

**P. Raniero Cantalamessa, ofmcap**

Primera predicción de Adviento 2017

**«Todo fue hecho por medio de él y en vista de él»  
Cristo y la creación**

Las meditaciones de Adviento de este año (sólo dos, por razones de calendario) se proponen situar a la Persona divino-humana de Cristo en el centro de los dos grandes componentes que, juntamente, constituyen «lo real», es decir, el cosmos y la historia, el espacio y el tiempo, la creación y el hombre. Debemos tomar nota, en efecto, de que a pesar de todo lo que se habla de Él, Cristo es un marginado en nuestra cultura. Está totalmente ausente —y por motivos más que comprensibles— en los tres principales diálogos donde la fe está comprometida en el mundo contemporáneo: con la ciencia, con la filosofía y aquel entre las religiones.

Sin embargo, el objetivo último no es de orden teórico, sino práctico. Se trata de volver a situar a Cristo ante todo en «el centro» de nuestra vida personal y de nuestra visión del mundo, en el centro de las tres virtudes teologales de fe, esperanza y caridad. La Navidad es la época más propicia para semejante reflexión, puesto que en ella recordamos el momento en que el Verbo se hace carne, que entra, también físicamente en la creación y en la historia, en el espacio y en el tiempo.

## **1. La tierra estaba vacía**

En esta primera meditación reflexionamos sobre la primera parte del programa anunciado: es decir, sobre la relación entre Cristo y el cosmos. «En el principio Dios creó el cielo y la tierra. La tierra era informe y desierta, y las tinieblas recubrían el abismo y el Espíritu de Dios aleteaba sobre las aguas» (Gén 1,1-2). Un autor medieval, el abad inglés Alexander Neckam (1157- 1217), comenta así en su poema estos versículos iniciales de la Biblia:

La tierra estaba vacía porque el Verbo no se había hecho carne todavía.

Nuestra tierra estaba vacía porque no habitaba en ella todavía la plenitud de la gracia y la verdad.

Estaba vacía porque aún no estaba firme y establemente unida a la divinidad.

Nuestra morada terrena estaba vacía porque no había llegado la plenitud del tiempo.

«Y las tinieblas recubrían el abismo». Todavía, en efecto, no había venido la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo<sup>1</sup>.

Creo que no se puede expresar de forma más bíblica y sugestiva la relación que existe entre creación y Encarnación que leyendo, como contrapunto, el comienzo del libro del Génesis con el comienzo del Evangelio de Juan, tal como hace, precisamente, este autor. La Encíclica *Laudato si'* dedica a este tema un apartado que, dada su brevedad, podemos escuchar por completo:

---

<sup>1</sup> A. NECKAM, *De naturis rerum*, I, 2 (ed. Th. Wright 1863) 12s.

Para la comprensión cristiana de la realidad, el destino de toda la creación pasa por el misterio de Cristo, que está presente desde el origen de todas las cosas: «Todo fue creado por él y para él » (Col 1,16). El prólogo del Evangelio de Juan (1,1-18) muestra la actividad creadora de Cristo como Palabra divina (*Logos*). Pero este prólogo sorprende por su afirmación de que esta Palabra «se hizo carne» (Jn 1,14). Una Persona de la Trinidad se insertó en el cosmos creado, corriendo su suerte con él hasta la cruz. Desde el inicio del mundo, pero de modo peculiar a partir de la encarnación, el misterio de Cristo opera de manera oculta en el conjunto de la realidad natural, sin por ello afectar su autonomía (n. 99).

Se trata de saber qué lugar ocupa la persona de Cristo respecto de todo el universo. Esta es hoy una tarea más urgente que nunca. Maurice Blondel escribía a un amigo:

«Ante los horizontes ampliados de la ciencia de la naturaleza y de la humanidad, no se puede, sin traicionar al catolicismo, permanecer con explicaciones mediocres y con modos de ver limitados que hacen de Cristo un accidente histórico, que lo aíslan en el cosmos como un episodio postizo, y parecen hacer de él un intruso o un desorientado en la aplastante y hostil inmensidad del universo»<sup>2</sup>.

Los textos bíblicos en los que se basa nuestra fe sobre el papel cósmico de Cristo son los de Pablo y Juan mencionados en la encíclica que aquí conviene recordar de modo amplio. El primero (también en orden cronológico) es Colosenses 1,15-17:

«Él es imagen del Dios invisible, primogénito de toda criatura; porque en él fueron creadas todas las cosas: celestes y terrestres, visibles e invisibles. Tronos y Dominaciones, Principados y Potestades; todo fue creado por él y para él. Él es anterior a todo, y todo se mantiene en él».

El otro texto es Juan 1,3.10:

«Por medio de él se hizo todo, y sin él no se hizo nada de cuanto se ha hecho... El mundo se hizo por medio de él, y el mundo no lo conoció».

A pesar de la impresionante consonancia de estos textos, es posible encontrar entre ellos una diferencia de énfasis que tendrá una gran importancia en el desarrollo futuro de la teología. Para Juan, la bisagra que une creación y redención es el momento en que «el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros»; para Pablo es, más bien, el momento de la cruz. Para el primero es la encarnación, para el segundo es el misterio pascual. El texto de Colosenses sigue diciendo:

«Porque en él quiso Dios que residiera toda la plenitud. Y por él y para él quiso reconciliar todas las cosas, las del cielo y las de la tierra, haciendo la paz por la sangre de su cruz» (Col 1,19-20).

La reflexión patristica, bajo el acoso de las herejías, valoró casi exclusivamente un elemento de estas afirmaciones: lo que dicen de la persona de Cristo y de la salvación del hombre realizada por él; poco o nada, en cambio, de lo que dicen de su alcance cósmico, es decir, del significado de Cristo para el resto de la creación.

