no fue de ninguna manera una reprobación del culto que se practicaba en él, sino una usurpación de la autoridad de sus “guardianes”³¹⁴. Es decir, Jesús asume la autoridad del Templo en su lugar, se apropia de este espacio sagrado, enseña a la multitud que acude a escucharlo y no a ofrecer sacrificios. Para sus enemigos todo esto constituye una amenaza no sólo para el Templo mismo, sino para todo lo que él significaba en cuanto sistema religioso. En el momento del juicio, lo que constituye el último testimonio contra Jesús será su pretensión de sustituir el Templo con todo lo que éste significaba para el pueblo judío: “el memorial de su historia, la gloria de su elección, el privilegio de una alianza exclusiva, la perennidad de la Ley, la majestad de sus instituciones, el terror de las maldiciones divinas, el lugar de la remisión de los pecados, la cátedra del verdadero conocimiento de Dios, la sede de su presencia... todo eso, a lo largo de su ministerio, se lo había arrebatado Jesús al Templo y se lo había apropiado, abriendo a través de él mismo un acceso al Reino de Dios a los pecadores y a los paganos, y haciendo pasar por él la revelación y el perdón de Dios”³¹⁵. Por lo tanto, lo que la autoridad religiosa rechazaba no era al Mesías, sino a un Mesías que no respetara al Templo y, con él, a toda la tradición religiosa de Israel.

3.3 Como asunto entre Jesús y Dios, como acto de revelación de la Trinidad: “El que quita el pecado del mundo”.

Entramos aquí en la última perspectiva que Moingt desarrolla en cuanto a una soteriología de mediación ascendente. Afirma que “lo que sucede en la cruz por la salvación del mundo, la destrucción del ser antiguo, es exactamente lo mismo que sucede *entre* Dios y Jesús por la virtud *inmanente* de la misma *economía*. En lo que Jesús *hace*

³¹¹ MOINGT, *El hombre que venía de Dios II*, 160.

³¹² Cfr. *Íbid.*, 160-165.

³¹³ *Íbid.*, 168.

³¹⁴ Cfr. *Íbid.*, 169.

³¹⁵ *Íbid.*, 174.

con Dios por el don del Espíritu se cumple y se revela lo que él *es con Dios* por el vínculo eterno del Espíritu”³¹⁶. Moingt alude directamente la reversibilidad entre la Trinidad inmanente y la Trinidad económica que ha desarrollado Rahner³¹⁷, para explicar a partir de aquí cómo la salvación que se nos ha dado en Jesús nos hace penetrar en la intimidad de Dios mismo.

3.3.1 La filiación divina que se nos da en Jesús

Para comprender la salvación que Jesús ha traído, Moingt vuelve una vez más a la historia, considerando, como ya se ha dicho a lo largo de la exposición, que es a partir de ella como los discípulos pasaron de creer en Cristo resucitado a creer en el Hijo de Dios, el que es “igual” a Dios, que se había entregado por los hombres. Sin embargo, esto no significa que los discípulos haya recibido una luz particular para comprender esto, sino que a través de las enseñanzas del Maestro, de su cruz y resurrección, comprendieron que Dios estaba presente en Jesús, y que el Hijo era también Salvador³¹⁸. Es esencial comprender este vínculo entre Dios y Jesús para poder concebir cuál es la salvación traída por él, la salvación que nos es dada por Dios “entregando” a Jesús a los hombres. Jesús salva al hombre de lo que le ata, lo libera de la esclavitud del pecado al que está sometido y de la muerte que trae consigo. Este pecado es, en esencia, la oposición a la voluntad de Dios, el rechazo a su designio, que se manifiesta en el constate rechazo a sus enviados, terminando en Jesús; y la expresión del perdón de este pecado lo encontramos en una de las últimas palabras de Jesús en la cruz: “¡Padre, perdónales porque no saben lo que hacen!”³¹⁹

Moingt estima que este vínculo entre Dios y Cristo que se realiza en la historia se expresa necesariamente en términos de devenir³²⁰: «Dios *ha constituido* Señor y Cristo a este Jesús a quien vosotros habéis crucificado»³²¹. No obstante, desde los primeros siglos de la Iglesia, la amenaza del arrianismo quitó este vocabulario de la teología, reduciéndose a una cristología desde arriba que se desconectó de la historia de Jesús. El autor juzga que si se continúa por este camino se hace imposible llenar el foso que separa el dogma de la historia, y por eso propone volver a la consideración de este “devenir” en la historia de Jesús, construyendo una teología de la encarnación que nazca de esta historia, en lugar de seguir desarrollándose como un concepto abstracto que se aleja cada vez más de ella, hasta el punto de hacerse irreconciliables. Si aceptamos que Dios se manifiesta en el tiempo tal como es en sí mismo, entonces el mismo devenir de la existencia temporal de Jesús nos conducirá al ser de Jesús en la eternidad de Dios³²². La obra de salvación llevada a cabo por Jesús y en Jesús nos da a conocer el vínculo existente entre él y el Padre. Sin este vínculo, la resurrección sería sólo un acto de justicia por parte de Dios que busca reparar el sufrimiento de Jesús en la cruz, y la glorificación como hijo sería una recompensa de divinización o adopción, como han afirmado tantas herejías. Y

³¹⁶ *Íbid.*, 186.

³¹⁷ RAHNER, “Advertencias sobre el Tratado Dogmático *«De Trinitate»*”, 117.

³¹⁸ Cfr. MOINGT, *El hombre que venía de Dios II*, 183.

³¹⁹ Lc 23,34.

³²⁰ MOINGT, *El hombre que venía de Dios II*, 184.

³²¹ Hch 2,36.

³²² MOINGT, *El hombre que venía de Dios II*, 184.

si esta salvación se extendiera a todos los hombres, sería por obra de Dios, no por obra de Cristo mismo. Sin embargo, lo que los cristianos comprendieron desde el inicio es que la fe que Jesús traía no era sólo fe en la salvación de Dios, sino fe “en él”. Es decir, la salvación les había sido dada “por él”, y por eso recibían al Espíritu Santo como Espíritu de Cristo y participaban de él.

Por lo tanto, si la salvación nos es dada en Cristo resucitado y es por medio de él por quien participamos de la vida eterna en el Espíritu y en quien somos adoptados por Dios, entonces Jesús mismo es comunicador de esta vida divina que posee como propia. Esto le hace vivir en una comunión con Dios absoluta, también en su vida terrena. Quiere decir que Jesús es Hijo de Dios de modo muy diferente a como lo somos nosotros: él lo es por sí mismo y nosotros por adopción. Es por este camino por el cual llegamos a reconocer en él una filiación eterna con respecto al Padre³²³.

3.3.2 Jesús nos libera del pecado

Si volvemos a la antropología de Moingt, podemos ver cómo él considera que el pecado es algo arraigado íntimamente en el hombre, que brota de un acto libre del corazón que rechaza lo que Dios ha querido para él, lo cual constituye un rechazo a Dios mismo. No es simplemente la transgresión de un precepto externo o la falta en el cumplimiento de una orden. Se trata de no dejar que Dios ocupe el lugar que le corresponde en la propia vida, de aferrarse a los bienes materiales en lugar de poner la mirada en el Reino eterno, de no vivir en el amor a los demás, sino que usar al otro para los propios fines. Es tanto una ofensa a Dios como también una ofensa al prójimo, porque implica ponerse a sí mismo por encima del otro. En lugar de amarlo como creatura hecha a imagen de Dios y respetarlo como tal, el prójimo es convertido en un objeto que puede usarse como instrumento hasta el punto de esclavizarlo, eliminando la base de toda relación verdadera. Por eso la condena a muerte de Jesús es el mayor pecado de la historia, realizado en todas sus dimensiones: contra Dios y contra el prójimo, ambos unidos en la persona de Jesús. Pero es también en la cruz donde Dios termina de revelarnos su identidad como “Amor”, precisamente porque no busca ni quiere la venganza de ese crimen, sino que por medio de él el hombre comprende hasta qué punto le ama el Creador: todos los que aceptan reconocer a Dios bajo el rostro de ese amor humillado y herido reconociendo su propia culpabilidad, reciben la revelación de que Dios los adopta como hijos en el Hijo³²⁴.

Con esta expresión infinita de su amor, Dios renueva la visión herida que el hombre tiene de él a causa del pecado original, una concepción de un Dios que es “amo”, a quien hay que obedecer para pedirle lo que se necesita. Concepción absolutamente contraria a la realidad de Dios, que es todo gratuidad y amor absoluto. Por el pecado, la relación con Dios es concebida como una relación de obligación, de la cual brota el sentimiento según el cual hay que tributarle culto para tener su favor. El hombre no es capaz de liberarse de esta visión y honrar a Dios con un amor desinteresado, hasta que Dios mismo no le revele que le ama con un amor de hijo y no de esclavo. Este mismo vicio original es el que afecta las relaciones entre los hombres, porque el hombre que se siente esclavo de Dios no

³²³ Cfr. *Íbid.*, 186.

³²⁴ Cfr. *Íbid.*, 189-190.

respetará tampoco la libertad de los demás. No los considera como hermanos porque no es capaz de reconocer en Dios a un verdadero Padre³²⁵. Y es por eso por lo que se encierra en su egoísmo en lugar de amar al prójimo.

Bajo una concepción errónea de Dios, como el dueño del hombre a quien hay que contentar, es normal que se concluya que la muerte de Cristo es el castigo merecido por nosotros, que él ha sufrido en nuestro lugar, expiando así nuestro pecado. De esta visión se concluye que la muerte es un castigo puesto por Dios por ese pecado como reparación de éste. Sin embargo, Moingt rechaza una vez más la concepción de la muerte de Cristo como sacrificio expiatorio ofrecido al Padre por nuestros pecados, rechazando también la concepción de la muerte como un castigo que Dios implanta a la maldad del hombre. Para Moingt, la muerte es fruto del pecado, es inmanente a él, así como la vida es el fruto del amor. Y así como la relación de amor funda la existencia humana, la relación de egoísmo funda la muerte. “Las relaciones humanas son generadoras de muerte cuando el deseo del otro está regido por la codicia y el odio, en vez de estarlo por el amor y el don. De modo semejante, el hombre que no conoce a Dios de verdad, y cuyas relaciones con él están dominadas por el interés y el temor, no puede comulgar en la vida eterna que es en Dios pura libertad y puro amor”³²⁶. La muerte de Jesús que nos revela el amor total y gratuito de Dios que se nos entrega, engendra vida eterna en todo aquél que se abre para acogerlo. Cristo en la cruz nos libera del pecado porque destruye su fuente, el egoísmo, el mal, la falta de amor.

En la cruz de Jesús ha sido engendrada una humanidad nueva, liberada del pecado, heredera de la vida eterna, que vive en una relación filial con Dios. Esta relación libre con el Padre les hace vivir libres y en una relación de amor también entre ellos. Dios ha bajado al hombre y lo ha liberado de una relación de miedo con lo “sagrado”, fundando una relación que se basa en el amor auténtico de hijo y no en una obediencia servil e interesada. Esta unión entre Dios y el hombre se da en Cristo, porque “creer en Cristo es creer en el Dios que se revela en el hombre, creer en la libertad de Dios; y creer en el Dios de Jesús es creer en este hombre en quien se nos ha ofrecido la libertad de ser amados de Dios”³²⁷.

