

CRISTO, SEÑOR DEL TIEMPO

Al comienzo de la solemne liturgia pascual, el celebrante graba la señal de la cruz sobre el cirio, junto con las letras A y Ω y los números del año, mientras pronuncia estas palabras, donde resuenan diversos pasajes de la Sagrada Escritura: *“Cristo ayer y hoy. Principio y fin. Alfa y omega. A él pertenecen los tiempos y la eternidad. A él sea la gloria y el poder por los siglos de los siglos”*.

Esta convicción profunda de la Iglesia celebrada en la liturgia, acerca del señorío de Cristo sobre todos los tiempos de la historia, nace con la experiencia de la Pascua.

Las tres fases de la existencia de Cristo

La glorificación de Jesús, ilumina retrospectivamente su vida terrena, permitiendo captar en su persona y su actuación la convergencia de las diversas figuras de mediación salvífica presentes en las antiguas Escrituras. Su triunfo pascual, experimentado por la Iglesia, lleva además a ésta a interpretar el destino histórico de Jesús de Nazaret, remontándose aun más atrás, a los orígenes mismos de la historia de la salvación y al principio de la creación de todas las cosas, para ubicarlo en su preexistencia, junto al Padre. Así, la Iglesia entiende que el que da la vida eterna, la vida de Dios, debe ser él también eterno y divino.

De este modo, la vida de Jesús, sus hechos, enseñanzas y milagros, su pasión y su muerte, quedan iluminados, por un lado, desde lo que sigue a su vida terrena y, por otro, desde lo que la ha precedido. Si queremos entender el tiempo histórico de Cristo, no podemos prescindir de su resurrección y su constitución como Señor, a la diestra del Padre, desde donde volverá con gloria, al fin de los tiempos, para juzgar a vivos y muertos. Pero tampoco podemos prescindir de la historia de salvación que lo precede y que prepara su venida, desde la creación misma, cuyo inicio preside y cuyo desarrollo acompaña.

Se distinguen, pues, tres etapas en la única existencia de Cristo: la preexistencia, su existencia terrena y su post-existencia o existencia gloriosa.

En un orden de conocimiento, lo conocido en primer lugar por la comunidad apostólica ha sido la figura y la actuación histórica de Jesús de Nazaret. Pero si nos ubicamos en un orden de intencionalidad, lo conocido en segundo lugar (Cristo resucitado y su gloria escatológica), es lo primero en la intención del designio salvífico de Dios y, a su vez, lo que abre a la comprensión del origen más profundo de Cristo, en el seno de Dios. De este modo, la escatología, remite a la protología. Y finalmente, lo conocido en último lugar, a saber, su preexistencia y su identidad divina de Verbo igual al Padre, es en realidad lo primero en el

orden del ser, lo que da fundamento tanto a la misión temporal, por la Encarnación, como a su ingreso en el estado de gloria. “*Salí del Padre y vine al mundo. Ahora dejo el mundo y voy al Padre*”, dice Jesús en el Evangelio de San Juan (16,28). En la Carta a los Filipenses, en el célebre pasaje del capítulo 2,6-11, considerado por muchos como un himno litúrgico de origen prepaolino, quedan claramente diferenciadas estas tres fases del misterio de Cristo, a cada una de las cuales corresponde su propio título: el que preexistía “en la forma de Dios” (ἐν μορφῇ θεοῦ), asumió la “forma de servidor” (μορφὴν δούλου), y fue glorificado y constituido “Señor” de todo lo que existe (κύριος). Esquema semejante de distinción tripartita de etapas, podemos encontrar en el comienzo de la carta a los Hebreos (1,1-3) y en Apocalipsis 1,17-18, pasaje este último, donde vemos transferir a Cristo una propiedad de Dios¹: “*No temas, soy yo, el Primero y el Último, el que vive; estuve muerto, pero ahora estoy vivo por los siglos de los siglos*”.