---

<sup>2</sup> M. BLONDEL - A. VALENSIN, *Correspondance* (Aubier, París 1965).

Respecto de los arrianos, estos textos servían para afirmar la divinidad y la preexistencia de Cristo. El Hijo de Dios no puede ser una criatura, argumentaba Atanasio, puesto que es el Creador de todo. El alcance cósmico del Logos en la creación no encuentra su correspondiente adecuado en la redención. El único texto que se prestaba a un desarrollo en este sentido —es decir, el de Romanos 8,19-22 sobre la creación que gime y sufre como con dolores de parto— nunca fue, que yo sepa, el punto de partida de una reflexión profunda por parte de los Padres de la Iglesia.

A la pregunta del «por qué» de la Encarnación, desde san Atanasio (*De incarnatione*) hasta san Anselmo de Aosta (*Cur Deus homo*), se responde en esencia con las palabras del Credo: «Propter nos homines et propter nostram salutem descendit de caelis»: «Por nosotros los hombres y por nuestra salvación bajó del cielo». La perspectiva es la antropológica de la relación de Cristo con la humanidad: no abarca, salvo incidentalmente, la relación de Cristo con el cosmos. Esto aflora, sólo indirectamente, en la polémica contra los gnósticos y los maniqueos que oponían creación y redención, como obra de dos dioses distintos, y consideraban la materia y el cosmos como intrínsecamente extraños a Dios e incapaces de salvación.

En un determinado momento del desarrollo de la fe, en el Medioevo, se abre camino otra respuesta a la pregunta «Por qué Dios se ha hecho hombre». ¿Puede la venida de Cristo, se nos pregunta, que es el «primogénito de toda la creación» (Col 1,15), depender totalmente del pecado del hombre, que intervino a continuación de la creación?

En esta línea, el Beato Duns Scoto hace el paso decisivo, desatando la Encarnación de su vínculo esencial con el pecado. El motivo de la Encarnación, dice, está en el hecho de que Dios quiere tener, fuera de sí, alguien que lo ame en modo sumo y digno de sí<sup>3</sup>. Cristo es querido por sí mismo, como el único capaz de amar al Padre —y ser amado por él— con un amor infinito, digno de Dios. El Verbo se habría encarnado también aunque Adán no hubiera pecado, porque él es la coronación misma de la creación, la obra suprema de Dios. El pecado del hombre ha determinado el *modo* de la Encarnación otorgándole el carácter de redención del pecado, no el hecho mismo de la Encarnación. Esta tiene un motivo trascendente, no ocasional.

## 2. La visión cósmica de Teilhard de Chardin

Lo de Scoto es un primer intento de dar un sentido preciso a las afirmaciones bíblicas sobre Cristo «por medio del cual y en vista del cual todo ha sido creado»; pero no se puede ciertamente hablar todavía, con él, de una incidencia fáctica de Cristo sobre todo lo creado. Esto es posible, en cambio, si damos un salto de siglos y, desde Scoto, pasamos a nuestros días, a Teilhard de Chardin. Teilhard está preocupado, como decía Blondel, por evitar que, en una cultura dominada por la idea de la evolucionismo, Cristo acabe siendo visto como «un accidente histórico, aislado del cosmos».

Aprovechando sus indiscutibles conocimientos científicos, Teilhard de Chardin ve un paralelismo entre la evolución del mundo (la cosmogénesis) y la progresiva formación del Cristo total (cristogénesis). Cristo, no sólo no es ajeno a la evolución del cosmos, sino que, misteriosamente, lo guía desde el interior y será, en el momento de la Parusía, su cumplimiento final y la transfiguración, el «Punto Omega», según su lenguaje.

---

<sup>3</sup> DUNS SCOTO, *Opus Parisiense*, III, 7, 4: *Opera omnia*, XXIII (París 1894) 303.

El autor deduce de estas premisas toda una visión nueva y positiva de la relación entre cristianismo y realidades terrenas. Por primera vez en la historia del pensamiento cristiano, un creyente compone un «Himno a la materia» y un «Himno del universo»<sup>4</sup>. Una llamarada de optimismo atraviesa un vasto sector de la cristiandad, hasta hacer sentir su influencia sobre un documento del Concilio Vaticano II, la constitución sobre «La Iglesia y el mundo», *Gaudium et spes*. Hay una revalorización de las actividades terrenas, ante todo el trabajo humano. Las obras que el cristiano realiza tienen un valor por sí mismas, como una mejora del mundo, no sólo por la intención piadosa con la que el cristiano las realiza.

Teilhard de Chardin tiene la pluma particularmente feliz cuando aplica esta visión suya al sacramento de la Eucaristía. Mediante el trabajo y la vida cotidiana del creyente, la Eucaristía extiende su acción a todo el cosmos. Cada Eucaristía es una «Misa sobre el mundo»<sup>5</sup>.

«Cuando, a través del sacerdote, Cristo dice: “Esto es mi cuerpo”, sus palabras van mucho más allá del trozo de pan sobre el cual son pronunciadas. Ellas hacen nacer todo el cuerpo místico. Además de la Hostia transustanciada, la acción sacerdotal se extiende a todo el cosmos»<sup>6</sup>.

No creo, sin embargo, que se pueda definir esta espiritualidad cósmica, como una espiritualidad ecológica, en el sentido actual del término. Aún prevalece en el autor la idea evolutiva del progreso, de la ascensión de la creación hacia formas cada vez más complejas y diversificadas, mientras que no está presente, a no ser indirectamente, la preocupación por la salvaguarda de la creación. En su tiempo, no se había tomado aún conciencia clara del peligro que el desarrollo —especialmente el industrial— puede representar para la creación, o al menos para esa minúscula parte de él que alberga a la humanidad.