Por lo tanto, la salvación es, por una parte, la apertura del Reino de Dios por la resurrección de Jesús, y por otra, el acto de Dios que se liga en la cruz al sufrimiento de todo hombre para liberarlos de todo lo que los somete a causa del pecado, empezando por una imagen errónea de Dios mismo, imagen que ha hecho una víctima del propio Hijo de Dios, y que por eso ha quedado suprimida y superada. Esta liberación se da por el intercambio entre el don de Dios y la fe del hombre, porque todo el que vea en la cruz de Jesús a un Dios silencioso que expresa su amor y respeto a todo hombre y llama a amarle y a respetarle por medio del amor y respeto a los demás, encontrará la verdadera identidad de Dios que es amor, quedando así perdonado y liberado de su propio pecado, hecho hijo de Dios³²⁸.

³²⁵ Cfr. *Íbid.* 191.

³²⁶ *Íbid.*, 193.

³²⁷ *Íbid.*, 198.

³²⁸ Cfr. *Íbid.*, 199.

3.3.3 El don del Espíritu de Cristo resucitado

Con la muerte y resurrección de Jesús, Dios no se aleja del hombre sino todo lo contrario, queda unido a él como había sido su voluntad desde el principio. Dios se queda presente en el mundo por el Espíritu de Cristo que se derrama sobre los discípulos para que den testimonio de la salvación recibida en Jesús, formando el nuevo Templo de Dios cimentado en el amor fraterno: el cuerpo de Cristo³²⁹. En el Espíritu de Cristo resucitado, los discípulos de Jesús reciben la libertad de los hijos de Dios, la gracia de una vida nueva, una participación en la vida del Resucitado, y la fortaleza de anunciar esta noticia al mundo con una seguridad absoluta en aquél que los ha enviado a anunciarla. Así, la pasión, la resurrección y el don del Espíritu constituyen un solo acontecimiento de revelación y salvación.

Por lo tanto, la misión de Jesús no termina con su glorificación, sino que, como había dicho a sus discípulos³³⁰, continúa con el envío de su Espíritu que continua en la historia la obra que Jesús había empezado. Con su muerte, Jesús nos abre a la vida eterna por el don de su Espíritu, este Espíritu que es el vínculo entre el Hijo y el Padre, que pertenece a ambos y que ambos entregan al hombre: “Tras la resurrección de Jesús se ha producido un trueque notable: el Espíritu, dado a Jesús como Espíritu de Dios, se nos da ahora como el bien común del Padre y del Hijo; el Hijo tiene autoridad para darlo como el Espíritu de su Padre, que predestina a entrar en la casa de su Padre; el Padre lo da como el Espíritu de su Hijo, para marcarnos con el amor que le consagra y que extiende hasta nosotros”³³¹.

Comprendemos así que el plan salvífico es eterno: desde el inicio ha pensado la filiación adoptiva para el hombre³³², y hasta el final de los tiempos no retira su don. Este proceso de filiación adoptiva comienza en el inicio de la creación y no cambia después del pecado, cuando el hombre rechaza a Dios: su amor, su don, a él mismo. Dios continúa dándose, se va revelando poco a poco al hombre para darse a conocer y ser acogido por él. En la plenitud de los tiempos³³³ envía a su Hijo, lo entrega a los hombres para que en él y por él se realice este plan de filiación, aun cuando su designio amoroso implique el dolor y la muerte cruenta de su Hijo, no porque su designio lo quisiera, sino por el mismo pecado del hombre que lleva a cabo esta muerte. Finalmente, en el amor absoluto que se revela en esa misma muerte, en la que la única venganza de Dios por el pecado del hombre es derramar su amor y su perdón, el Espíritu se nos da por medio de Jesús muerto y resucitado, quedándose en el mundo como aquél que continúa en cada persona la obra de la redención, como aquél que modela la imagen del Hijo en cada hombre llevándolo a su plenitud, a la salvación, a la vida eterna, por medio de la liberación del mal, el pecado y la muerte. Por el don del Espíritu se nos da a conocer que la humanidad ha sido renovada y que Dios permanece en el mundo, que se sigue revelando y que sigue amando a cada uno, entregando su don a quien quiera recibirlo.

³²⁹ Cfr. *Íbid.*, 197.

³³⁰ Jn 14,16; 14,26; 15,26.

³³¹ MOINGT, *El hombre que venía de Dios II*, 248.

³³² Ef 1,4-14

³³³ Gal 4,4.

4. Una Soteriología de mediación descendente

4.1 Concepto de “encarnación redentora”

Después de analizar y profundizar en la primera perspectiva que Moingt desarrolla en cuanto a la soteriología –una soteriología de mediación ascendente, que parte de la historia– pasamos ahora a la segunda perspectiva desde la que nuestro teólogo desarrolla su concepción de la salvación que Dios nos da en Jesús: una soteriología de mediación descendente. Desde esta nueva óptica, el autor busca un punto de vista desde el que se pueda devolver a la encarnación su valor redentor. Para esto utiliza el concepto de “encarnación redentora”.

Para Moingt, este término no significa únicamente la unión de salvación y redención, sino que además hace una propuesta novedosa desde la cual concibe la encarnación más como un proceso que como un momento concreto. Busca comprenderla en un sentido más amplio, sin reducirla únicamente al instante mismo de la generación humana de Jesús, sino ampliándola a toda su vida en la tierra. Así, la encarnación redentora hace referencia al transcurso de “identificación” entre el Verbo y Jesús, como “socios” de la obra de salvación que consuman de una manera solidaria. “Obra” como acontecimiento histórico que los asocia íntimamente: la consumación del hacerse-otro por el Verbo, algo que adquiere en Jesús cuando éste se entrega al destino filial al que le llama su Padre³³⁴. La misma palabra “identificación” puede dar pie a percibir cierto nestorianismo en la propuesta del autor, hecho que comentaremos en las conclusiones finales de este trabajo.

La noción de encarnación es parte de una historia de revelación que se articula en una creación ligada a la salvación desde su origen. Con esto, el autor vuelve una vez más a su punto de partida: el proyecto creador es al mismo tiempo el proyecto salvador. La creación continuada es el acto de Dios de salvar a su creatura de esta muerte y devolverla continuamente a la vida, porque el Dios creador es, al mismo tiempo, el Dios Salvador. La encarnación se inserta en esta realidad de creación y responde a esta necesidad de salvación: cuando el Verbo se identifica con Jesús que se ha abandonado a la muerte confiándose en el Padre, la misma muerte se convierte en fuente de vida, y la creación es arrancada de esta muerte como destino final, es decir, ha sido salvada. Este final es la resurrección, en la cual la salvación tiene su núcleo, porque es el cumplimiento de la vocación a la que Dios ha llamado al hombre, la participación en su vida eterna.³³⁵

Sin embargo, en esta historia de amor entre Dios y su creatura libre, entra también el pecado como el rechazo del hombre a este proyecto y llamado del Creador. Rechazo a “ser como debería ser”, a lo que está llamado a ser, aquello para lo que ha sido creado. Es el rechazo a constituirse con los demás a imagen de las relaciones trinitarias entre el Padre y el Hijo, rechazo a liberarse de sus condicionamientos y egoísmos. Esta es la ofensa

³³⁴ Cfr. ID. *Dios que viene al hombre*, II/I, 392.

³³⁵ *Íbidem*.

hecha a Dios por parte del hombre: el rechazo a su proyecto de amor. La encarnación, necesaria para arrancar a la creatura de su destino de muerte y salvarla, ahora también adquiere el tono de redención de los pecados, y así se define como “encarnación redentora”.

4.2 Necesidad de la encarnación redentora

Una vez comprendido el concepto, Moingt se pregunta por su necesidad. Si se hace un recorrido por toda la historia de la salvación que nos relata la Escritura se constata que, desde el primer momento del pecado, Dios está dispuesto a perdonar al hombre con la única condición de encontrar en él un verdadero arrepentimiento. Desde esta perspectiva surge la pregunta por la necesidad de la encarnación para la redención, cuestionamiento que ha existido desde los primeros tiempos de la Iglesia y que tantos Padres de la Iglesia se preguntaron: ¿Qué aporta la encarnación de decisivo y definitivo para la redención? ¿Por qué era necesaria para el perdón de los pecados?

El autor destaca tres aspectos que dificultan el demostrar y comprender la necesidad de la encarnación redentora: Primero, en cuanto a la antropología, encontramos una visión extendida sobre el pecado como transgresión de un precepto divino, que no explica el pecado como algo que llega a la raíz del hombre, de su ser, sino que se queda en un comportamiento más bien externo. Segundo, en cuanto a la soteriología, el autor advierte que se puede caer en una perspectiva de la salvación como una gracia puramente otorgada, sin tomar en cuenta la libertad del hombre en toda su hondura. Tercero, en el campo de la cristología, el autor constata que se suele optar por un concepto de la unión hipostática que no deja sitio a la libertad de Jesús, sino que deja la humanidad simplemente como un instrumento del Verbo, sin lo propio de un ser humano concreto y autónomo.

En cuanto a la primera dificultad, sobre un concepto de pecado más bien externo al hombre, como transgresión de un mandato, encontramos que la antropología de Moingt propone un concepto más profundo sobre el pecado original. El pecado no es simplemente una desobediencia, sino un apartamiento del fin para el que el ser humano ha sido creado por Dios. En lugar de abrirse al Creador, el hombre pone su complacencia en el extremo opuesto, en el “mundo”, encerrándose en sí mismo, eligiendo la muerte en lugar de la vida, sometiendo su libertad a la nada. Una vez hecha su elección, ya no puede salir sólo de ese estado. Para que la salvación del hombre pudiera llevarse a cabo, hacía falta que Dios injertara su eternidad y su libertad en el hombre concreto al que quería convertir en su hijo primogénito, y que éste se prestara a ese don mediante un abandono total y recíproco de su existencia y de su libertad.³³⁶

Frente a la segunda dificultad, Moingt toma en cuenta que el proyecto de Dios se desvela cuando Él mismo reconoce la dignidad del hombre hasta identificarse con él, cuando acontece la venida del Verbo al mundo en Jesús. Dios respeta de tal modo la

³³⁶ Cfr. *Íbid.*, 394.

dignidad del hombre en la libertad que Él mismo le ha dado, que no obliga a este hombre concreto a recibir la salvación, sino que continúa siendo un don ofrecido por él, esperando ser recibido por el otro. Así, cuando Jesús corona una vida enteramente entregada al Padre desde en obediencia filial, renunciando incluso a su propia vida, conformando plenamente su propia voluntad como la voluntad que Dios tiene sobre el hombre, la comunicación interpersonal entre Dios y el hombre queda restablecida. Esta comunicación es acogida por parte del donatario, y el pecado queda perdonado y borrado³³⁷.

Finalmente, acerca del último aspecto, hay que destacar que es uno de los puntos centrales de su teología: defender la humanidad concreta de Jesús y no anularla como un mero instrumento sin autonomía. ¿Cómo podemos comprender esta conjugación respetando la humanidad de Jesús en toda su integridad? Concibiendo la salvación como una obra conjunta del Verbo y Jesús. Esto quiere decir que no es sólo una división de funciones, sino que ambas libertades se ajustan a la voluntad del Padre, uniéndose en ella perfectamente. Moingt destaca aquí el peligro del que Rahner ha advertido: una concepción de la unión hipostática de corte monofisita, que quitaría al hombre Jesús su posibilidad de responder a Dios, porque la humanidad sería sólo un instrumento del Verbo³³⁸. Al contrario, es importante recordar la no mezcla de las naturalezas en Jesús, ambas poseen todas sus facultades sin detrimento la una de la otra. Esto quiere decir que no podemos olvidar la auténtica subjetividad del hombre Jesús también frente a Dios Padre³³⁹, el respeto absoluto a su naturaleza humana con todo lo que ella implica.