En este movimiento descendente y ascendente, se cifra toda comprensión teológica que pretenda ser equilibrada y armoniosa acerca de la persona y del significado salvífico de la obra histórica de Jesús de Nazaret. Estudiarlo en sus diversas fases, según sus distintos órdenes de conocimiento, de intención y de fundamento ontológico, es condición necesaria para entender la soberanía de Cristo sobre la historia y garantía de renovación permanente del tratado cristológico.

La primacía de Cristo en el universo y en la historia y el debate sobre el motivo de la Encarnación

En la historia de la teología occidental, vemos instalarse desde el medioevo, la discusión que recorrerá siglos, acerca del motivo de la Encarnación. Evocarla con la brevedad que podamos, nos permitirá ahondar la comprensión acerca de la primacía de Cristo sobre el universo y su centralidad y señorío sobre toda la historia.

Santo Tomás, en uno de los contados pasajes en que admite entrar en el planteo de una hipótesis irreal, se pregunta en la Suma Teológica: “*Si Dios se hubiese encarnado aunque el hombre no hubiese pecado*”. Conviene aquí recordar los términos mismos de su respuesta, sobria y matizada al mismo tiempo, desfigurada posteriormente por la misma escuela tomista en un contexto de controversia endurecida frente al escotismo:

Sobre esta cuestión existen diversas opiniones. Unos dicen que el Hijo de Dios se habría hecho hombre aunque el hombre no hubiese pecado. Otros sostienen lo contrario. Y parece más razonable la opinión de estos últimos (*quorum assertioni magis assentiendum videtur*). Las cosas que dependen únicamente de la voluntad de Dios, y a

¹ Cf. Is 44,6; 48,12. Aplicado a Cristo, se repite en Ap 2,8; 22,13.

las cuales la criatura no tiene ningún derecho, no podemos conocerlas a no ser por la Escritura. Y como en todos los lugares de ésta se asigna como razón de la encarnación el pecado del primer hombre, es mejor decir (*convenientius dicitur*) que la encarnación ha sido ordenada por Dios para remedio del pecado, de tal manera que, sin pecado del que redimir, no habría tenido lugar. Sin embargo, la potencia de Dios no queda limitada por ello: hubiera podido encarnarse aun sin existir el pecado (*potuisset enim, etiam peccato non existente, Deus incarnari*)².

Como vemos, Santo Tomás formula aquí su opinión, fundándose en un principio de suyo irrefutable, dando pruebas de su método constante, al partir del dato positivo: la Encarnación no es una necesidad en Dios ni un derecho del hombre; es contingente y depende de un libre designio divino que sólo nos es conocido por la revelación que encontramos en la Escritura. No la podemos deducir. Ahora bien, esa misma autoridad suprema vincula permanentemente a la Encarnación con la redención del pecado, por lo cual “es mejor decir” (*convenientius dicitur*) que sin el pecado la Encarnación no habría acontecido. Conocemos el motivo por el cual el Verbo se ha encarnado; no conocemos otros motivos también posibles. ¿No es esto, en definitiva, evitar el planteo hipotético y restringirse a los hechos reales?

El mismo doctor se planteará con agudeza la objeción de la eterna predestinación de Cristo, partiendo de la Sagrada Escritura, y la resolverá con maestría: esa misma predestinación supone el conocimiento previo de Dios (*praescientiam futurorum*) respecto de la libertad del hombre y de su pecado. Nada impide, además, que sea revelado un efecto, sin que sea revelada su causa³.

Frente a esta postura aparecerá la doctrina del Beato Juan Duns Escoto⁴, cuyos términos también reproducimos, y que en el ruido de la polémica correrán análoga suerte a los del autor de la Suma:

Digo que la caída no ha sido la causa de la predestinación de Cristo. Antes bien, aunque el ángel y el hombre no hubieran caído, Cristo hubiera sido igualmente predestinado⁵.

