

UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE COMILLAS  
FACULTAD DE TEOLOGÍA



# **Cristianismo como misterio de bendición**

Una síntesis teológica desde la bendición

Memoria final – Bachiller en Teología

**Mayo 2017**

**Orientador**

Prof. José Ramón Busto Saiz

**Alumno**

Miguel Pedro Melo



Seja o que for  
Será bom.  
É tudo.

DANIEL FARIA

The grace, which we promise on behalf of Christ to the discouraged, is not an aid that would spare them from any part of the work and allow him to fulfill his own task comfortably: it is what acts to promote a greater effort.

It gives, but it is first an effort that it gives. Such is its divine paradox.

YVES DE MONTCHEUIL



<b>Introducción</b>	<b>9</b>
<b>Preludio:</b> Una aproximación al Misterio Cristiano	11
<b>Primera Parte: El Dios de la <i>bendición</i></b>	<b>19</b>
I. Bendecidos en Cristo	21
1. La Bendición como categoría de acceso teológico a Jesucristo	21
a) La crisis metodológica	21
b) La bendición como posibilidad metodológica	22
2. La bendición como acontecimiento en Cristo	25
a) El ministerio de Jesús de Nazaret	25
b) Cruz, ¿maldición o bendición?	28
c) Resurrección y Ascensión	29
d) Lectura Neotestamentaria del Misterio de Cristo	32
D1) Títulos Cristológicos	32
D2) Exaltación cultica de Jesús	33
II. Misterio de <i>Bendición</i>	34
1. Lenguaje de bendición	34
a) El lugar del tratado de Misterio de Dios	34
b) ¿Cómo llegar a “bien-decir” Dios?	35
2. Misterio trinitario como bendición revelada	37
a) Misterio Pascual como Misterio de Bendición	37
A1) Muerte de Jesús	38
A2) Cruz y Trinidad	38
A3) Resurrección y envío del Espíritu	40
3. Bendición Pascual como apertura hacia el Misterio Trinitario	41
a) Jesucristo, Palabra engendrada no criada	42
A1) Jesús, exégeta del Padre	43
A2) Logos y los Padres apologistas	43
A3) Generación del Logos y controversia arriana	44
b) Hijo de Dios en movimiento de perfeccionamiento	46
B1) Hijo de Dios en el Nuevo Testamento	46
B2) Movimiento de perfeccionamiento de Jesús en su vida terrena	47
c) Señor, guiado por el Espíritu y dador de Espíritu	49
C1) Cristología pneumatológica y Pneumatología cristológica	49
C2) El Espíritu como persona (Padres capadocios; Constantinopla I)	50
C3) Bendición descendente y ascendente, entre Cristología y Pneumatología	51
III. La Bendición, <i>razón interna</i> de la predicación	54
1. Razón y Religión revelada	54
a) Filosofía y Teología	54
b) La doble dirección de la Teología Fundamental	57
c) De la inadecuación del deseo a la bendición de la “religación”	57
d) Revelación como categoría y fundamento de la Religión	60
2. Religión revelada en Cristo	61
a) Revelación en la figura de Cristo	61