La fe bíblica coincide con Teilhard de Chardin sobre el hecho de que Cristo es el Punto Omega de la historia, si por Punto Omega se entiende aquel que al final someterá a sí todas las cosas, para entregarlas al Padre (1 Cor 15,28), aquel que inaugurará «los cielos nuevos y la tierra nueva» y pronunciará el juicio final sobre el mundo y su historia (Mt 25,31ss.). El mismo Cristo resucitado se define en el Apocalipsis como «el Alfa y Omega, el primero y el último, el principio y el fin» (Apoc 22,13).

La fe no justifica, en cambio, la idea de Teilhard de Chardin según el cual el acto final de la historia será una «coronación» de la evolución que ha llegado a su apogeo. Según la visión dominante en toda la Biblia, el acto final podría ser lo contrario, es decir, una brusca interrupción de la historia, una crisis, un juicio, el momento de la separación del trigo y la cizaña (Mt 13,24ss.). La segunda Carta de Pedro, dice que los cristianos esperan «¡la venida del día de Dios, en el cual los cielos en llamas se disolverán y los elementos incendiados se fundirán! (2 Pe 3,12). Esta visión es la que ha marcado el sentimiento de la Iglesia como se ve por las palabras iniciales del *Dies irae*: «Dieae irae dies illa solvet saeculum in favilla: Día de ira será, cuando el mundo se haya

---

<sup>4</sup> *Mon Univers* (1924), en *Inno del universo*, ed. N.M. Wildiers (Queriniana, Brescia 1995) 54 [trad. esp. *Himno del universo* (Trotta, Madrid 1996)].

<sup>5</sup> TEILHARD DE CHARDIN, *La Messe sur le monde* (1923), en *Hymne de l'univers : OEuvres* (éd. du Seuil, París 1961) 17ss [trad. esp. *La misa sobre el mundo* (Acción Cultural Cristiana, Madrid 1998)].

<sup>6</sup> TEILHARD DE CHARDIN, *Comment Je crois* (1923) (ed. du Seuil, París 1969) 90 [trad. esp. *Como yo creo* (Taurus, Barcelona 1986)].

reducido a cenizas». Un final, pues, del mal, más que un apogeo del bien, por lo que respecta al mundo presente<sup>7</sup>.

Este lado débil de la visión de Teilhard de Chardin depende de una laguna señalada también por estudiosos admiradores de su pensamiento<sup>8</sup>. No logró integrar de modo orgánico y convincente, en su visión, el aspecto negativo del pecado y, por tanto, tampoco la visión dramática de Pablo, según el cual la reconciliación y la recapitulación de todas las cosas en Cristo tienen lugar en su cruz y en su muerte.

### 3. El Espíritu de Cristo

¿Existe entonces algo que permita escapar al peligro de hacer de Cristo, como decía Blondel, «un intruso o un desorientado en la aplastante y hostil inmensidad del universo»? En otras palabras, ¿tiene Cristo algo que decir sobre el problema candente de la ecología y de la salvaguarda de la creación, o esta se desarrolla de modo totalmente independiente de él, como un problema que afecta si acaso a la teología, pero no a la cristología?

La falta de una respuesta clara por parte de los teólogos a esta pregunta depende, creo, como tantas otras lagunas, de una escasa atención al Espíritu Santo y a su relación con Cristo resucitado. «El último Adán —escribe Pablo—, se convirtió en Espíritu dador de vida» (1 Cor 15,45); el Apóstol llega a decir, con una fórmula incluso demasiado concisa: «El Señor es el Espíritu» (2 Cor 3,17), para subrayar que el Señor resucitado actúa ahora en el mundo a través de su «brazo operativo» que es el Espíritu Santo.

San Pablo hace la alusión a la creación que sufre con dolores de parto en el contexto del discurso sobre las diferentes operaciones del Espíritu Santo. Él ve una continuidad entre el gemido de la creación y el del creyente: «Ella (la creación) no es la única; también nosotros, que poseemos las primicias del Espíritu, gemimos interiormente» (Rom 8,23).

El Espíritu Santo es la fuerza misteriosa que impulsa la creación hacia su plenitud. Hablando de la evolución del orden social, el concilio Vaticano II afirma que «el Espíritu de Dios que, con admirable providencia, dirige el curso de los tiempos y renueva la faz de la tierra, está presente en dicha evolución»<sup>9</sup>. Lo que el Concilio afirma sobre el orden social vale para todos los ámbitos, incluido el cósmico. En cualquier esfuerzo desinteresado y en cualquier progreso en la custodia de la creación actúa el Espíritu Santo. Él, que es «el principio de la creación de las cosas», es también el principio de su evolución en el tiempo. En efecto, ésta no es otra cosa que la creación que continúa<sup>10</sup>.

¿Qué aporta de específico y de «personal» el Espíritu Santo en la creación y en la evolución del cosmos? Él no está en el origen, sino, por así decirlo, al término de la creación y de la redención, igual que no está en el origen, sino al final del proceso trinitario. En la creación —escribe san Basilio— el Padre es la causa principal, aquel del

---

<sup>7</sup> Según san Agustín, el final consistirá en la separación de los buenos respecto de los malos, en la destrucción (*conflagratio*) del mundo presente y en su renovación: cf. *De civitate Dei*, XX, 30,5.

<sup>8</sup> C. MOONEY, *Teilhard de Chardin et le Mystère du Christ* (París 1966) 229ss [trad. esp. *Teilhard y el misterio de Cristo* (Sígueme, Salamanca 1967)].

<sup>9</sup> *Gaudium et Spes*, 26.

<sup>10</sup> TOMAS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles*, IV, 20, n. 3570 (Marietti, Turín 1961) III, 286.

cual proceden todas las cosas; el Hijo es la causa eficiente, aquel por medio del cual todas las cosas son hechas; el Espíritu Santo es la causa perfeccionante<sup>11</sup>.