4.3 Solidaridad de Jesús con el hombre: el Don del Espíritu

Jesús, al resucitar, es el “primer salvado”, el primer hombre que ha consumado el destino humano según el proyecto de Dios, que ha llegado a ser su hijo por su obediencia filial, por la acogida del don que el Padre le ofrece. Sin embargo, para ser Salvador universal debía representar a todos los hombres, hacerse solidario con ellos y asumir así el pecado del mundo. Esta capacidad, imposible para un ser humano concreto, es la que recibe por medio de su identificación con el Verbo, que preformaba la humanidad de Jesús desde el comienzo de los tiempos, haciendo de este hombre el heredero de su pasado y su futuro. Así asume la vocación a ser el primer hombre que acoja la vocación que Dios le propone, la filiación divina. Esta vocación implicaba, a su vez, una obediencia filial absoluta que ponía en el Padre toda su confianza y, por lo tanto, su destino³⁴⁰.

Desde esta perspectiva, el autor vuelve a un tema que podemos considerar central en su soteriología: el aspecto sacrificial de la muerte de Jesús. Esta obediencia absoluta que hemos destacado, ¿puede ser considerado propiamente un llamado de Dios a una muerte sacrificial en la cruz? La respuesta del autor, coherente con su desarrollo anterior que

³³⁷ Cfr. *Íbidem*.

³³⁸ Cfr. RAHNER, *Curso Fundamental de la Fe*, 336.

³³⁹ Cfr. MOINGT, *Dios que viene al hombre, II/I*, 337.

³⁴⁰ Cfr. *Íbid.* 395.

hemos recorrido, es negativa. Jesús recibe el mismo llamado del Padre a todo hombre, es decir, acoger el don, la vocación a la que es llamado. Este llamado implica obediencia total como gesto supremo de amor, confiar en Dios como Creador y Salvador, asumiendo las consecuencias de esta obediencia hasta el final, es decir, asumiendo la propia muerte para recibir la vida eterna. Por lo tanto, el valor redentor de la muerte de Jesús no es el precio de la sangre derramada, sino esta obediencia amorosa que corona toda una vida obediente a la voluntad del Padre, y que termina expresándose en la ascensión de las consecuencias históricas que se desarrollaban en ese momento³⁴¹. “La salvación se consuma, por tanto, de manera decisiva cuando Cristo entra en la gloria de su Padre y se presente a él «con los hijos que Dios le ha dado» (Hb 2,13)”³⁴².

Sin embargo, si esta salvación ha sido consumada en Cristo, y en la cruz fueron perdonados todos los pecados de los hombres, ¿cómo se conjugan la libertad del hombre con el perdón de Dios? ¿Cómo puede la encarnación revelarse como redención definitiva en Cristo, si, aunque la humanidad ya pueda acceder a Dios, hace falta la acogida de esta salvación por parte de cada hombre concreto?³⁴³ Es decir, ¿cómo la salvación llevada a cabo por Jesús llega a todo hombre, pero al mismo tiempo sigue siendo don que debe ser recibido?

La respuesta a estas preguntas está en la revelación del don del Espíritu Santo. A menudo se considera este don como algo externo a la redención, como un don que se nos da cuando ya se ha llevado a cabo la redención del hombre por parte del Padre y del Hijo. Sólo después de este hecho, comienza la acción del Espíritu. Sin embargo, la realidad es que el Espíritu está unido íntimamente al Verbo: es por medio del don de su Espíritu, como comunión perfecta entre el Padre y el Hijo, por el cual el Verbo se hace uno de nosotros para habitarlos para siempre. Esto quiere decir que el Espíritu estaba en Jesús desde el comienzo, para ser entregado a todos aquellos a los que Jesús representaba³⁴⁴.

Esta unión entre la redención y el don del Espíritu la encontramos también en Moltmann, quien describe cómo afecta al seno de la Trinidad tanto la pasión como la resurrección del Hijo. El dolor del Hijo afecta íntimamente al Padre, “lo que ocurre en el Calvario afecta a las profundidades de Dios y marca la vida trinitaria desde la eternidad”³⁴⁵. El Padre entrega al Hijo y el Hijo se entrega en conformidad con la voluntad del Padre, esta entrega por parte de uno y otro acontece por medio del Espíritu, como nexo íntimo entre ambos: “El sacrificio común del Padre y del Hijo se produce mediante el Espíritu Santo, que vincula y une al Hijo abandonado con su Padre”³⁴⁶. Asimismo, en la resurrección también encontramos el papel determinante del Espíritu, es por medio de él por quien el Padre resucita al Hijo, como tercer sujeto divino en esta historia de

³⁴¹ Cfr. *Íbidem*.

³⁴² *Íbid.*, 396.

³⁴³ Cfr. *Íbid.* 397.

³⁴⁴ Cfr. *Íbidem*.

³⁴⁵ J. MOLTSMANN, *Trinidad y el Reino de Dios, La Doctrina sobre Dios* (Ediciones Sígueme, Salamanca, 1983), 96-97.

³⁴⁶ *Íbid.*, 99.

redención³⁴⁷. Moltmann destaca cómo es el Espíritu el que actúa en el envío, entrega y resurrección; pero una vez que Cristo ha resucitado, los papeles se invierten, y es Cristo resucitado quien envía al Espíritu Santo, su propio Espíritu³⁴⁸. Así vemos cómo durante su vida, Jesús habla y actúa movido por la fuerza del Espíritu, pero este Espíritu permanece sólo en él, sin comunicarse a aquellos que le siguen³⁴⁹. Sólo después de la Pascua el Espíritu será derramado, por Cristo, a todos sus discípulos. “Jesús, después de ser objeto de la acción del Espíritu, pasa a ser sujeto del envío del Espíritu a la comunidad. El Resucitado derrama el Espíritu Santo y envía a los discípulos con el mandato de su Padre al mundo (Jn 20,21s). Dios derrama el Espíritu Santo por medio del Resucitado (Tit 3,5s)”³⁵⁰.

Para Moingt, el hecho de que el papel del Espíritu en la redención pase tantas veces desapercibido tiene relación con la misma antropología, ya que la raíz está en no dar su verdadera importancia al hombre mismo, con su temporalidad y su libertad. Al mismo tiempo, tampoco se comprende qué significa un don dado a un ser que ha sido creado libre para acoger, o no, ese don. Esto quiere decir que Dios ya nos lo ha dado todo, todo ha sido hecho por su parte, pero por la nuestra está todo por hacer. Esta realidad se puede comprender mejor desde el concepto del don “perfecto”. Dios, que es amor y perdón desde siempre y para siempre, se nos da completamente en su Espíritu. Nos ofrece la participación en su misma vida y en su amor, viene a habitar en el corazón de la humanidad y así la Trinidad habita en cada corazón humano³⁵¹.

Desde el inicio del mundo, el Espíritu de Dios suscitaba al hombre llamadas a la libertad y al amor. Pero lo hacía “desde fuera”, por parte de Dios, no por parte del hombre. Con la encarnación, el hombre se abre a recibir el Espíritu dentro de él, como Jesús lo recibió. El Espíritu también se humaniza, se mezcla con el espíritu de Jesús como hombre, se familiariza con el espíritu del hombre³⁵². Moingt cita a San Ireneo, quien ha expresado con particular profundidad y belleza esta relación entre el Espíritu y Jesús, sobretodo con el verbo “acostumbrar”, que ya habíamos mencionado anteriormente: “Por eso también descendió sobre el Hijo de Dios hecho Hijo del Hombre, para acostumbrarse a habitar con él en el género humano, a descansar en los hombres y a morar en la criatura de Dios, obrando en ellos la voluntad del Padre y renovándolos de hombre viejo a nuevo en Cristo”³⁵³. Así concluye el proyecto creador de Dios: para unir a la humanidad con él, él mismo se ha unido a ella y ha depositado su Espíritu para que la habite, para que la haga capaz de la eternidad de Dios, de recibir la naturaleza divina.

Podemos constatar cómo Moingt continúa su pensamiento salvaguardando siempre el respeto absoluto por parte de Dios hacia la libertad del ser que Él mismo ha querido libre.

³⁴⁷ Cfr. *Íbid.*, 104.

³⁴⁸ Cfr. *Íbid.*, 105.

³⁴⁹ Jn 7,39.

³⁵⁰ *Íbid.*, 139.

³⁵¹ Cfr. MOINGT, *Dios que viene al hombre, II/I*, 398.

³⁵² Cfr. *Íbid.*, 398-399.

³⁵³ IRENEO DE LYON, *Adversus Haereses*, Libro III, 17, 1.

Para él es fundamental esta comprensión de la relación entre el Espíritu y Cristo, entre el Espíritu y cada hombre sobre el que se derrama. El modo de esta difusión universal del Espíritu no es desde una irrupción en cada hombre como Espíritu de Dios, violentándolo y obligándolo a recibirlo, sino que se entrega como Espíritu de un hombre, Espíritu de Cristo. Penetra los corazones con suavidad, a través de sus percepciones del mundo, de su cultura, de su forma de hablar, de sus experiencias³⁵⁴: “El Espíritu *se hace recibir* por los hombres como *su* Espíritu, que es para ellos, del que pueden apropiarse porque les está destinado desde siempre. Espíritu de la verdad de su humanidad, puesto que han sido formados a su imagen y porque lo reciben de un hombre que lo había recibido él mismo como herencia de su historia más remota. Haciendo suyo este Espíritu, lo reciben para *devolverlo* al Padre, *entregándose* ellos mismos a él como hijos, conformando su voluntad a la de él, como había hecho Jesús”³⁵⁵. Por lo tanto, la unión de cada hombre con Dios es a través del Espíritu de Cristo, porque la filiación nos ha sido dada en él y por él. Se nos da su Espíritu por esta pertenencia a la humanidad que compartimos con Cristo que, al asumirla, se ha hecho solidario con cada hombre. Sin esto, la venida de Dios se acabaría con la cruz, y la encarnación parecería tener un único fin sacrificial por el que Dios nos entrega a su Hijo hasta la muerte, conclusión que, como hemos visto, Moingt no comparte³⁵⁶. Si el don del Padre es mandar a su Hijo para que permanezca, por su Espíritu, con nosotros y en nosotros para siempre³⁵⁷, quiere decir que Dios no sólo ha pisado la tierra para hacer algo en ella, sino que ha estado desde el principio, para quedarse en ella hasta el final.

Este Dios absoluto es el que manifiesta su amor y compasión por nosotros en la muerte y resurrección de Jesús. Este *por nosotros* ya era proclamado en Israel por lo profetas³⁵⁸, pero en Jesús se da un paso más: revela que Dios está presente *en nosotros*, en medio de nosotros. Esto nos revela que Dios ha bajado a la tierra, a habitar entre nosotros, como nosotros. Pertenece al mundo, no como nosotros pertenecemos, por dependencia y necesidad, sino por su donación gratuita y libre: “ha querido” hacerse presente y estar en el mundo. Este bajar de Dios al mundo y hacerse parte de él, es una “pasión de Dios”. Es decir, Dios padece este hecho de pertenecer al mundo, porque no es algo que se limite a la vida temporal de Jesús, sino que abarca la eternidad desde el principio del tiempo hasta el final de ellos³⁵⁹.