b) Sobre la pertinencia del Magisterio y de la Tradición	62
B1) Razón bíblica	63
B2) Razón dogmática-eclesial	64
B3) Razón sintética o esencial	65
<b>Segunda parte: Bendición y Mundo</b>	<b>67</b>
IV. Abiertos a la Bendición	69
1. Contexto teológico y lenguaje de la Antropología teológica	69
a) Breve presentación del tratado de Antropología teológica	69
b) ¿Cómo llegar a “bien-decir” el misterio humano?	70
2. Elegidos en Cristo antes de la creación del mundo	71
a) Inteligencia y los lugares de revelación	71
b) La «bereshit» judía	72
c) El «logos» cristiano	73
C1) Teología del Nuevo Testamento	73
C2) Timeo y la Creación	74
C3) Ser y Tiempo en la Creación	75
C4) Creación y eternidad del mundo	76
C5) Creación y giro antropológico	77
3. Elegidos para que fuéramos santos e inmaculados por la caridad	79
a) Una antropología del movimiento	79
b) La «caída» como inmovilismo	81
B1) El origen del mal	82
B2) Concilios y reflexión teológica	85
B3) Reflexión sistemática	86
V. Iglesia, receptáculo y donante de Bendición	88
1. Bendecida para ser Misterio de Comunión	88
a) Iglesia, ¿qué dices de ti misma?	88
b) Iglesia y Eucaristía	91
2. Fundada en la Palabra de Cristo	93
a) Sobre la naturaleza teológica de la fundación de la Iglesia	93
b) Conceptos fundamentales de la Iglesia acerca de si misma	94
c) La Iglesia, «Edificada sobre el fundamento de los Apóstoles»	95
3. Una catolicidad que se da entre estructura y carisma	96
a) Estructuras comunitarias en el Nuevo Testamento	97
b) Entre el sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial	98
c) Sacramentalidad del Episcopado	100
4. Iglesia puesta en movimiento creativo	101
a) La iglesia que se dirige, como signo, al mundo	102
b) La Iglesia que aprende del mundo y lo transforma	103
VI. La Bendición en sus Signos	105
1. Esbozo de una teología de los <i>Sacramentos en general</i>	105
a) Palabra y Elemento	105
b) Sobre la fundación y el origen de los Sacramentos	106
c) Sobre la causalidad sacramental	108
2. Bendición y Comunión, el camino entre Bautismo y Eucaristía	110
a) Bautismo como inserción en el misterio de bendición de Cristo	110
A1) El Bautismo en las Escrituras	110
A2) El desarrollo histórico-dogmático del bautismo	112
A3) Reflexión Sistemática	114
b) Eucaristía como anticipo de la comunión trinitaria	115

B1) Eucaristía como memorial sacrificial	116
B3) La presencia real de Cristo en la Eucaristía	118
c) El camino entre Bautismo y Eucaristía	121
<b>Tercera parte: Existencia bendecida en Cristo</b>	<b>123</b>
VII. Dinamismo virtuoso de la <i>Bendición</i>	125
1. La Virtud y su fundamentación	125
a) Un conflicto de narrativas sobre la Virtud	125
b) Fundamento bíblico de las Virtudes Teologales	126
c) Fundamentación teológica del dinamismo virtuoso	128
C1) Fundamento óntico: Antropología	128
C2) Fundamento ontológico	129
2. Dinamismo virtuoso y bendición en Cristo	131
a) Virtudes teologales como inserción al misterio de bendición	131
b) Dinámicas fundamentales de la vida cristiana y el movimiento creativo	132
3. Incorporación del creyente al movimiento creativo de la Palabra	133
VIII. Comunión como bendición consumada	135
INTERLUDIO – <i>la comunión escatológica como plenitud de la bendición en Cristo</i>	135
1. La bendición en Cristo	138
a) La esperanza que Jesús anunció y otorga	138
b) La salvación que viene de Dios	141
c) Salvación e Historia	143
2. Redención y recapitulación en Cristo	144
a) ¿Ser para la muerte? La muerte y la muerte eterna	144
b) Esperanza en la resurrección de los muertos y la vida del mundo futuro	147
3. La finalidad y el desenlace	149
a) La bendición de saberse esperado como razón de empeño	149
b) Parusía y Juicio final	151
<i>Síntesis de los capítulos</i>	<i>153</i>
<b>Epílogo</b>	<b>157</b>
<b>Bibliografía</b>	<b>159</b>





## Introducción

“Bendito sea Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo, que en el cielo nos bendijo en Cristo, con toda clase de bendiciones espirituales en Cristo” (Ef 1,3). La redención, de acuerdo con la fe cristiana, no se limita a un simple dato de facto. Más bien se refiere a un reconocimiento performativo<sup>1</sup>, porque invita a insertar toda la vida en una relación con el Dios que nos bendijo en Cristo, enviándonos el Espíritu Santo. Estos dones transforman la vida del creyente porque, desde esa relación con Dios, todas las realidades del mundo quedan insertas en una atmósfera de don. Por esta razón, toda realidad se hace transparente a la acción divina y a su bondad operativa. Es en este ámbito que el creyente adquirirá la mente de Cristo, por medio de un proceso de transformación de su acción y lenguaje en una constante bendición al Dios que le bendijo en Cristo con dones espirituales.