De las palabras iniciales de la Biblia («En el principio Dios creó el cielo y la tierra. La tierra era informe y desierta y las tinieblas recubrían el abismo y el espíritu de Dios aleteaba sobre las aguas»), se deduce que la acción creadora del Espíritu es el origen de la *perfección* de la creación; él, diríamos, no es tanto aquel que hace pasar el mundo desde la nada al ser cuanto aquel que lo hace pasar de ser informe a ser formado y perfecto, aunque de debe tener siempre presente que cada acción que Dios realiza fuera de sí es siempre obra conjunta de toda la Trinidad.

En otras palabras, el Espíritu Santo es aquel que, por su naturaleza, tiende a hacer pasar lo creado desde el caos al *cosmos*, a hacer de él algo bello, ordenado, limpio: precisamente un «mundo», según el significado originario de esta palabra. San Ambrosio observa:

«Cuando el Espíritu comenzó a aletear sobre él, lo creado aún no tenía ninguna belleza. En cambio, cuando la creación recibió la operación del Espíritu, obtuvo todo este esplendor de belleza que la hizo resplandecer como “mundo”»<sup>12</sup>.

Un autor anónimo del siglo II ve que este prodigio se repite, con impresionante correspondencia, en la nueva creación que se realiza en la Pascua de Cristo. Lo que «el Espíritu de Dios» obró en el momento de la creación, lo obra ahora «el Espíritu de Cristo» en la redención. Escribe el autor:

El universo entero estaba a punto de caer en el caos y de disolverse por el desaliento ante la pasión, cuando Jesús lanzó su Espíritu divino exclamando: «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu» (Lc 23,46). Y he aquí que en el momento en que todas las cosas eran agitadas por un rugido y turbadas por el miedo, enseguida, al difundirse el Espíritu divino, como reactivado, vivificado y consolidado, el universo encontró su estabilidad<sup>13</sup>.

#### 4. Cómo actúa Cristo en la creación

Queda una pregunta que es la más importante de todas cuando se trata de ecología: ¿tiene Cristo algo que decir también sobre los problemas prácticos que el reto ecológico plantea a la humanidad y a la Iglesia? ¿En qué sentido podemos decir que Cristo, que actúa a través de su Espíritu, es el elemento clave para un sano y realista ecologismo cristiano?

Yo creo que sí; Cristo desempeña una función decisiva también sobre los problemas concretos de la salvaguarda de lo creado, pero la desarrolla de manera indirecta, trabajando sobre el hombre y —a través del hombre— sobre la creación. La desarrolla con su Evangelio que el Espíritu Santo «recuerda» a los creyentes y hace vivo y operante en la historia, hasta el fin del mundo (Jn 16,13). Ocurre como al comienzo de la creación: Dios crea el mundo y confía su custodia y salvaguardia al hombre. La Plegaria Eucarística IV lo expresa así:

---

<sup>11</sup> SAN BASILIO, *El Espíritu Santo*, XVI, 38: PG 32, 136.

<sup>12</sup> SAN AMBROSIO, *Sobre el Espíritu Santo*, II, 32.

<sup>13</sup> ANÓNIMO QUARTODECIMANO del siglo II [Pseudo Hipólito], *Homilía sobre la Santa Pascua*, 106: Sch 27, 1950; trad. it. en *I più antichi testi pasquali della Chiesa*, ed. R. Cantalamessa (Edizioni Liturgiche, Roma 2009) 93-94.

A imagen tuya creaste al hombre  
y le encomendaste el universo entero  
para que, sirviéndote solo a ti, su Creador,  
dominara todo lo creado.

La novedad traída por Cristo a este campo es que él ha revelado el verdadero sentido de la palabra «dominio», como es entendido por Dios, es decir, como servicio. Dice en el evangelio:

«Sabéis que los jefes de los pueblos los tiranizan y que los grandes los oprimen. No será así entre vosotros: el que quiera ser grande entre vosotros, que sea vuestro servidor, y el que quiera ser primero entre vosotros, que sea vuestro esclavo. Igual que el Hijo del hombre no ha venido a ser servido sino a servir y a dar su vida en rescate por muchos» (Mt 20,25-28).

Todas las motivaciones que los teólogos han intentado dar a la encarnación, al «porqué Dios se ha hecho hombre», se rompen ante la evidencia de esta declaración: «He venido para servir y para dar la vida para muchos». Se trata de aplicar esta nueva idea de dominio también a la relación con la creación, sirviéndose ciertamente de ella, pero también sirviéndola, es decir, respetándola, defendiéndola y protegiéndola de cualquier violación.

Cristo actúa en la creación como actúa en el ámbito social, es decir, con su precepto del amor al prójimo. En relación al espacio, en sentido por así decirlo *sincrónico*, «prójimo» son aquellos que, aquí y ahora, viven junto a uno; en relación al tiempo, en sentido *diacrónico*, prójimos son los que vendrán detrás de nosotros, empezando por los niños y jóvenes de hoy, a quienes estamos quitando la posibilidad de vivir en un planeta habitable, sin tener que ir por ahí con una máscara en la cara para respirar o fundar colonias en otros planetas. De todos estos prójimos, en el espacio y en el tiempo, Jesús dijo: «A mí me lo hicisteis... A mí no me lo hicisteis» (Mt 25,40.45).

Como todas las cosas, también el cuidado de la creación se juega a dos niveles: a nivel global y a nivel local. Un dicho moderno exhorta a pensar globalmente, pero a actuar localmente: *Think globally, act locally*. Esto quiere decir que la conversión debe comenzar por el individuo, es decir, por cada uno de nosotros. Francisco de Asís solía decir a sus frailes: «Nunca he sido ladrón de limosnas, al pedir las o usarlas más allá de su necesidad. Cogí siempre menos de lo que necesitaba, para que los demás pobres no fueran privados de su parte; porque hacer lo contrario, sería robar»<sup>14</sup>.