4.4 La Encarnación Redentora en la historia

Al concluir esta exposición sobre el proceso de salvación, Moingt se detiene en la consideración acerca de que es más fácil dar una explicación teórica de este proceso, que darlo a conocer en lo concreto del mundo de hoy. Se pregunta si es posible ver en este

³⁵⁴ Cfr. MOINGT, *Dios que viene al hombre, II/I*, Íbid., 400.

³⁵⁵ Íbidem.

³⁵⁶ Cfr. Íbid., 349.

³⁵⁷ Íbidem.

³⁵⁸ Is 49,15-16; Sal 103,13; Zac 10,6.

³⁵⁹ Cfr. MOINGT, *Dios que viene al hombre II/I*, 348.

mundo las huellas de la encarnación redentora, como acontecimiento definitivo y decisivo, y si se puede afirmar una visibilidad de la acción de Cristo en el mundo. Es decir, ¿se ha vuelto la humanidad “mejor”, en términos de bien y mal, después de la venida de Cristo a ella?³⁶⁰

La respuesta común que el autor descubre en la teología es la afirmación de que dicha pregunta sólo será contestable al final de los tiempos, cuando Dios juzgue a cada uno y haga el recuento de “ganadores y perdedores”³⁶¹. Sin embargo, Moingt objeta que esto equivale a aceptar que el lenguaje de la salvación es incomprensible e ininteligible para quien no es cristiano. Si la realidad histórica de la salvación no se puede mostrar o no existe en el aquí y ahora, quiere decir que la salvación no afecta ni a esta historia, ni a este mundo, que no es posible verla porque no se hace visible para todos. Entonces, ¿cómo se hace viable la afirmación de la salvación universal en el mundo actual y la definitividad del acontecimiento de Cristo, mientras se acepta la situación del mundo que no puede considerarse decisivamente mejor que antes de la venida de Cristo?

Para nuestro teólogo, el único camino por el cual el lenguaje de salvación se vuelve inteligible para todo hombre es aceptar la posibilidad del fracaso, de la dependencia que el plan de Dios tiene de la libertad del hombre, afirmando que el fracaso de la salvación de Cristo sería también el fracaso de la humanidad. Esto se comprende por la unión entre salvación y libertad, que respeta la imprevisibilidad de la misma historia, no sujeta a un determinismo o a un destino obligado. La salvación pasa a ser un acto, un compromiso, como Jesús lo hizo. Dios ya ha hecho todo, pero al hombre le toca hacer su parte, sin la cual la salvación no se consuma³⁶². Con esto, constatamos nuevamente el peso que Moingt da a la libertad del ser humano, la importancia que ésta tiene en el plan salvífico de Dios, no sólo de cara a su realización sino también a su fracaso. Retornamos así a la antropología: si el hombre fue creado en libertad para llevar a cabo su vocación específica, pero con la posibilidad de rechazarla, la plenitud del plan salvífico de Dios sólo llegará por este camino.

Moingt se pregunta qué significa, entonces, la salvación como el triunfo de la humanidad, como lenguaje inteligible para todos. Su respuesta es dada desde dos perspectivas. La primera expresa que la salvación traída por Cristo es una salvación global. Es decir, Dios quiere la salvación de toda la humanidad, reunida como fue creada al principio, a imagen suya. La segunda manifiesta que se trata de una salvación humana, del hombre como hombre. Es decir, la humanidad “realizada” es una humanidad que ha usado su libertad correctamente, para alcanzar la vida espiritual a la que está llamada y no para someterse a la muerte de lo material y corruptible que acaba en la nada. Será una humanidad unida a imagen de la Trinidad, salvada de la muerte porque Dios habita en ella³⁶³.

³⁶⁰ Cfr. *Íbid.*, 402.

³⁶¹ *Íbidem.*

³⁶² Cfr. *Íbid.*, 403.

³⁶³ Cfr. *Íbid.*, 404.

Asimismo, al hacer residir el riesgo del fracaso en la libertad humana, se dota de esta misma importancia a la libertad de Cristo en el proceso de la redención. Al no dejar todo el peso de la redención en la omnipotencia divina, se comprende que el riesgo del fracaso de la salvación futura es el mismo riesgo de fracaso que tenía la redención de Cristo, por lo que la libertad del hombre juega un papel fundamental en la historia de la redención y la salvación, mientras el acto de obediencia filial alcanza todo su peso³⁶⁴. El autor afirma que Jesús podría haber elegido otro camino “más sencillo”, y estima que esta elección no hubiera significado un pecado por parte de Jesús, sino la fragilidad propia del ser humano que era. Sin embargo, comprende que para Jesús no se trataba únicamente de “obedecer” al Padre, sino de “entregarse” a él en el amor total, y este amor absoluto pasaba por renunciar a su propia vida como un acto supremo de libertad. Despreciar la propia vida por amor, aceptando la muerte para vencerla con su abandono en el Padre. Jesús venció porque experimentó nuestra misma fragilidad y debilidad ante la muerte, la misma angustia, el mismo deseo de conservar su vida a cualquier precio. Pero no se dejó llevar por esto, sino que venció a la muerte sometándose a ella por amor al Padre. Así nos salvó de esa muerte³⁶⁵.

Por lo tanto, admitir la posibilidad del fracaso de la salvación implica no convertir la fe en una ciencia de la salvación³⁶⁶, sino apoyarla en su verdadero fundamento: la confianza en Dios, el abandono de sí mismo en el Padre, como Jesús, renunciando a las garantías de una salvación sin libertad. Él se abandonó en Dios sin garantía alguna, cuando incluso su misión en el mundo había fracasado aparentemente. En esta confianza absoluta se apoya la fe cristiana. Para Jesús, esto implicaba un abandono de las garantías que daba la Ley y las religiones, y este es el camino que sigue también el cristiano que ha comprendido el camino seguido por él. Él ha roto la dependencia de la ley como sinónimo de la salvación, y ha abierto un camino de confianza absoluta y libre en Dios, siguiendo el camino que él mismo siguió.

Por lo tanto, la huella que el acontecimiento de Cristo ha dejado en la historia es justamente esta ruptura de las vías de salvación, de las garantías que la ley prometía al hombre. Cristo viene a dar la libertad al hombre en su relación con Dios, libertad de “hijo” que basa su relación en la confianza y no en la esclavitud o el deber o el cumplimiento de una ley que le garantiza esa relación. También los paganos se beneficiaron de esta supresión de la Ley, porque heredan la promesa de justificación que Dios había hecho a Abraham por su fe. Sin embargo, a ellos también les exige una renuncia a las garantías que encontraban en sus propias tradiciones religiosas³⁶⁷.

Podemos concluir que Jesús no deja una ley a sus discípulos, sólo les deja la paradoja de una vida entregada hasta el final, una libertad que se afirma negándose, un

³⁶⁴ Cfr. *Íbidem*.

³⁶⁵ Cfr. *Íbid.*, 405-406.

³⁶⁶ *Íbid.*, 406.

³⁶⁷ Cfr. *Íbid.*, 408-409.

mandamiento más allá de todo mandamiento: el del amor a imagen del amor trinitario, es decir, un amor que ame hasta dar la vida en plena y total libertad³⁶⁸. El Padre reconoce en este Cristo entregado y glorificado a toda la humanidad que ha salido de él y vuelve a él, y reconoce en su historia el proyecto que había concebido desde toda la eternidad y que ha sido llevado a cabo en Cristo. Así, en él, el Padre abraza a sus hijos adoptivos en el Espíritu, viendo consumado su plan de salvación desde toda la eternidad.

³⁶⁸ Cfr. *Íbid.*, 409.

CAPÍTULO IV: CONCLUSIONES

A lo largo de este trabajo he encontrado diversas ideas y conceptos en Joseph Moingt. Algunos me han abierto a preguntas novedosas; otros han suscitado respuestas profundas a temas importantes; y otros me han resultado polémicos y difíciles de unir con la teología católica más tradicional. En este último capítulo quiero subrayar algunas de las ideas más importantes del autor, así como destacar ciertas afirmaciones que pueden ser más llamativas por ser expuestas desde un punto de vista diverso del habitual. Siguiendo los tres apartados desarrollados en el trabajo, voy a tocar algunos puntos de cada uno de ellos, según lo que me haya llamado más la atención o me parezcan particularmente interesante.

Sin embargo, antes que todo, quiero resaltar un punto que para mí ha sido fundamental a la hora de comprender la teología del autor, y es el hecho de que su obra no se comprende si no se parte de la visión pastoral que tiene. Moingt busca desarrollar un tratado de cristología que nazca de la historia, del Evangelio, de aquello que es accesible a todos los cristianos y que no se reduce a unos pocos estudiosos de los Concilios. Busca ir tras los pasos de Concilio Vaticano II y cambiar de lenguaje, mantenerse más cerca del Evangelio, hablar a los «fieles sencillos», ponerse a la escucha del mundo no creyente³⁶⁹. Y, habiendo concluido este estudio, creo que puedo afirmar que su acercamiento a la persona de Jesús para comprenderlo desde su historia, ha sido un camino correcto, que desvela mucho de la identidad de ese hombre que, siendo Dios, nació, vivió y murió como uno de nosotros. Por eso, aunque me parece que en la teología de Moingt hay ciertos puntos que podríamos considerar discutibles, considero que como conjunto es una visión positiva y adecuada de la fe, que además la hace atractiva al mundo de hoy, con diversos puntos de contacto para un diálogo con quien se acerca a conocer a Jesús.

1. Antropología: La relación entre libertad y pecado

Empezando por la antropología que el autor desarrolla, me parece que un punto a considerar como central en ella es el papel fundamental que tiene la libertad. Para Moingt, la libertad es el valor supremo que Dios dona al hombre, hasta el punto de someter a ella el designio salvífico que ha pensado desde toda la eternidad. Esto significa que el hombre tiene la capacidad de acoger, o no, la vocación que Dios le entrega como don para llevar a plenitud su propio ser “humano”. Me parece que el concepto de libertad que maneja el autor es una de sus grandes aportaciones, ya que puede iluminar la antropología de un modo actual y ser un punto de contacto profundo con el mundo de hoy, tan defensor de la libertad individual y autonomía de la persona.

³⁶⁹ MOINGT, *El hombre que venía de Dios I*, 8.

Sin embargo, junto a este tema de la libertad, encontramos el concepto de “pecado”, que nuestro autor también desarrolla bastante. Es evidente que Moingt intenta situar el pecado en un lugar profundamente íntimo del hombre, no obstante, a partir de la noción que expone, puede parecer que no distingue claramente la “caída” de lo que es propiamente la “naturaleza” del hombre, con lo cual puede dar la impresión de que el pecado queda dentro de ella y no como algo ajeno que la ha herido profundamente. En este sentido afirma nuestro autor: “Si se descarta una explicación de este pecado de tipo «historicizante», es preciso buscar otra, más propiamente antropológica, que descubriría un desorden profundo e irresistible en la razón de la voluntad ética del hombre o en el fundamento de su conciencia”³⁷⁰. Hace una consideración del pecado como algo espontáneo y casi simultáneo a la creación, dificultando la separación entre pecado y naturaleza humana, haciendo fácil caer en una concepción de una antropología no sólo herida, sino corrompida. Puede dar pie a verlo como una tendencia propia del hombre, de la cual tiene que luchar por liberarse, con la consecuencia de terminar por considerar a Dios culpable de la creación de un hombre pecador. Creo que la intención de Moingt es otorgar al pecado su importancia vital, dándole la dimensión íntima que le corresponde en el hombre, sin considerarlo como una simple transgresión a una norma que se dio en un momento concreto de la historia, pero la forma de expresarlo puede dar lugar a dudas en cuanto a lo que la antropología cristiana sostiene a partir del Génesis.