Procurando seguir el orden del designio divino, enumera la predestinación del Hijo de Dios a ser hombre, la predestinación de este hombre a ser Hijo de Dios, la unión de la naturaleza con el Verbo, los méritos de los elegidos, la caída de los pecadores, la redención por el mediador. En su texto más famoso afirma:

Primero, Dios se ama a sí mismo. Segundo, Dios se ama en los otros seres y este amor es santo. Tercero, él quiere ser amado por otro que pueda amarlo supremamente

² SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* III, q.1, a.3.

³ *ibid.*, ad 4-5. Cf. H.-M. FÉRET, *Creati in Christo Jesu*, en RSPT 30(1941/2)103.

⁴ Antes de Duns Escoto había sostenido esta opinión, entre otros, San Alberto Magno, en forma menos afirmativa, y también la *Summa* atribuida a Alejandro de Hales.

⁵ B. JUAN DUNS ESCOTO, *In III Sent.*, d.7, q.3 (*Reportatio Parisiensis*).

(*summe*), entendiendo que se trata del amor de alguien que es exterior a Dios. Cuarto, él previó la unión de esta naturaleza que debe amarlo supremamente, aunque ningún hombre hubiera caído (Ibi q.4).

Al establecerse la confrontación de escuelas, se producirá una distorsión en el modo de interpretar los textos fundantes. Los tomistas tenderán a hacer de la reparación del pecado la única razón de ser de la Encarnación del Verbo, como si ésta agotara todo su sentido en ser remedio para el pecado, olvidando que su maestro ha sido el primero en contemplar la armonía (*convenientia*) existente entre la Encarnación y la Bondad divina que es su fuente (III, q.1,a.1). En efecto, antes de entrar en el estudio de la armonía entre la Encarnación y la reparación del pecado (ibid. aa.2-4), Santo Tomás, en la Suma Teológica, contempla la Encarnación como la autocomunicación máxima posible de la Bondad de Dios a la creatura. Respecto de la naturaleza humana asumida, la Encarnación, por don absolutamente gratuito, es la cumbre insuperable y singular de su perfección espiritual. Cristo aparece así como la más perfecta de las obras de Dios, vértice supremo de la creación.

Pero también la escuela escotista llegará a afirmaciones extremas, incompatibles con el pensamiento del mismo Duns Escoto, al afirmar que Cristo es querido no sólo con independencia del pecado sino incluso prescindiendo de todo el orden creado, en sí mismo y por sí mismo. Esto equivale a decir de Cristo, Verbo encarnado, lo que sólo es válido decir del Verbo en su generación eterna. Sólo ésta es incondicionada y necesaria. Equivale también a hacer del Verbo encarnado una realidad intemporal y metafísica, desvinculada del universo y de la historia. Escoto, en cambio, presentaba a Cristo como querido por Dios en primer lugar para que éste fuese amado perfectamente desde la creación. Se presupone, pues, en él un orden *ad extra*, del que Cristo es la cumbre y donde él tiene un significado para nosotros.

El diálogo más sereno y la reflexión más profunda sobre los textos paulinos acerca del papel de Cristo en la creación, han permitido a ambas escuelas acercar y pulir sus posiciones. Los escotistas ya no ponen el primado de Cristo dentro del marco conceptual de intemporalidad y de metafísica. Tampoco los tomistas reducen el sentido de la Encarnación a ser mero remedio contra el pecado. Pero además, estos últimos han recuperado la lectura cristológica de los textos paulinos acerca de la mediación de Cristo en la creación, que antes, en contexto de polémica, tendían a interpretar entendiéndolos del Hijo o Verbo eterno, sin referencia a la Encarnación.

Esto implica la afirmación clara de que toda gracia desde el principio de la creación ha sido y será siempre gracia de Cristo, se trate de la gracia de los ángeles o la de Adán antes del pecado; ya sea la que Dios comunica antes o después de la Encarnación, dentro y fuera de

Israel, dentro y fuera del régimen sacramental de la Iglesia⁶. De este modo, se rechaza la idea de una *gratia Dei* que sería la de Adán antes del pecado, distinta de la *gratia Christi* posterior a la caída.