Hoy esta regla podría tener una aplicación muy útil para el futuro de la tierra. También nosotros deberíamos proponernos: no ser ladrones de recursos, usándolos más de lo debido y sustrayéndolos así a quien venga después de nosotros. Para empezar, nosotros que trabajamos normalmente con papel, podríamos tratar de no contribuir al enorme y descontrolado despilfarro que se hace de esta materia prima, privando así a la madre tierra de algún árbol menos.

La Navidad es una llamada fuerte a esta sobriedad y austeridad en el uso de las cosas. Nos da ejemplo de ello el mismo Creador que, haciéndose Hombre, se contentó con un establo para nacer. Recordemos esos dos versos sencillos y profundos del canto «Tú bajas de las estrellas», de san Alfonso María de Ligorio: «A ti que eres del mundo el Creador - Faltan pañales y fuego, oh mi Señor».

---

<sup>14</sup> CELANO, *Espejo de perfección*, 12: FF 1695.

Todos, creyentes y no creyentes, estamos llamados a comprometernos con el ideal de la sobriedad y del respeto de la creación, pero nosotros cristianos, debemos hacerlo por un motivo y con una intención más y diferente. Si el Padre celestial hizo todo «por medio de Cristo y en vista de Cristo», también nosotros debemos tratar de hacer todas las cosas así: «por medio de Cristo y en vista de Cristo», es decir, con su gracia y para su gloria. También lo que hacemos en este día.

© *Traducido del original italiano por Pablo Cervera Barranco*



**P. Raniero Cantalamessa, ofmcap**

Segunda predicación de Adviento 2017  
**«CRISTO ES EL MISMO, AYER, HOY Y SIEMPRE»**  
**(Hebreos 13,8)**

**La omnipresencia de Cristo en el tiempo**

**1. Cristo y el tiempo**

Después de haber meditado, la vez pasada, sobre el puesto que la persona de Cristo ocupa en el cosmos, queremos dedicar esta segunda reflexión al puesto que Cristo ocupa en la historia humana; después de su presencia en el espacio, la del tiempo.

En la Misa de la noche de Navidad en la Basílica de San Pedro, se ha retomado, tras el Concilio, el antiguo canto de la Calenda, tomado del Martirologio Romano. En él el nacimiento de Jesucristo se pone al término de una serie de fechas que lo sitúan en el transcurso del tiempo. He aquí algunas frases:

**«Transcurridos muchos siglos después de la creación del mundo [...];  
trece siglos después de la salida de Israel de Egipto bajo la guía de Moisés;  
aproximadamente mil años después de la unción de David como rey de  
Israel [...];  
en la época de la 193 Olimpiada;  
en el año 752 desde la fundación de Roma.  
en el año 42 del imperio de César Octavio Augusto;  
cuando en todo el mundo reinaba la paz, Jesucristo, Dios eterno e Hijo del  
Eterno Padre, queriendo santificar el mundo con su venida, habiendo sido  
concebido por obra del Espíritu Santo, transcurridos nueve meses, nace en  
Belén de Judá de la Virgen María, hecho hombre».**

Este modo relativo de calcular el tiempo, partiendo de un principio y en referencia a diversos acontecimientos, estaba destinado a cambiar radicalmente con la venida de Cristo, aunque esto no sucedió inmediatamente ni todo de una sola vez. Oscar Cullmann, en el conocido estudio «Cristo y el tiempo», explicó de modo muy claro en qué consistió este cambio en el modo humano de calcular el tiempo.

Nosotros ya no partimos de un *punto inicial* (la creación del mundo, la salida de Egipto, la fundación de Roma, etc.), siguiendo luego una numeración que progresa hacia adelante hacia un futuro ilimitado. Ahora partimos de un *punto central*, el nacimiento de Cristo, y calculamos el tiempo que lo precede de forma *decreciente* hacia él: cinco siglos, cuatro siglos, un siglo antes de Cristo..., y de manera *creciente* el tiempo que le sigue: un siglo, dos siglos o dos milenios después de Cristo. Dentro de pocos días celebraremos el 2.017 aniversario de aquel acontecimiento.

Esta forma de calcular el tiempo, decía, no se impuso enseguida y de la misma manera. Con Dionisio el Exiguo, en el año 525, se empezaron a calcular los años a partir del nacimiento de Cristo, en lugar de la fundación de Roma; pero sólo a partir del siglo XVII (parece que con el teólogo Denis Pétau, conocido como Petavio) prevaleció la costumbre de contar también el tiempo antes de Cristo según los años que precedieron a su venida. Se ha llegado así al uso general, expresado en las fórmulas: *ante Christum*

*natum* (abreviado a.C.) y *post Christum natum* (abreviado d.C.): antes de Cristo, después de Cristo.

Desde hace algún tiempo se está difundiendo la costumbre, especialmente en el mundo anglosajón y en las relaciones internacionales, de evitar este modo de hablar, no grato, por razones comprensibles, a personas que pertenecen a otras religiones o a ninguna religión. Por eso, en lugar de hablar de «era cristiana», o de «año del Señor», se prefiere hablar de «era corriente», o era «común» («Common era»). La mención «antes de Cristo» (a.C.) se sustituye por «antes de la era común» (en inglés BCE) y a la de «después de Cristo» (d.C.) por la mención «era común» (en inglés CE). Cambia la mención, pero no la sustancia de la cosa; el cálculo de los años y del tiempo sigue siendo el mismo.