Creo que en su libro *El Don de Dios*, Ruiz de la Peña ofrece una explicación al pecado original que puede considerarse semejante a la perspectiva que Moingt procura defender. La intención de ambos es dar al pecado original su peso adecuado, es decir, que brota de lo profundo del corazón humano y no se limita a la transgresión de un mandato externo. Si la antropología del pecado se queda en una explicación superficial como a veces se ha dado, no da respuesta ni a la hondura ni a la universalidad de ese pecado. Sin embargo, ¿cómo ajustar esta visión a la bondad de Dios y al hecho de que la creación ha sido creada buena, incluyendo al ser humano? Es decir, ¿cómo se explicar que el sufrimiento ocasionado por el pecado no ha sido producido ni querido por Dios como parte del alma del hombre, sino una caída de la cual el único responsable es el mismo hombre?

Moingt habla de una libertad frágil desde el origen y desde siempre, que intenta construirse apartándose de Dios³⁷¹. Ruiz de la Peña, en cambio, acude más bien a un mandato puesto por Dios, no tanto como “prueba” a la libertad de hombre, sino como aquello que le notifica que es libre, pero con una libertad dependiente del Creador, “es pura y simplemente recordatorio del límite connatural al hombre y llamada de atención para que éste se reconozca y acepte tal cual es, y no pretenda autorrealizarse alienándose, tratando de convertirse en lo que no es ni puede llegar a ser por sí mismo”³⁷². Para este autor, la profundidad del pecado no viene tanto de la espontaneidad del desorden en la conciencia del hombre – como encontramos en Moingt – sino más bien del rechazo a la

³⁷⁰ MOINGT, *Dios que viene al hombre II/1*, 179.

³⁷¹ *Ibid.*, 199-200.

³⁷² RUIZ DE LA PEÑA, *El Don de Dios*, 61-62.

amistad que Dios le ofrece, amistad que, para ser una verdadera relación, sólo puede ser ofrecida a un ser libre y acogida libremente por él. La tentación y el pecado están en esa posibilidad del hombre de reconocerse, o no, como creatura y ser limitado, obediente al Creador, o, por el contrario, rechazar su realidad mediante la ruptura de su libertad, declarándose independiente y usurpando el lugar central que pertenece únicamente a Dios: “cree así poder ser por naturaleza lo que sólo podía ser por gracia”³⁷³.

Así, la noción de pecado que ofrece Ruiz de la Peña, aun respetando la radicalidad de su mal y sin caer en la superficialidad de una transgresión que se limita al no cumplimiento de un mandato concreto que podría haber sido cualquier otro, no cae en poner la falta en un lugar tan íntimo, originario y casi espontáneo, como afirma Moingt, que hace difícil desprenderlo de la misma naturaleza del hombre. Ruiz de la Peña respeta la antropología en su origen, como creación buena y llamada a la perfección, situando el mal en una decisión del hombre, pero sin caer en la concepción de una libertad originaria tan frágil que hace casi evidente y necesaria la caída del hombre, con las consecuencias que esto tiene.

2. Cristología: La relación entre el Verbo de Dios y el hombre Jesús

El segundo apartado que he desarrollado es la cristología de Moingt. Dentro de la cristología del autor hay un aspecto que considero el más llamativo y difícil de comprender: la relación entre “el Verbo y el hombre Jesús”, problema que se adelanta ya cuando el autor expone su antropología. Para él, el concepto de libertad que dota a la persona de una autonomía fundamental y respeta esto por encima de todo, puede significar un problema al equilibrar la cristología clásica: hacer de la persona divina del Verbo encarnado el sujeto de la historia de Jesús. ¿Cómo se armonizan ambas dimensiones? ¿Cómo se respeta una humanidad plena si no es posible darle una autonomía propia de todo hombre? Moingt comenta que ya los Padres de la Iglesia encontraron esta dificultad y que actualmente, por el desarrollo de la antropología, esta dificultad se aumenta. El concepto de “ser humano” no se reduce a un ser de alma y cuerpo, sino que se da un peso particular a su libertad autónoma, a su conciencia de sí mismo. Es decir, una individualidad humana completa³⁷⁴. ¿Cómo puede decirse entonces, que el Verbo se encarna en Jesús, sin dotar al hombre Jesús una verdadera individualidad? ¿No es igual a quitar a la naturaleza humana de Jesús una parte de su misma humanidad? Estas son las preguntas que Moingt se hace, y que, a mi juicio, él mismo no termina de ofrecer una respuesta satisfactoria, sino que provoca cierta percepción de dicotomía, cayendo en una división de personas entre el Verbo y Jesús.

Al poner tanto énfasis en dotar al hombre Jesús de una humanidad “propia” y no caer en el peligro de reducirla a un instrumento del Verbo que se encarna, se comprende que

³⁷³ *Íbid.*, 65.

³⁷⁴ Cfr. MOINGT, *El hombre que venía de Dios I*, 189.

su intención es proteger la verdadera humanidad de Jesucristo, que a veces ha podido quedar un poco escondida detrás de su divinidad. Moingt considera que, al inicio del cristianismo, la pregunta sobre la humanidad de Jesús no era una pregunta pertinente ya que para quienes habían “visto y oído” a Jesús³⁷⁵, no cabía la pregunta sobre su existencia como hombre, sino sobre su verdadera divinidad. En su encuentro con el judaísmo y el griego, los cristianos no necesitaron avalar el hecho de que Jesús fuera verdadero hombre, sino hacer comprender su persona como verdadero Dios³⁷⁶. Esto no quita que desde el inicio de la historia de la Iglesia encontremos herejías como el docetismo y el gnosticismo, siempre renuentes a aceptar su humanidad plena.

Aunque toda la historia de la teología ha ido de un lado del péndulo hacia el otro, de la divinidad a la humanidad buscando el equilibrio perfecto, la verdadera batalla se ha llevado a cabo en la defensa de Jesús como Dios, como Hijo del Padre en todo semejante a Él³⁷⁷. La herejía de Arrio permaneció durante siglos haciendo mella en la fe de los cristianos, aun después de ser descartada por Nicea³⁷⁸. La defensa de la divinidad del Hijo ha tenido que seguir siendo sostenida y defendida en medio de diversos ataques, tanto así que en momentos puede parecer que sostener la humanidad del Hijo no tiene una importancia tan fundamental como subrayar su divinidad. Aun cuando en *El Dios de la Salvación*³⁷⁹, Sesboué hace un recuento de citas de los primeros Padres de la Iglesia en las que queda claro que su pensamiento era que sólo si Cristo había sido verdadero hombre, la salvación podía ser real³⁸⁰, el verdadero punto de discusión en los conflictos trinitarios y cristológicos continúa centrándose en la realidad de su divinidad: “Cristo aparecía, fundamentalmente, a los ojos de los cristianos de los primeros siglos como un personaje divino «bajado del cielo», y el problema principal para ellos consistía en concebir su condición humana de tal suerte que no hiciera sombra a su divinidad”³⁸¹.

Hemos recogido la crítica que Moingt hace a la teología tradicional sobre la encarnación con la frase de San Agustín recogida por Rahner: “Dios ha creado la humanidad de Jesús asumiéndola, y la ha asumido creándola”³⁸². Nuestro autor comenta precisamente que este pensamiento no subraya la realidad de la humanidad de Jesús, sino que la reduce a un instrumento, sin proporcionarle su individualidad personal ni su pertenencia al tiempo y a la historia humana³⁸³. Esto es un tema fundamental de cara a la teología actual, ya que ésta, tan unida a una antropología cada vez más desarrollada, ha descubierto la importancia de comprender la humanidad de Jesucristo desde su total realidad. La intención de Moingt se enclava justamente en esta teología y busca dar al “hombre Jesús” todo su peso. Su punto de partida es una cristología ascendente, que da a

³⁷⁵ 1Jn 1,1.

³⁷⁶ Cfr. MOINGT, *El hombre que venía de Dios I*, 63-64.

³⁷⁷ DS 125.

³⁷⁸ DS 130.

³⁷⁹ B. SESBOUÉ, “Cristología y soteriología. Éfeso y Calcedonia (siglos IV y V)”, en: B. SESBOUÉ - J. WOLINSKI, *El Dios de la Salvación* (Secretariado Trinitario, 2004) 269-326, aquí 271.

³⁸⁰ *Ibid.*, 270-276.

³⁸¹ MOINGT, *Dios que viene al hombre II/1*, 361.

³⁸² RAHNER, *Curso Fundamental sobre la Fe*, 264.

³⁸³ MOINGT, *Dios que viene al hombre II/1*, 341.

la historia de Jesús la parte fundamenta que le corresponde. No obstante, al complementar esta cristología ascendente con una cristología descendente, para comprender “quién es” propiamente esa persona que ha vivido la historia que los Evangelios relatan, me parece que no logra conseguir el equilibrio entre ambos, sino que da la impresión de caer en cierto adopcionismo. En la relación que el autor desarrolla entre el Verbo y el hombre Jesús parece tender a dividirlos en dos sujetos, como si el Verbo se encarnara en un hombre “ya constituido”. Por mantener la libertad y la identidad del hombre Jesús y no dejar que sea absorbida por la identidad del Verbo, el autor parece sostener dos existencias separadas que se unen finalmente para llevar a cabo la misión entregada por el Padre.

En mi opinión, la crítica que acabamos de comentar que nuestro autor hace a la teología tradicional, no termina de hacer justicia a esta teología. En su *Gramática de la Encarnación*³⁸⁴, Ángel Cordovilla profundiza en la cristología que brota de este axioma de San Agustín y que Rahner vuelve a recuperar. Para comprenderlo, Cordovilla recuerda el contexto en el que Agustín lo utiliza: se trata de un sermón contra los arrianos, que se enmarca en la problemática cristológica que Nestorio desató al llevar al extremo la concepción de la humanidad de Cristo, afirmando que el Verbo asume una naturaleza humana ya constituida³⁸⁵. Desarrollando este concepto, San Agustín intenta dar su importancia a ambas naturalezas en el Verbo, divina y humana, subrayando sobretudo su unidad personal, para distanciarse de una concepción arriana o nestoriana. Recuperando esta teología de Agustín, Rahner afirma que es fundamental sostener que “el fenómeno originario dado en la fe es precisamente la propia alienación de Dios, el devenir, la *kénosis* y *génesis* de Dios mismo, que puede devenir en cuanto él, al poner lo otro originado *se hace* él mismo lo originado, sin tener que devenir en lo suyo propio, en lo originario mismo”³⁸⁶. Es decir, el sujeto de la *kénosis* y de la *génesis* es Dios mismo, y esa unidad personal que brota de una cristología descendente que responde a “quién es” el que se encarna, es necesario mantenerla siempre con todas sus consecuencias, para no caer en el riesgo de la división de persona, como vemos que puede suceder en Moingt.