También se excluye la miope interpretación que supone el siguiente orden: el universo ha sido primero creado por sí mismo y luego subordinado a la vocación sobrenatural de la humanidad; finalmente, luego del pecado de la humanidad, el universo ha sido definitivamente ordenado a la gloria de Cristo redentor. Nada más lejos de la gran tradición patrística y del pensamiento de Santo Tomás⁷.

Esta presentación resumida de la secular polémica acerca del motivo de la Encarnación y de sus posteriores desarrollos, puede servirnos no sólo para entender el pensamiento original de los maestros Tomás de Aquino y Duns Escoto, sino ante todo para afirmar, desde nuevas luces, el dato bíblico incuestionable de la absoluta primacía de Cristo sobre todo el universo, su señorío y centralidad sobre toda la historia, también sostenido, con no menor claridad y vigor, en la más genuina doctrina tomista.

Cristo, plenitud del tiempo

“Pero cuando llegó la plenitud del tiempo, Dios envió a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para que rescatase a los que estábamos bajo la ley, a fin de que recibiésemos la adopción como hijos” (Gal 4,4-5). La expresión *πλήρωμα τοῦ χρόνου* debe entenderse como el momento en que el tiempo alcanza su medida y se colma llegando a su meta. Debe ser vinculada con esta otra: *συντέλεια αἰῶνος* (Mt 13,39.40.49; 24,3; 28,20; Hbr 9,26), que podemos considerar correlativa⁸.

Como dice Schlier, está detrás el presupuesto de “que Dios tiene en su poder el tiempo y todos los eones; que le ha fijado, como a todo en el mundo, una determinada medida y que

⁶ “Toda gracia es una gracia cristiana, que lleva la semejanza de esta primera gracia que es la de Cristo (...). La distinción de la Suma Teológica entre la gracia considerada abstractamente como socorro divino del obrar humano (I-II,q.109ss) y la gracia considerada según su realización concreta, es decir como derivación en nosotros de la gracia capital de Cristo, es una distinción requerida por la necesidad del análisis teológico, de ningún modo una distinción entre dos gracias distintas. No hay más que una gracia, y ella es ante todo gracia de Cristo, cuya plenitud se expande hasta nosotros (III, q.7, a.11; q.8, a.1). Santo Tomás, como todo verdadero teólogo, rechaza la existencia de una gracia cualquiera que no vendría de Cristo a su beneficiario” (ibid., p.99s). Es oportuno reproducir aquí el siguiente texto de la Suma Teológica: “Por razón de su proximidad con Dios su gracia es la más elevada y la primera aunque no temporalmente (*altior et prior est etsi non tempore*), porque todos la han recibido por relación a la suya, como se dice en Rom 8,29: *Pues a los que de antemano conoció, también los predestinó a reproducir la imagen de su Hijo, para que fuera él el primogénito entre muchos hermanos*” (III, q. 8, a.1).

⁷ Véase la lúcida crítica en H. BOUËSSE, *Le Sauveur du monde* 1, pp.126-131.

⁸ Cf. H. SCHLIER, *La carta a los gálatas*. Salamanca, Sígueme, 1975, p.226.

lleva esta medida a su realización, para que traiga el fin de este eón o el comienzo del futuro”⁹.

Esta plenitud del tiempo, ha traído la venida de Cristo. El que *preexistía* como Hijo, ha venido al cosmos y su punto de partida es Dios, su Padre. Al venir, hace irrumpir *en el presente* de la historia el *eón futuro*. En su Encarnación, el Hijo aparece como el fundamento divino y eterno, el medio y la meta de todas las cosas.

En el contexto inmediato, San Pablo juega con la imagen del niño pequeño que en la familia griega era confiado al παιδαγωγός, al esclavo que hacía de tutor y conducía al niño. Al llegar la mayoría de edad, decidida por el padre, éste se emancipaba y adquiría todos los derechos como hijo y como heredero. Tal ha sido la función de la Ley: conducirnos como pedagogo hasta que viniera Cristo, en el tiempo fijado por Dios para el envío del Hijo, y así nosotros unidos a él recibiéramos la condición de hijos y herederos.