Oscar Cullmann clarificó en qué consiste la novedad de la nueva cronología, introducida por el cristianismo. El tiempo no avanza por ciclos que se repiten, como era en el pensamiento filosófico de los griegos y, entre los modernos, en Nietzsche, sino que avanza linealmente, partiendo desde un punto indeterminado (y en realidad no datable) que es la creación del mundo, hacia un punto igualmente no preciso e imprevisible que es la *parousia*. Cristo es el centro de la línea, aquel al que todo tiende antes de él y del que todo depende después de él<sup>15</sup>. Al definirse como «el Alfa y Omega» de la historia (Ap 21,6), el Resucitado asegura que no sólo él reúne en sí el principio al final, sino que es él mismo ese principio indeterminado y ese final imprevisible, el autor de la creación y de la consumación.

En aquel momento, la posición de Cullmann encontró una fuerte reacción hostil por parte de los representantes de la teología dialéctica, dominante en aquel tiempo: Barth, Bultmann y sus discípulos. Esta tendía a deshistorizar el Kerygma, reduciéndolo a un existencialista «llamamiento a la decisión». Profesaba, por lo tanto, un marcado desinterés por el «Jesús de la historia» en favor del llamado «Cristo de la fe». El renovado interés por la «historia de la salvación» en la teología de después del Concilio y el retorno del foco de interés por el Jesús de la historia en la exégesis (la llamada «nueva investigación histórica sobre Jesús»<sup>16</sup>), han confirmado la validez de la intuición de Cullmann.

Una conquista de la teología dialéctica permaneció intacta: Dios es totalmente otro respecto del mundo, la historia y el tiempo: entre las dos realidades hay una «infinita e irreductible diferencia cualitativa». Cuando se trata de Cristo, sin embargo, a esta certeza de la infinita diferencia, siempre le debe acompañar la afirmación de la igualmente «infinita» semejanza. Es el núcleo mismo de la definición de Calcedonia, expresado con las dos expresiones «*inconfuse, indivise*», sin confusión y sin separación. De Cristo se debe decir, de manera eminente, que está «en el mundo», pero no es «del mundo»; está en la historia y en el tiempo, pero trasciende la historia y el tiempo.

## 2. Cristo: figura, acontecimiento y sacramento

---

<sup>15</sup> OSCAR CULLMANN, *Christ et le temps* (Neuchâtel-París 1947) [trad. esp. *Cristo y el tiempo* (Cristiandad, Madrid 2008)].

<sup>16</sup> Cf. JAMES D. G. DUNN, *A New Perspective on Jesus* (Grand Rapids, Michigan 2005) [trad. esp. *Redescubrir a Jesús de Nazaret. Lo que la investigación sobre el Jesús histórico ha olvidado* (Sígueme, Salamanca 2006)].

Tratemos ahora de dar un contenido más preciso a la afirmación de la omnipresencia de Cristo en la historia y en el tiempo. No es una presencia abstracta y uniforme. Se realiza de forma diferenciada en las distintas etapas de la historia de la salvación. Cristo «es el mismo, ayer, hoy y siempre» (Heb 13,8), pero no con la misma modalidad. Está presente en el Antiguo Testamento como *figura*, está presente en el Nuevo Testamento como *acontecimiento*, y está presente en el tiempo de la Iglesia como *sacramento*. La figura anuncia, anticipa y *prepara* el acontecimiento, mientras que el sacramento lo celebra, lo hace presente, lo *actualiza* y, en cierto sentido, lo prolonga. En este sentido, la liturgia nos hace decir en Navidad: «*Hodie Christus natus est, hodie Salvator apparuit*»: «Hoy Cristo ha nacido, hoy ha aparecido el Salvador».

Es una afirmación constante de san Pablo que, en el Antiguo Testamento, todo —acontecimientos y personajes— hace referencia a Cristo; es un «tipo», una profecía, o una «alegoría» de él. Pero la convicción se remonta al Jesús de los Evangelios que se aplica a sí mismo muchas palabras y hechos del Antiguo Testamento. Según Lucas, el Resucitado de camino con dos discípulos hacia Emaús, «comenzando por Moisés y por todos los profetas, les explicó en todas las Escrituras lo que se refería a él» (Lc 24,27). La tradición cristiana acuñó fórmulas breves para expresar esta verdad de fe, diciendo, por ejemplo, que la ley estaba «grávida» de Cristo; la liturgia de la Iglesia vive, prácticamente, de esta convicción y ley en referencia a Cristo cada página del Antiguo Testamento.

Además, decir que Cristo está presente en el Nuevo Testamento como «acontecimiento», significa afirmar el carácter único e irrepitible de los acontecimientos históricos relativos a la persona de Jesús y en particular su misterio pascual de muerte y resurrección. El acontecimiento es lo que sucede *semel*, «una vez para siempre» (Heb 9,26-28) y como tal no es repetible, al estar encerrado en el espacio y en el tiempo.

Decir finalmente que Cristo está presente en la Iglesia como «sacramento», significa afirmar que la salvación realizada por él se hace operante en la historia a través de los signos instituidos por él. La palabra «sacramento» se debe entender aquí en el sentido más amplio que incluye los siete sacramentos, pero también la palabra de Dios, e incluso toda la Iglesia como «sacramento universal de salvación». Gracias a los sacramentos, el *semel* se convierte en *quotiescunque*, «una sola vez», se convierte en «cada vez», como afirma san Pablo de la cena del Señor: «Cada vez (*quotiescunque*) que comáis este pan y bebáis del cáliz, anunciáis la muerte del Señor, hasta que él venga» (1 Cor 11,26).