Cordovilla considera que de este axioma agustiniano recuperado por Rahner se derivan consecuencias importantes para la cristología y la antropología. Podemos resaltar particularmente, centrándonos en nuestro tema, el respeto que supone a la naturaleza humana del Verbo como el medio por el que él “se dice y se expresa”³⁸⁷, sin considerarla únicamente como un “disfraz que Dios utiliza para hacer visible su presencia elocuente”³⁸⁸. Por otra parte, enmarca la encarnación dentro de la creación, ligándolas mutuamente, y comprendiendo que Dios puede comunicarse a lo no divino porque puede asumir lo otro como su propia realidad. Esta posibilidad más radical de asunción de lo “otro”, permite comprender también la posibilidad de la creación. Así es factible

³⁸⁴ A. CORDOVILLA, *Gramática de la Encarnación. La creación en Cristo en la teología de K. Rahner y Hans Urs Von Balthasar*, (Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2004).

³⁸⁵ *Ibid.*, 131.

³⁸⁶ RAHNER, *Curso Fundamental sobre la Fe*, 264.

³⁸⁷ CORDOVILLA, *Gramática de la Encarnación*, 132.

³⁸⁸ *Ibidem*.

comprender que la afirmación según la cual el Verbo *asumiendo crea y creando asume*, no quita nada a la verdad de la humanidad de Jesús, sino que esta asunción de la naturaleza humana es la condición de posibilidad de la misma creación³⁸⁹.

Continuando con el comentario a los escritos de Moingt, particularmente en su desarrollo de una cristología descendente, encontramos frases que pueden prestarse a esta confusión al hablar de la unidad que el autor propone entre el Verbo y Jesús: “La encarnación es redentora en cuanto proceso de identificación entre el Verbo y Jesús, de tal suerte que consideramos al uno y al otro como «socios» de la obra de salvación que consuman de una manera solidaria, pero que no es una «obra» hablando con propiedad, sino el acontecimiento histórico que los asocia en lo más íntimo de ellos mismo, a saber: la consumación del hacerse-otro por el Verbo, algo que adquiere en Jesús cuando éste se entrega al destino filial al que le llama su Padre”³⁹⁰. Esta postura defendida como tal podría considerarse cuestionable, ya que parece tratarse de dos sujetos preexistentes que se unen, y no propiamente el Verbo el que asume una naturaleza humana. Comprendo que la intención de Moingt es dar a Jesús su propia autonomía y no privarle de la dignidad de ser persona “por sí mismo”, manteniendo así la integridad de su humanidad; sin embargo, esta afirmación parece defender que el Verbo se hace hombre uniéndose a un hombre concreto, ¿no parece esto una afirmación de dos existencias paralelas que llegan a unirse al final de sus vidas?

Por otro lado, la propuesta de Moingt no deja de ser interesante de cara a la antropología actual. Al desarrollar su cristología, hemos abordado las exigencias que la antropología pone a la cristología para reconocer en Jesús una verdadera humanidad. Hemos dicho que un rasgo esencial es la “historicidad” de la existencia humana, el hecho de que cada hombre existe con un pasado, una herencia, llega al mundo dentro de una circunstancia concreta y rodeado de elementos que lo condicionan y lo hacen ser él mismo. Por lo tanto, para que Jesús sea propiamente un “hombre” y que la antropología actual pueda reconocerlo como tal, no puede excluir esto de su existencia. Para el autor esto significa que no puede haber sido creada una naturaleza expresamente para y por el Verbo, sino que debe enmarcarse necesariamente en una historia. Esto es lo que el Nuevo Testamento expresa al contar la genealogía de Jesús e integrarlo en la historia de Israel³⁹¹.

Hasta aquí podemos aceptar esto como una realidad no sólo teológicamente correcta sino también a nivel histórico. Jesús ha nacido en una situación concreta, rodeado de una historia que no le es indiferente y una cultura que marca sus propios rasgos como persona. Sin embargo, ¿significa esto que Jesús posee una vida distinta al Verbo, hasta el momento en que deciden “asumirse mutuamente”? ¿Es posible decir que el Verbo se “comunica” a este hombre concreto, traspasando a este Jesús su propio carácter de Revelador del

³⁸⁹ Cfr. *Íbid.*, 132-133.

³⁹⁰ MOINGT, *Dios que viene al hombre II/1*, 392.

³⁹¹ Cfr. *Íbid.*, 363.

Padre?³⁹² Más aun, ¿podemos hablar de una “ocultación del Verbo en Jesús”³⁹³, por medio de la cual el Verbo se revela en Él, asumiendo la diferencia que esto le implica³⁹⁴, asumiendo la identidad de Jesús con todo lo que ello implica de historia? Aunque Moingt afirma que no son uno y otro distinto, sino el mismo de manera diferente³⁹⁵, ¿puede aceptarse esta concepción sin ver detrás una propuesta que puede considerarse que tiende al adopcionismo?

En mi opinión, me parece difícil no criticar a nuestro autor el hecho de que, siendo una propuesta sugerente por el respeto a lo que la antropología afirma de una verdadera humanidad, no logra una unidad tal que no divida al sujeto ni distinga dos existencias separadas que implican que Dios “asuma” a un hombre como hijo. Moingt también afirma que “Jesús tiene conciencia de estar en una relación singular con Dios, de ser el hombre que Dios toma como Hijo, y asiente filialmente, en la fe, a esta llamada del Padre a vivir sólo para él este momento de su vida que podría ser el único, hasta que llegue el instante final en que podrá efectiva, y recíprocamente, darse él mismo al Padre como Hijo”³⁹⁶. Son frases que, sacadas de su contexto, pueden expresar un adopcionismo difícil de aceptar y conjugar con la cristología tradicional.

Todo lo anterior que hemos dicho conlleva el riesgo que se corre al hablar de la encarnación como un proceso de identificación entre el Verbo y el “hombre Jesús”, en lugar de entre el Verbo y la humanidad como “naturaleza”. El hecho de dotar a esta naturaleza de una concreción y una vida personal que debe consentir la venida del Verbo a sí mismo, hace muy complejo no caer en concebir a Jesús como un hombre que llega, por la unión con el Verbo y sus propios méritos de acogida de la voluntad del Padre, a ser Hijo de Dios, perdiendo así el otro extremo del dogma: la divinidad de Cristo. Es el equilibrio al que se ha intentado llegar durante toda la historia del cristianismo, y que continúa siendo el punto de discusión de toda la teología. Comprendo que el intento de Moingt es la unión entre una cristología ascendente y una cristología descendente, pero el hecho de partir de la cristología ascendente sin poner los fundamentos necesarios que nos da la cristología descendente, lleva a una concepción que no termina de encontrar una unidad en la Persona de Cristo como Verbo eterno, Hijo de Dios y Jesús de Nazaret.

Por otro lado, el mismo autor, al intentar unificar una cristología ascendente y descendente para hacer una propuesta soteriológica que unifique y salvaguarde ambas perspectivas, remite tanto al prólogo del evangelio de Juan como a los himnos cristológicos de las cartas de San Pablo. Utiliza el himno de la Carta a los Filipenses que comienza por el abajamiento de Cristo que se despojó de su divinidad para hacerse hombre³⁹⁷; el himno de Colosenses que lo nombra “Primogénito de la creación” y afirma

³⁹² Cfr. *Íbid.*, 356.

³⁹³ *Íbid.*, 357.

³⁹⁴ Cfr. *Íbidem.*

³⁹⁵ *Íbidem.*

³⁹⁶ *Íbid.*, 379.

³⁹⁷ Flp 2,6-11.

que por él fue creado todo³⁹⁸; y el himno de Efesios se remonta al plan salvífico de Dios que nos ha elegido en Cristo desde antes de la fundación del mundo y afirma la recapitulación de todas las cosas en él³⁹⁹. ¿Puede decirse, por lo tanto, que existe realmente un “desplazamiento”, como afirma Moingt, del anuncio de los apóstoles a la teología de los Padres? Sostiene que los primeros anuncian la resurrección, los segundos se basan en la encarnación. ¿Es realmente una división tan evidente? Me pregunto si más bien, desde el principio, tanto los apóstoles como los Padres cuidaron la unificación de Cristo, integrando, casi espontáneamente, la perspectiva ascendente y descendente que posteriormente se ha dividido.

Creo que es posible afirmar que esta concepción de Moingt parte del hecho de percibir que la divinidad de Cristo “quita” algo a su humanidad. Parece cuestionarse que Cristo pueda ser total y realmente hombre por el hecho de ser total y realmente Dios. La humanidad del Hijo de Dios, al ser una humanidad “particular” por estar unida a la Persona divina, podría no ser considerada como una verdadera humanidad, a menos que reconozcamos en el hombre Jesús una autonomía en todo sentido. Rahner, quien también ha querido dar a la naturaleza humana de Cristo todo su peso y su lugar, trata este tema de un modo diferente, pero por el cual consigue expresar de un modo más claro cómo la divinidad de Cristo no quita nada a su humanidad. Por un lado, Rahner no habla nunca de la unidad entre el Verbo y el “hombre Jesús”, como hace Moingt, sino que expresa que el Logos de Dios ha asumido una naturaleza humana⁴⁰⁰, y de este modo salvaguarda la unidad entre el Verbo y el hombre Jesús que hemos criticado en Moingt. La concepción que Rahner tiene del hombre mismo en toda su plenitud nos lleva a comprender mejor esta expresión: el hombre es plenamente hombre, cuando se entrega al misterio absoluto que llamamos Dios⁴⁰¹. Es decir, en el hombre existe esa “potencia obediencial”⁴⁰² que le hace capaz de recibir en sí mismo a Dios, quien le hace ser realmente “hombre”, como ha sido pensado desde siempre en el plan salvífico. Por lo tanto, en Cristo se daría este ser hombre del modo más perfecto y pleno que pueda darse, no como una humanidad no realizada en plenitud, sino al contrario, la plenitud de la humanidad a la que todo hombre está llamado a llegar. Creo que esta idea de Rahner, autor a quien Moingt cita frecuentemente, puede iluminar el conflicto de Cristo como perfecto hombre, en todo semejante a nosotros menos en el pecado⁴⁰³, y hombre perfecto, como plenitud y ejemplo para todo ser humano.

Por otro lado, continuando con su defensa de libertad humana plena en Jesús, Moingt afirma que el riesgo del fracaso del plan de salvación de Dios reside justamente en esta capacidad de ser libre. Por eso, al dotar a Cristo de una libertad humana y no dejar todo el peso de la redención en la omnipotencia divina, comprende que el riesgo del fracaso de la salvación futura es el mismo riesgo de fracaso que tenía la redención de Cristo. Para

³⁹⁸ Col 1,15-20

³⁹⁹ Ef 1,3-14.

⁴⁰⁰ RAHNER, *Curso Fundamental sobre la Fe*, 259.

⁴⁰¹ *Ibidem*.

⁴⁰² *Ibidem*.

⁴⁰³ Heb 4,15.

Moingt, sólo si la libertad del hombre juega un papel fundamental en la historia de la redención y la salvación, el acto de obediencia filial alcanza todo su peso. Aquí desarrolla particularmente el supremo acto de libertad de Jesús en Getsemaní, que se niega a sí mismo y su misma vida para acoger en plenitud la voluntad del Padre, y es aquí cuando, para el autor, el Verbo “acaba” de encarnarse en Jesús, y el concepto de unión hipostática se convierte en una realidad consumada⁴⁰⁴, es aquí cuando el Verbo y Jesús terminan identificándose el uno al otro en un solo sujeto, el Hijo de Dios⁴⁰⁵.