Es el Espíritu quien nos lo hace sentir y nos enseña la invocación filial “Abba”: “*Y porque sois hijos, Dios envió el Espíritu de su Hijo a vuestros corazones, clamando ¡Abba, Padre! Así, ya no eres esclavo sino hijo; y si eres hijo, también heredero mediante Dios*”. Según comenta Alonso Schökel, esta invocación primera lo contiene todo en germen “*madurez tras la infancia, conciencia tras la ignorancia, libertad tras la esclavitud, esperanza de una herencia trascendente*”¹⁰.

La llegada de la “plenitud del tiempo” es correlativa, pues, con “el fin de los tiempos”. Como dice la Exhortación *Tertio Millenio Adveniente* 10:

En el cristianismo el tiempo tiene una importancia fundamental. Dentro de su dimensión se crea el mundo, en su interior se desarrolla la historia de la salvación, que tiene su culmen en la “plenitud de los tiempos” de la Encarnación y su término en el retorno glorioso del Hijo de Dios al final de los tiempos. En Jesucristo, Verbo encarnado, el tiempo llega a ser una dimensión de Dios, que en sí mismo es eterno. Con la venida de Cristo se inician los “últimos tiempos” (cf. Hbr 1,2), la “última hora” (cf. 1Jn 2,18), se inicia el tiempo de la Iglesia que durará hasta la Parusía.

Con la venida de Cristo, el tiempo ha adquirido su centro, que no está situado, como en el judaísmo, en el comienzo de la parusía, sino en la mitad de la línea entre la creación y la parusía. El tiempo presente es la “última hora”, situada después del centro, antes de llegar el fin, y su duración cronológica no se puede calcular (Hch 1,7). “*La espera subsiste, pues, como en el judaísmo* —afirma Cullmann—. Continuamos esperando del futuro lo que los israelitas esperaban de él; pero ya no es el centro de la historia de la salvación; ese centro está situado

⁹ *ibid.*, p.226s.

¹⁰ L.ALONSO SCHÖKEL, *Biblia del peregrino. Edición de estudio*. Bilbao, Ega etc., 1997².

desde entonces en un acontecimiento histórico acaecido. Ha sido alcanzado, pero el final ha de llegar todavía. Así, tomando una imagen, *en una guerra, la batalla decisiva puede haber sido librada en el curso de una de las primeras fases de la campaña, y sin embargo las hostilidades continúan aún durante un tiempo*¹¹.

En este punto podemos recoger nuevamente la enseñanza de San Juan Pablo II en *Tertio Millenio Adveniente* 9:

Cuando San Pablo habla del nacimiento del Hijo de Dios lo sitúa en “la plenitud de los tiempos” (cf. Gal 4,4). *En realidad, el tiempo se ha cumplido por el hecho mismo de que Dios, con la Encarnación, se ha introducido en la historia del hombre. La eternidad ha entrado en el tiempo: ¿qué “cumplimiento” mayor que éste? ¿qué otro “cumplimiento” sería posible? [...]*

Gracias a la venida de Dios a la tierra, el tiempo humano iniciado en la creación, ha alcanzado su plenitud. En efecto, “la plenitud de los tiempos” es sólo la eternidad de Dios, mejor aún, Aquel *que es eterno*, es decir Dios. Entrar en la “plenitud de los tiempos” significa, por lo tanto, alcanzar el término del tiempo y salir de sus confines, para encontrar su cumplimiento en la eternidad de Dios.

Volviendo a la afirmación paulina “*cuando llegó la plenitud del tiempo*”, es justa la observación de Lutero: “*No fue el tiempo la causa del envío del Hijo, sino al contrario, la misión del Hijo hizo la plenitud del tiempo*”¹². Consideramos que esta interpretación puede ser válida si con esto entendemos que la armonía existente entre la Encarnación y el tiempo histórico en que ésta se produce, no puede ser deducida *a priori* por la razón humana, sino que depende del beneplácito divino. Pero ante el acontecimiento salvador, la razón creyente se aplica a encontrar un significado. Este significado no puede ser la necesidad sino la conveniencia. De hecho, sabemos que Dios tiene un plan, un designio que cumple en la historia, cuya lógica procuramos entender. Así lo ha hecho la patrística y la teología medieval.