Cuando se habla de la presencia de Cristo en la historia de la salvación como figura, como acontecimiento y como sacramento, hay que evitar el error de Joaquín de Fiore (o al menos atribuido a él): es decir, el de dividir toda la historia humana en tres épocas: la época del Padre, que sería el Antiguo Testamento; la era del Hijo, que sería el Nuevo Testamento; y la era del Espíritu Santo, que sería el tiempo de la Iglesia. Esto no sólo sería contrario a la doctrina de la Trinidad (que actúa siempre conjuntamente en las obras *ad extra*), sino también contra la doctrina cristológica. El acontecimiento Cristo no es uno de los tres momentos o de las tres fases de la historia, sino el centro de ellos, aquello a lo que tiende el tiempo antes de él y de quien toma sentido el tiempo después de él. Es la bisagra que los une y los distingue. Esta es precisamente la verdad expresada por la nueva cronología que divide el tiempo en «antes de Cristo» y «después de Cristo».

### **3. El encuentro que cambia la vida**

Ahora, como de costumbre, pasamos del macrocosmos al microcosmos, de la historia universal a la historia personal, es decir, de la teología a la vida. La constatación de que Cristo, incluso en la costumbre universal de datar los acontecimientos, es reconocido como el gozne y la bisagra del tiempo, el centro de gravedad de la historia, no debe ser para un cristiano un motivo de orgullo y de triunfalismo, sino la ocasión para un austero examen de conciencia.

La pregunta desde donde partir es simple: ¿es Cristo también el centro de *mi* vida, de mi pequeña historia personal? ¿De *mi* tiempo? ¿Ocupa en ella un lugar central sólo en teoría, o también de hecho? ¿Es una verdad sólo pensada, o también vivida?

En la vida de la mayoría de las personas hay un acontecimiento que divide la vida en dos partes, crea un antes y un después. Para los casados, en general, es el matrimonio y ellos dividen su vida así: «Antes de casarme» y «después de casado»; para los sacerdotes es la ordenación sacerdotal: antes de la ordenación, después de la ordenación; para los religiosos, es la profesión religiosa.

También san Pablo dividía su vida en dos partes, pero la línea divisoria no era ni el matrimonio ni la ordenación. «Yo era, yo era ...» —escribe a los Filipenses—, y sigue la lista de todos sus títulos y garantías de santidad (circuncidado, hebreo, observante de la ley, irreprensible); pero de repente todo esto, de ganancia se convirtió para él en pérdida, de motivo de vanagloria en basura. ¿Por qué? «Debido, dice, a la sublime ventaja de conocer a Cristo Jesús como mi Señor» (Flp 3,5 ss.). El encuentro fogoso con Cristo creó en la vida del Apóstol una especie de «antes de Cristo» y «después de Cristo» personal.

Para nosotros esta línea divisoria es más difícil de detectar; todo es fluido, diluido en el tiempo y jalonado por los llamados «ritos de paso»: bautismo, confirmación, matrimonio, ordenación sacerdotal o profesión religiosa. ¿Cómo hacer para experimentar también nosotros algo de lo que experimentaron san Pablo, san Hilario y tantos otros con ellos?

Para nuestra suerte, un acontecimiento de este tipo no es fruto exclusivo de los sacramentos; más aún, los sacramentos pueden perfectamente no representar ningún verdadero «tránsito», desde el punto de vista existencial. El encuentro personal con Cristo es un acontecimiento que puede tener lugar en cualquier momento de la vida. A propósito de él, la Exhortación Apostólica *Evangelii gaudium* escribe:

«Invito a cada cristiano, en cualquier lugar y situación en que se encuentre, a renovar *ahora mismo* (!) su encuentro personal con Jesucristo o, al menos, a tomar la decisión de dejarse encontrar por Él, de intentarlo cada día sin descanso. No hay razón para que alguien piense que esta invitación no es para él, porque «nadie queda excluido de la alegría reportada por el Señor» (EG 3).

En una homilía pascual anónima del siglo IV, concretamente del año 387, el obispo hace una afirmación sorprendentemente moderna, casi existencialista *ante litteram*. Dice:

«Para cada hombre, el principio de la vida es aquel, a partir del cual Cristo fue inmolado por él. Pero Cristo se inmoló por él en el momento en que él reconoce la gracia y se hace consciente de la vida que le ha procurado desde esa inmolación»<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> Homilía pascual del año 387: SCh 36, p. 59 s.

Al acercarnos a la Navidad, podemos aplicar al nacimiento de Cristo lo que el autor dice de su muerte. «Para cada hombre el principio de la vida es aquel, a partir del cual Cristo ha nacido para él. Pero Cristo nace para él en el momento en que él reconoce la gracia y pasa a ser consciente de la vida que le ha procurado ese nacimiento».

Es un pensamiento que ha atravesado, se puede decir, toda la historia de la espiritualidad cristiana, comenzando por Orígenes, pasando por san Agustín, san Bernardo, Lutero y los demás: «¿Para qué me sirve —dice— que Cristo haya nacido una vez de María en Belén, si no nace también por la fe en mi alma?»<sup>18</sup>. En este sentido, cada Navidad, también la de este año, podría ser la primera verdadera Navidad de nuestra vida.

Un filósofo ateo ha descrito en una página famosa el momento en que uno descubre la *existencia*, las cosas; es decir, descubre que existen en la realidad y no sólo en el pensamiento.

«Estaba —escribe— en el jardín público. La raíz del castaño se hundía en la tierra, precisamente bajo mi banco. No me acordaba ya de lo que era una raíz. Las palabras habían desaparecido y, con ellas, el significado de las cosas, los modos de su uso, los tenues signos de reconocimiento que los hombres han trazado sobre su superficie [...]. Y luego tuve este relámpago de iluminación. Se me cortó la respiración. Nunca, antes de estos últimos días, había sentido lo que quiere decir "existir". Era como los demás, como los que pasean en la orilla del mar en sus trajes primaverales. Decía como ellos: "El mar es verde; aquel punto blanco arriba es una gaviota», pero no sentía que esto existía, que la gaviota era una "gaviota-existente"; normalmente la existencia se esconde. Allí, en torno a nosotros, no se pueden decir dos palabras sin hablar de ella y, finalmente, no se toca [...]. Y luego, he aquí, de golpe, estaba allí, clara como el día: la existencia se había repentinamente desvelado»<sup>19</sup>.