Frente a esta propuesta de Moingt, podemos acudir a un autor que ha tratado ampliamente este tema y que fue uno de los principales defensores de la humanidad de Jesús, sin caer en ningún momento en cierta división de personas en él: Máximo el Confesor. En su obra “Meditaciones sobre la Agonía de Jesús”⁴⁰⁶, penetra este tema con una visión profunda e integrada, defendiendo ambas naturalezas en Jesucristo, justamente a partir de este momento controversial que es el momento de su oración en Getsemaní. Para Máximo es evidente que Jesús se expresaba como hombre al pedir al Padre que se hiciera su voluntad aun cuando experimentara rechazo al sufrimiento que estaba por venir, y precisamente en esa aceptación es posible constatar que ambas naturalezas no estaban divididas en él, sino que también como hombre buscaba el cumplimiento perfecto de la voluntad del Padre. “Se reveló entonces como quien desea y obra nuestra salvación según las dos naturalezas de que, en que y por las que estaba constituida su persona. Por un lado consentía en nuestra salvación juntamente con el Padre y el Espíritu Santo. Por otro, «haciéndose -por nuestra salvación- obediente hasta la muerte y una muerte de cruz» y cumpliendo por sí mismo, mediante el misterio de su Encarnación, el grandioso proyecto de nuestra salud”⁴⁰⁷.

Máximo el Confesor defiende íntegramente la divinidad de Cristo, pero no olvida la importancia de su humanidad de cara a nuestra salvación. Para él, la herejía de negar la ascensión de la naturaleza humana por parte del Salvador lleva necesariamente a negar la posibilidad de nuestra salvación. No obstante, en Máximo es claro que el Verbo no se une al “hombre Jesús” como afirma, en cambio, Moingt, sino que especifica que “una Persona de la Trinidad santa y consubstancial, el Hijo Unigénito, siendo perfecto Dios por naturaleza, por su propia voluntad se ha hecho perfecto hombre, pues asumió verdaderamente, de la santa y siempre virgen Madre de Dios, carne consubstancial a la nuestra, con alma racional e inteligente, y en su persona la unió a sí, realmente y sin división”⁴⁰⁸. Para este autor es fundamental mantener la unidad personal en la distinción de naturalezas, defendiendo a su vez la plenitud y perfección en ambas, ya que lo contrario sería hacer del Verbo encarnado tanto Dios imperfecto como hombre imperfecto⁴⁰⁹. Máximo explica con claridad que en el momento de la oración el Getsemaní es la misma

⁴⁰⁴ MOINGT, *Dios que viene al hombre II/1*, 382-383.

⁴⁰⁵ *Ibidem*.

⁴⁰⁶ MÁXIMO EL CONFESOR, *Meditaciones sobre la Agonía de Cristo*; ed: ALDO CERESA-GASTALDO; trad: ISABEL GARZÓN BOSQUE (Ciudad Nueva, Madrid, 1990).

⁴⁰⁷ *Ibid.*, 22.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, 26.

⁴⁰⁹ Cfr. *Ibidem*.

Persona del Verbo la que con su voluntad humana sentía miedo a la muerte pidiendo su alejamiento pero luego sometiéndose a ella, y con su voluntad divina abrazaba la voluntad del Padre como la suya propia⁴¹⁰. “Una voluntad enteramente divinizada por la sumisión y la aceptación del querer del Padre. Voluntad divinizada, con razón llamada así, pero no por la naturaleza, sino por la unión. De suerte que el hecho de ser una voluntad completamente divinizada no le hacía perder sus propiedades naturales”⁴¹¹.

Es decir, justamente en la unidad de la Persona está la clave para comprender cómo se dan en perfección ambas voluntades, sin que Jesús pierda ninguna de sus propiedades como ser humano, tema de fondo que preocupa a Moingt y que le lleva a afirmar que sólo al final del proceso, cuando Jesús se adhiere a la voluntad del Padre en el momento más difícil de su vida, es cuando ambos terminan identificándose en un solo sujeto: “Cuando se reabsorbe entre el uno y el otro toda la densidad del tiempo y de la carne, el Verbo y Jesús acaban identificándose el uno al otro en un solo sujeto, el Hijo de Dios, eterno y divino según la subsistencia del Verbo, histórico y humano en virtud de la historia vivida por Jesús, asumida por el Verbo e integrada a él para siempre como al Proyecto de Dios llegado a su término⁴¹². Para Moingt parece ser el término del proceso de la encarnación del Verbo, mientras que para Máximo el Confesor es la unión personal lo que permite que la voluntad humana puede unirse a la voluntad divina sin que ambas pierdan ninguna de sus propiedades: “En cuanto hombre, Dios encarnado posee una voluntad naturalmente humana”⁴¹³. Jesús es la Persona del Verbo, Dios encarnado, no hay ningún instante en su existencia en la que no esté identificado perfectamente con Dios, precisamente por él “es” el Verbo que ha asumido la naturaleza humana en totalidad.

Otro autor que parte de una cristología desde abajo dando toda su importancia a la naturaleza humana de Jesús, pero sin caer en la tendencia a separar la persona, es Hans Urs Von Balthasar. En la parte III de su *Teodramática*⁴¹⁴, hablando sobre la reconciliación entre Dios y el hombre, explica cómo el Hijo, “en cuanto hombre Jesús”, se ha solidarizado para siempre con los pecadores⁴¹⁵. El término “hombre Jesús”, semejante al que usa también Moingt cuando habla de la relación entre el Verbo y el hombre Jesús, en el caso de Balthasar no tiene ningún riesgo de expresar cierta separación de personas, ya que su punto de partida está claramente en que es Dios quien, por una parte, entrega a su Hijo en manos de los pecadores, y, por otra, es este mismo Hijo el que se solidariza con el hombre pecador haciéndose uno con ellos. Por lo tanto, no es por un lado el Verbo entregado y por otra el hombre Jesús que acepta la voluntad de Dios de identificarse con el Verbo, como podemos encontrar en Moingt, sino el Hijo de Dios el que tiene la misión de entregarse al hombre hecho hombre con él⁴¹⁶.

⁴¹⁰ Cfr. *Íbid.*, 35.

⁴¹¹ *Íbid.*, 36.

⁴¹² MOINGT, *Dios que viene al hombre II/1*, 383.

⁴¹³ MÁXIMO EL CONFESOR, *Meditaciones sobre la Agonía de Cristo*, 58.

⁴¹⁴ H.U. VON BALTHASAR, *Teodramática III, Las Personas del Drama: El hombre en Cristo* (Ed. Encuentro, Madrid, 2007).

⁴¹⁵ *Íbid.*, 116-117.

⁴¹⁶ *Íbid.*, 117.

También al hablar de la misión de Jesús desde cristología desde abajo, Balthasar subraya la categoría de “ser enviado” y “haber venido” que encontramos constantemente en boca de Jesús a lo largo de los cuatro evangelios. Para él, en el concepto de “envío” que es desarrollado en el evangelio de Juan, “se expresa el carácter único de la persona de Jesús a través de la doble unicidad de su relación trinitaria con el Padre y del objetivo soteriológico de su misión”⁴¹⁷. Para Balthasar es fundamental aclarar esta unidad desde el principio, distinguiéndola de una yuxtaposición inconexa⁴¹⁸ que podría reflejar cierta división entre el Verbo enviado por el Padre y el hombre Jesús en quien el Verbo se encarna. Esta unidad se fundamenta en la particular y absoluta unidad entre el enviado y el que envía y se expresa en este dinamismo de obediencia y donación: el Padre que entrega al Hijo a los hombres y el Hijo que acepta este camino como obediencia filial al Padre⁴¹⁹: “El Padre es el que envía, el que en el acto del envío funda toda la existencia de Jesús sobre la tierra, el que responde de ella y el que la acompaña, el que determina desde un principio su meta, la salvación del mundo. El conocimiento que Jesús tiene de sí mismo coincide por tanto con lo que conoce de su ser-enviado”⁴²⁰. Jesús es el Hijo de Dios enviado por Él a asumir la naturaleza humana y hacerse uno con nosotros, para la salvación del mundo. Von Balthasar formula así la unidad de naturaleza entre Dios y el Hijo enviado, y la unidad de naturaleza entre el Hijo y aquellos a quienes es enviado.

Von Balthasar se remite también al momento de Getsemaní como el momento en el que Jesús, desde su libertad humana, acoge la voluntad del Padre en totalidad. Jesús se sabe procedente del Padre, se sabe uno con él, y por eso durante su vida terrena, su mirada está fija en el Padre que le envía⁴²¹. Este teólogo deja claro que esta unión de la voluntad humana de Jesús que abraza la voluntad del Padre no quita absolutamente nada de autonomía a su humanidad, dada la unidad entre persona y misión: “una y otra surgen en unidad desde su origen en el Padre, se deben a él y a él agradecen su «autonomía» regalada: «Pues así como el Padre tiene la vida en sí mismo, así dio también al Hijo tener vida en sí mismo» (Jn 5,26)⁴²². Para Balthasar, al igual que hemos visto en Moingt, es indispensable dar a la libertad humana de Jesús todo su peso, y no reducirla a un sometimiento a algo que ya se decidió anteriormente, como si su misión consistiera únicamente en aceptar el camino ya especificado. La libertad humana de Jesús está en juego como una verdadera decisión personal, con todo el deber de “configurarla por sí mismo y con toda su libre responsabilidad e incluso en el sentido de que en un aspecto verdadero debía inventarla”⁴²³. La libertad finita llega a su plenitud cuando se supera a sí misma llegando a su fundamento y meta, es decir, Dios. Por eso la libertad humana de Jesús alcanza su plenitud también cuando se orienta en perfección a la voluntad divina. Esto no quiere decir que en él haya dos decisiones (una eterna y otra temporal), sino que la eterna incluye la decisión humana tomada en el tiempo concreto de su vida: en su

⁴¹⁷ *Íbid.*, 146.

⁴¹⁸ *Íbidem.*

⁴¹⁹ Cfr. *Íbid.*, 146-147.

⁴²⁰ *Íbid.*, 147.

⁴²¹ Cfr. *Íbid.*, 160.

⁴²² Cfr. *Íbid.* 161.

⁴²³ *Íbid.*, 185-186.

voluntad humana presta asentimiento a la voluntad del Padre, el mismo que ha prestado desde toda la eternidad como Hijo. No obstante, esta voluntad del Padre es presentada a Jesús por el Espíritu Santo, no en *vissio beatífica*⁴²⁴, y es por esto por lo que en su humanidad cabe también la posibilidad de ser tentado, la capacidad de explorar otros modos de realizar esa misión, incluso evitando el camino de humillación que se le presenta⁴²⁵. Es así como en su humanidad real reconduce la libertad humana hacia la comunión perfecta con la voluntad de Dios, en una perfecta obediencia.