En la cuestión introductoria a la cristología de la Suma Teológica, Santo Tomás procura entender la Encarnación como centro del tiempo en relación con el principio de la historia y el fin del mundo¹³. No era conveniente que la Encarnación se realizara al principio, antes del pecado, que ella iba a abolir, ni inmediatamente después del mismo (III, q.1, a.5). Tampoco convenía que se dilatara hasta el final de la historia (a.6). Al descubrir en la Encarnación la plenitud del tiempo, formula una ley de progreso y una ley de causalidad que se cumplen a lo largo de la historia.

¹¹ O. CULLMANN, *Cristo y el tiempo*. Barcelona, Estela, 1968, p.69. Los subrayados son del autor.

¹² Citado por H. SCHLIER, o.c., p.227, n.224.

¹³ Cf. III, q.1, aa.5-6. Para su comentario véase H. BOUËSSÉ, *Le Sauveur du monde* 1, pp.91-100; G. LAFONT, o.c., pp.333-335.

La ley de progreso, consiste ante todo en una pedagogía que, por un camino de humildad, contrario a la soberbia del pecado, conduce al hombre hacia el clamor por la gracia liberadora de Cristo. Esta pedagogía tiene etapas: *antes de la Ley*, Dios deja al hombre en su libre albedrío y en su tiniebla intelectual, para que experimentase sus propias fuerzas. Cuando el hombre se encuentra *bajo la Ley*, conoce por ella el pecado y experimenta su impotencia volitiva. Dios permitía esto para que el hombre desde el fondo de su experiencia, abandonando toda presunción, reconociera su debilidad y llamara al médico. Así *bajo la gracia*, es instruido en sus tinieblas y fortalecido en sus tentaciones¹⁴. Pero, además, Cristo es la perfección gratuita del primer Adán, y esto implica pasar de lo imperfecto a lo perfecto a través de estados intermedios. De allí la necesidad de la prolongada preparación espiritual realizada por los profetas, quienes fueron predisponiendo a los hombres para recibir adecuadamente al Salvador, el cual trae por gracia lo que el hombre no puede alcanzar por sus propias fuerzas.

Luego de este sobrio ensayo —sólidamente bíblico y patrístico en su inspiración— de percepción del sentido que tiene la dilación temporal de la Encarnación después del pecado, la ley de causalidad quiere explicar por qué la Encarnación ha precedido el fin de los tiempos. Santo Tomás lo hace en una página verdaderamente admirable de teología de la historia:

(...) en un sentido lo imperfecto precede en el tiempo a lo perfecto y en otro sentido lo sigue: en una realidad que progresa, lo imperfecto precede a lo perfecto; pero en lo que es causa eficiente de la perfección, lo perfecto precede a lo imperfecto. Ambos aspectos han de ser tenidos en cuenta en la obra de la encarnación. La naturaleza humana alcanza en la encarnación la plenitud de la perfección, y por eso no convenía que el Verbo se hiciese hombre desde el principio. Pero, por otra parte, el Verbo encarnado es causa eficiente de la perfección humana (...) y por ello no debía aplazarse la encarnación hasta el fin del mundo. Lo que ocurrirá al fin de los tiempos será la consumación de la gloria, a la cual el Verbo encarnado debe conducir la naturaleza humana.

(...) la omnipotencia divina salva al hombre de múltiples formas: no sólo por la fe en Cristo futuro, sino también por la fe en Cristo presente y pasado (III,q.1,a.6).

Antonio Marino

Obispo emérito de Mar del Plata

¹⁴ Puede verse en la *Summa contra Gentes* IV, cap.55, el desarrollo de ideas afines a las de la *Summa Theologiae*.