Ahora bien, la situación actual del ser humano levanta en el creyente ciertas cuestiones sobre estas esperanzas de la fe. Para muchos de sus contemporáneos, Dios ya no sirve de luz explicativa y unitiva de la existencia. En la década de los 80 del siglo pasado, Michael de Certeau hizo uno de los mejores esbozos de la ciudad moderna. Contraponía una visión totalizante de la ciudad, que solo se podía entender desde las alturas del *World Trade Centre*, con la visión fragmentada de los peatones. En este ejercicio de lectura, de Certeau constataba una contradicción en la vida práctica: 1) son los ciudadanos los que escriben el texto urbano; 2) desde abajo, no se logra entender la totalidad del texto que escribe la comunidad caminante<sup>2</sup> – *tal es la amalgama de comunidades y economías de sentido que habitan el espacio urbano*.<sup>3</sup>

La pluralidad corre el riesgo de ser un sinónimo de la ilegibilidad del fenómeno humano. Se trata, antes que nada, de una cuestión intelectual: ¿qué hace al ser humano vivir en constante búsqueda de una lectura más integradora de su realidad?, ¿cuál es la razón de esa resistencia sutil de la realidad a todas las explicaciones definitivas? Dentro de los límites de la urbanidad *ilegible*, la fe propone una lectura sacramental del mundo, donde cada cosa se remite últimamente a su Creador (Rom 1,20). Ésta lectura choca de lleno

---

<sup>1</sup> Cf. BENEDICTO XVI, *Spes Salvi* (Apostolado da Oração), Braga 2007, 9.

<sup>2</sup> Cf. MICHAEL DE CERTEAU, *Walking in the City*, en G. WARD (ed.), *The Certeau Reader* (Blackwell Publishers) Oxford & Massachusetts 2000, 101-118.

<sup>3</sup> “Nuevas culturas continúan gestándose en estas enormes geografías humanas en las que el cristiano ya no suele ser promotor o generador de sentido, sino que recibe de ellas otros lenguajes, símbolos, mensajes y paradigmas que ofrecen nuevas orientaciones de vida, frecuentemente en contraste con el Evangelio de Jesús.” (en: FRANCISCO I, *Evangelii Gaudium* 73)

con el modo como nos acostumbramos a mirar al mundo. Si “sólo consideramos al mundo como materia y a la materia como material, no [le] queda a ésta espacio libre para transparentar simbólicamente la realidad de lo eterno.”<sup>4</sup> ¿Qué es lo que introduce al ser humano en ese presupuesto de la epistemología de la fe al que llamamos de *realidad sacramental del mundo*? En terreno teológico, ¿hay algún punto sólido desde donde proceda la sacramentalidad?

Para contestar a estas preguntas vamos a profundizar en los distintos tratados de Teología, ayudados por el texto paulino de Ef 1,3-14. Partimos de una división tripartita del texto: a) El Padre nos bendice *en Cristo*, eligiéndonos para la santidad y predestinándonos a ser hijos en el Hijo (vv. 3-6); b) El Hijo nos redime del pecado y se hace, a través de la Iglesia, cabeza de todas las cosas (vv. 7-12); c) El Espíritu es regalado por Dios como inhabitación que garantiza la participación en la patria celeste (vv. 13-14). Siguiendo este orden, vamos a estructurar la memoria en tres unidades: **1) El Dios de la Bendición; 2) Bendición y Mundo; 3) Existencia bendecida en Cristo.**

En la primera unidad abordaremos los tratados de Cristología, Misterio de Dios y Teología Fundamental. En este sentido, empezaremos por referirnos a la *Bendición* desde el momento histórico en que ella se nos ha sido revelada plenamente: en Jesucristo. A continuación, en el tratado de Misterio de Dios, nos acercaremos al misterio pascual, buscando encontrar en él la arquitectura interna de ese acontecimiento de bendición. Por fin, con el tratado de Teología Fundamental buscaremos dar razón de la credibilidad de este misterio del Dios de la Bendición. La segunda unidad se abre con el tratado de Antropología Teológica. Por fin, la necesidad humana de la gracia viene a inaugurar los tratados de Eclesiología y de Liturgia-Sacramentos. La última unidad, empezará con el tratado de Virtudes y terminará con el de Escatología, a fin de dar cuenta del dinamismo que atraviesa la vida cristiana y la esperanza que la moviliza.