Soteriología: La relación de la muerte con el amor

Pasando ahora, finalmente, a la propuesta soteriológica que hace el autor, considero que la profundización que propone sobre la muerte de Cristo es sumamente sugerente y actual, particularmente en su modo de rechazar la concepción de esa muerte como sacrificio expiatorio ofrecido al Padre por nuestros pecados, defendiendo que la muerte no es un castigo impuesto por Dios a causa del pecado y que a su vez, obtiene la expiación de éste. Para comprender el fondo de esta visión del autor es importante tomar en cuenta el concepto de muerte que maneja la antropología que él desarrolla: la muerte es fruto del pecado e inmanente a él, así como la vida es el fruto del amor, es decir, no es un castigo sino su desenlace necesario, lo que le pertenece necesariamente. Esto explica que Cristo tenía que morir, pero no asumiendo esa muerte como castigo del Padre y expiación por nosotros, sino vencéndola por medio de la entrega de su vida hasta el final.

Creo que es una visión equilibrada y verdadera que puede dar luz a la relación entre el amor y la vida, el pecado y la muerte, así como dar esperanza y horizonte al mundo de hoy, comprendiendo la muerte de Jesús como entrega por amor hasta el extremo, y a partir de aquí sostener que el amor es la base, fundamento y fin de toda la experiencia humana. Todo el estudio que nuestro teólogo hace de los conceptos bíblicos que pueden llevar a comprender la muerte cruenta de Jesucristo como un precio pagado al Padre o como un sacrificio expiatorio necesario para nuestra redención, quedan explicados desde el prisma del amor absoluto, entendiendo también la figura del Padre como participante de la redención y no como receptor de ella.

Sesboüé hace una exposición bastante detallada de la noción errónea de expiación que se ha aplicado al sentido de la muerte de Cristo, en la línea de la noción que encontramos en Moingt. Para Sesboüé, el problema está en el esquema antropológico de la “compensación”⁴²⁶, imbuido en toda línea de pensamiento. La idea de compensación lleva consigo la necesidad de que exista una correspondencia lo más exacta posible entre el mal cometido y su reparación. Para esto, es necesario reparar ese mal con un castigo que lo restituya o, en caso de no ser posible, pagar con un sufrimiento equivalente al de la víctima o al placer conseguido por ese mal. A este sufrimiento es a lo que llamamos “expiación” y el concepto que lo sostiene es la «pena vindicativa», el cual es posible

⁴²⁴ Cfr. *Íbid.*, 187.

⁴²⁵ Cfr. *Íbid.* 187-188.

⁴²⁶ Cfr. SESBOÜÉ, *Jesucristo el único Mediador I*, 70.

encontrar en todos nuestros esquemas sociales⁴²⁷. Sesboüé explica que, aunque este concepto es útil para mantener un orden social, el problema es que ha sido proyectado directamente hacia la relación entre Dios y el hombre, cayendo en una relación en la que el hombre “compra” o “merece” el favor de Dios dependiendo de su comportamiento, y por medio del sufrimiento y la expiación puede volver a obtener su benevolencia cuando la ha perdido.

Sin embargo, este esquema aplica la antropología a Dios mismo y por eso cae en una consideración errónea: no es Dios quien ha sido creado a imagen del hombre, sino el hombre a imagen de Dios, por lo cual no es posible aplicar a Dios tan simplemente los dinamismos del hombre. El Dios judeocristiano viene a enderezar esta concepción introduciendo el concepto del perdón y la misericordia incondicionales en la imagen que el hombre tiene de Él: “Porque Dios no exige nada más que la conversión del corazón, el abandono del pecado y el retorno al camino de la justicia; y en este mismo terreno él da lo que ordena, puesto que el hombre no puede convertirse más que bajo su gracia. El que esta conversión le resulte al hombre onerosa se debe a su adhesión objetiva al pecado, que le pide un cambio de actitud siempre costoso; el que se exprese en unos actos concretos de reparación, esto se debe a que el hombre es cuerpo que vive en el tiempo y una conversión sincera tiene que tomar también cuerpo en el tiempo y negar el pecado por todos los medios posibles”⁴²⁸.

Sesboüé continúa explicando que tanto la compensación como la pena vindicativa se han introducido en la teología cristiana sobre la salvación, viendo la cruz desde esta perspectiva. Sin embargo, subraya que no es posible contemplar la cruz en contradicción con parábola del hijo pródigo, y es partir de ahí desde donde podemos comprender la verdadera relación entre Dios y el hombre. El problema de esta concepción soteriológica equivocada es que olvida a los tres participantes: “el Padre que entrega a su Hijo para reconciliar a la humanidad con él; el Hijo que se entrega al Padre y a sus hermanos en un amor que lo lleva hasta sufrir la muerte; los hombres pecadores, testigos de un rechazo de Dios que los lleva incluso al asesinato”⁴²⁹. Para este autor, la interpretación de la muerte sangrienta de Jesús como algo querido por el Padre, nace de la confusión del papel de los tres participantes citados más arriba: el Padre, el Hijo y los hombres; pero no puede defenderse desde una interpretación correcta de la Sagrada Escritura ni de la antigua tradición de la Iglesia⁴³⁰.

Por último, como valoración final, me parece muy interesante el desarrollo “circular” que propone Moingt para desarrollar tanto la cristología como la soteriología. Su inicio es siempre desde una cristología ascendente y, por lo tanto, de una soteriología de mediación ascendente. Como hemos comentado repetidamente, comienza por la vida histórica de Jesús hasta llegar al Hijo de Dios encarnado. No obstante, su recorrido no se

⁴²⁷ Íbidem.

⁴²⁸ Íbid., 71.

⁴²⁹ Íbid., 74.

⁴³⁰ Cfr. Íbid., 74-75.

detiene en esa explicación, sino que a partir de aquí expone una cristología descendente y una soteriología en el mismo sentido, yendo del Verbo en el seno del Padre que se encarna, pasando por la vida de Jesús, su muerte y resurrección. Moingt expresa en su obra según lo que ya nos dice en el título de ellas: Jesús es tanto el hombre que venía de Dios como Dios viniendo al hombre, y esta es la idea que encontramos desarrollada tanto en su cristología como en su soteriología.

Es así como, aunque hace una elección por una cristología desde abajo en término de prioridad y tiempo (lo desarrolla primero y de modo más extenso), no se decanta de modo absoluto por ella, sino que busca complementarlas para dar razón de la fe desde ambas perspectivas y volver a la unión de Escritura y dogma. Así, demuestra que la Escritura nos lleva al dogma y el dogma tiene su fuente en la Escritura, relación que muchas veces se olvida en el cristianismo “del pueblo”, en lugar de nutrir su fe con esta relación mutua. También en esta visión circular constatamos el objetivo pastoral de nuestro autor, que no se limita a hacer un estudio teórico, sino una enseñanza que puede darse a conocer a las personas que siguen en búsqueda de la vida de Jesús como el acceso más directo a su identidad, fortaleciendo la fe de cada uno desde la Escritura sin olvidar la Tradición de la Iglesia.

BIBLIOGRAFÍA

A. Bibliografía primaria

MOINGT J., *Dios que viene al hombre – II/I De la Aparición al Nacimiento de Dios, La Aparición*, (Ed. Sígueme, Salamanca, 2010).

_____, *El Hombre que venía de Dios. Jesús en la historia del discurso cristiano – Volumen I*, (Desclée de Brouwer, Bilbao, 1995).

_____, *El Hombre que venía de Dios. Cristo en la historia de los hombres – Volumen II*, (Desclée de Brouwer, Bilbao, 1995).

_____, “La Imagen de Jesús”: *Selecciones de Teología* 185 (2008), 12 -22.

B. Bibliografía secundaria

ATANASIO DE ALEJANDRÍA, *La Encarnación del Verbo*; ed.: F. GUERRERO MARTÍNEZ (Ciudad Nueva, Madrid, ²1997).

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, “Cuestiones selectas de Cristología (1979) I. 1.2”, en: ID., *Documentos. 1969-1996* (BAC, Madrid 1998).

CORDOVILLA A., *Gramática de la Encarnación. La creación en Cristo en la teología de K. Rahner y Hans Urs Von Balthasar*, (Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2004).

GEFFRÉ C., *El Cristianismo ante el riesgo de la interpretación. Ensayos de hermenéutica teológica* (Ediciones Cristiandad, Madrid, 1984).

HEGEL G.W.F., *Fenomenología del Espíritu* (Fondo de Cultura Económica, México, 1966).

IRENEO DE LYON, *Demostración de la predicación apostólica*; ed.: E. ROMERO-POSE (Ciudad Nueva, Madrid 2001).

_____, *Adversus Haereses*; ed.: C. I. GONZÁLEZ (CEM, México 2000).

JONAS H., “El concepto de Dios después de Auschwitz. Una voz judía”, en: ID., *Pensar sobre Dios y otros ensayos* (Barcelona 1998) 211-229.

KANT I., *Filosofía de la Historia. Qué es la Ilustración* (Terramar Ediciones, La Plata, 2004).

_____, *La religión dentro de los límites de la mera razón* (Alianza Editorial, Madrid, 1981).

LEON-DUFOUR X., *Lectura del Evangelio de San Juan, volumen II* (Ediciones Sígueme, Salamanca 1992).

_____, *Lectura del Evangelio de San Juan, volumen III* (Ediciones Sígueme, Salamanca 1995).

MÁXIMO EL CONFESOR, *Meditaciones sobre la Agonía de Cristo*; ed: ALDO CERESA-GASTALDO; trad: ISABEL GARZÓN BOSQUE (Ciudad Nueva, Madrid, 1990).

MOLTMANN J., *Dios en la Creación. Doctrina ecológica de la Creación* (Ediciones Sígueme, Salamanca, 1987).

_____, *Teología de la Esperanza* (Ediciones Sígueme, Salamanca ²1972).

_____, *El Dios Crucificado* (Ediciones Sígueme, Salamanca 1975).

_____, *Trinidad y Reino de Dios, La Doctrina sobre Dios* (Ediciones Sígueme, Salamanca, 1983).

PERROT CH., *Jesús y la Historia* (Cristiandad, Madrid 1982).

RAHNER K., *Curso Fundamental sobre la Fe*, (Biblioteca Herder, Barcelona, ²1998).

_____, “Problemas actuales de Cristología”, en: ID., *Escritos de Teología I* (Taurus, Madrid ³1967), 167-222.

_____, “Advertencias sobre el Tratado Dogmático «De Trinitate», en: ID., *Escritos de Teología IV* (Taurus, Madrid 1964).

RICOEUR P., *Finitud y Culpabilidad*, (Ed. Trotta, Madrid, 2004).

RUIZ DE LA PEÑA J.L., *El Don de Dios*, (Ed. Sal Terrae, Santander, 1991).

_____, *Imagen de Dios* (Sal Terrae, Santander ⁵1988).

SESBOÛÉ B., *Jesucristo el único Mediador. Ensayos sobre la redención y la salvación. Tomo I* (Secretariado Trinitario, Salamanca 1990).

_____, “Cristología y soteriología. Éfeso y Calcedonia (siglos IV y V)”, en: SESBOÜÉ B. – WOLINSKI J., *El Dios de la Salvación* (Secretariado Trinitario, 2004) 269-326.

TERTULIANO, *El Apologético*, ed. y trad.: MARÁN J.A., (Ciudad Nueva, Madrid, 1997).

_____, *Adversus Praxeam*; ed. y trad.: J.C. CLAVIJO SIERRA (Colombia, 2017).

URÍBARRI G., *La emergencia de la Trinidad inmanente: Hipólito y Tertuliano* (Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1999).

VON BALTHASAR H.U., *Teodramática III, Las Personas del Drama: El hombre en Cristo* (Ed. Encuentro, Madrid, 2007).