Algo similar ocurre cuando uno que ha pronunciado infinitas veces el nombre de Jesús, que conoce casi todo sobre él, que ha celebrado innumerables Misas, un día descubre que Jesús no es sólo una memoria del pasado, por muy litúrgica y sacramental que sea, no es un conjunto de doctrinas, dogmas, un objeto de estudio; no es, en definitiva, un *personaje*, sino una *persona* viva y existente, aunque invisible para los ojos. Cristo ha nacido en él; se ha producido un salto de calidad en su relación con Cristo.

Es lo que han experimentado los grandes conversos, en el momento en que, por un encuentro, una palabra, una iluminación desde lo alto, de repente se enciende en ellos una gran luz, han tenido, ellos también, su «respiración cortada» y han exclamado: «¡Pero entonces Dios existe! ¡Es todo verdad!». Le sucedió, por ejemplo, a Paul Claudel que el día de Navidad de 1886 entró por curiosidad en la catedral de Notre Dame, en

---

<sup>18</sup> Cf. ORÍGENES, *Comentario al evangelio de Lucas 22,3*: SCh 87, p. 302. ANGELO SILESIO (*El peregrino querúbico*, I, 6,1) expresó este mismo pensamiento en dos versos atrevidos: «Aunque mil veces en Belén naciera Cristo / si no nace en ti para siempre estás condenado» ("Wird Christus tausendmal zu Betlehem geboren / und nicht in dir: du bleibst noch ewiglich verlor").

<sup>19</sup> JEAN-PAUL SARTRE, *La náusea* (Milán 1984) 193ss. [trad. esp. *La náusea* (Alianza Editorial, Madrid 2016)].

París y, al escuchar el canto del Magníficat, tuvo «el sentimiento lacerante de la eterna infancia de Dios» y exclamó: «¡Sí, es cierto, es cierto! Dios existe. ¡Está aquí. ES alguien, es un ser personal como yo! Me ama, me llama». En aquel instante, escribió más tarde, «sentí que entraba en mí toda la fe de la Iglesia»<sup>20</sup>.

Hagamos un paso ulterior. Cristo, hemos visto, no es sólo el centro, o el centro de gravedad, de la historia humana, aquel que, con su venida, crea un antes y un después en el transcurso del tiempo; es también aquel que llena cada instante de este tiempo; es «la plenitud», el Pleroma (Col 1,19), también en el sentido activo que llena de sí la historia de la salvación: primero como figura, luego como acontecimiento y finalmente como sacramento.

¿Qué significa todo esto trasladado al plano personal? Significa que Cristo debe llenar también mi tiempo. «Llenar de Jesús la mayoría de instantes posibles de la propia vida»: no es un programa imposible. No se trata, de hecho, de estar todo el tiempo pensando en Jesús, sino de «darse cuenta» de su presencia, abandonarse a su voluntad, decirle rápidamente «¡Te amo!», cada vez que tenemos la oportunidad (¡mejor la inspiración!) de entrar en nosotros mismos.

La técnica moderna nos ofrece una imagen que nos puede ayudar a entender de qué se trata: la conexión a internet. Al viajar y estar largo tiempo fuera de la propio casa, he experimentado lo que significa trajinar largamente para poder tener la conexión a internet, con hilos o sin hilos, y luego, finalmente, a punto de rendirte, que aparezca de golpe en la pantalla la visión liberadora de Google. Si antes me sentía aislado, sin poder recibir el correo, buscar una información, comunicarme con los de mi comunidad, ahora se me abría de par en par el mundo entero. Se produjo la conexión.

Pero, ¿qué es esta conexión en comparación con la que se realiza cuando uno se «conecta» por la fe con Jesús resucitado y vivo? En el primer caso, se te abre delante el pobre y trágico mundo de los hombres; aquí se te abre delante el mundo de Dios, porque Cristo es la puerta, es la vía que introduce en la Trinidad y en el infinito.

La reflexión sobre «Cristo y el tiempo» que hemos intentado hacer puede obrar una curación interior importante para la mayoría de nosotros: la curación de la añoranza estéril de la «feliz juventud», la liberación de esa mentalidad arraigada que lleva a ver en la vejez sólo una derrota y una enfermedad, y no una gracia. Delante de Dios, el tiempo mejor de la vida no es el más lleno de posibilidades y de actividad, sino el más lleno de Cristo porque se inserta ya en la eternidad.

El año que viene verá a los jóvenes en el centro de la atención de la Iglesia con el Sínodo sobre «Los jóvenes y la fe» como preparación de las Jornadas Mundiales de la juventud. Ayudémosles a llenar de Cristo su juventud y les habremos hecho el don más hermoso. «Todo, excepto lo eterno, para el mundo es vano», escribió un poeta nuestro<sup>21</sup>. Nosotros podemos decir con igual verdad: «Todo, excepto a Jesús, para el mundo es vano». Hace falta poca fuerza para mostrarse, pero hace falta muchas para esconderse y borrarse. Dios es infinita capacidad de ocultamiento y la Navidad es su signo más claro.

Santo Padre, venerables Padres, hermanos y hermanas, ¡Feliz Navidad a todos!

© Traducido del original italiano por Pablo Cervera Barranco

---

<sup>20</sup> Cf. PAUL CLAUDEL, «*Ma conversion*», en PAUL CLAUDEL, *Oeuvres en prose* (Gallimard, París 1965).

<sup>21</sup> ANTONIO FOGAZZARO, «*A Sera*», en *Le poesie* (Mondadori, Milán 1935) 194-197.