Termino esta introducción recordando las palabras de Marie Noel en *Notes intimes*: “si tuviera que escoger entre el más inspirado y poderoso profeta y el cura más miserable, me acercaría al cura y le pediría su bendición.”<sup>5</sup> Desde el interior de la bendición se despliega una fuerza que transforma los tiempos en *kairoi*, nos hace redescubrir la entraña de la *praxis* eclesial y de la pequeña existencia que nos es otorgada. Desde ella, la teología se nos abre como arte del bien decir: *Dios, ser humano, gracia...* ¿Qué más necesitamos en estos tiempos de transición?

---

<sup>4</sup> Cf. J. RATZINGER, *Ser cristiano*, (Sígueme) Salamanca 1967, 59 y 65.

<sup>5</sup> E. SALMANN, *A vitalidade da Bênção*, (Apostolado da Oração) Braga 2017, 13.

## PRELUDIO

### *Una aproximación al Misterio Cristiano*

#### CRISTIANISMO COMO MISTERIO DE BENDICIÓN

El Cristianismo, en su razón interna, no encaja en la idea moderna de religión, sistema de verdades dogmáticas o de norma moral. Que éstas integren su cuerpo no significa que el Cristianismo se reduzca a ellas. Al inicio de los años 30, el benedictino Odo Casel hizo hincapié en que la noción paulina de Cristianismo, el Evangelio, consistía en un *mysterium*. En el contexto del Apóstol esta palabra consistía “sobre todo en una *acción de Dios*, la realización de un plan eterno en una acción que procede de la eternidad de Dios, se realiza en el tiempo y en el espacio y tiene nuevamente su término en el mismo Dios eterno. Este misterio puede expresarse en la única palabra «Cristo»”.<sup>6</sup> En la nota de pie de página que Odo Casel utiliza, en la tercera edición del estudio, para justificar la concentración del Cristianismo en el *misterio* que es Cristo, se citan los siguientes pasajes del NT: Ef 1,19 y 3,2ss. Resulta curioso notar que la fundamentación del Cristianismo como un *mysterium* se base en la carta paulina que describe la acción de Dios como una *bendición* (cf. Ef 1,3).<sup>7</sup> La definición de *misterio* que mencionamos arriba coincide con la bendición que inaugura a Carta a los Efesios. La bendición es una acción del Dios trinitario – “Padre de Nuestro Señor Jesucristo... en Cristo... bendiciones espirituales” (v.3) – que realiza un plan eterno en una acción que procede de la eternidad de Dios – “porque nos eligió en él, antes de la creación del mundo” (v. 4) – se realiza en el tiempo y en el espacio – “en el que tenemos la redención por su sangre, el perdón de las ofensas (...) conforme al proyecto que se había propuesto realizar cuando se cumpliera el momento preciso: recapitular en Cristo el universo” (vv. 7.9-10) – y tiene su término en el mismo Dios eterno – “fuisteis marcados con el sello del Espíritu Santo prometido, que es arras de nuestra herencia, con vistas a [la] redención de su patrimonio para alabanza de su esplendor” (vv. 13-14).

---

<sup>6</sup> O. CASEL, *El Misterio del Culto Cristiano* (Centre de Pastoral Litúrgica), Barcelona 2001, 6.

<sup>7</sup> El himno comienza con una fórmula tradicional de las bendiciones semíticas. Un reconocimiento agradecido por la acción de Dios con la siguiente estructura: 1) pronunciación de la bendición (v. 3); 2) lista de favores de Dios que causa dicha bendición (4-ss). La investigación reconoce, en su inicio, una fórmula semejante a otras del AT, bien como oraciones judías y del cristianismo primitivo (cf. Tob 13,1; 1QH 7,20; 10,14; 1 Pe 1,3); semejanzas que se reconocen al nivel de lenguaje, contenido y estructura. (Cf. J. GRASSI, *Carta a los Efesios* en R. BROWN, J. FITZMYER, R. MURPHY (eds) *Comentario Bíblico San Jerónimo IV* (Ed. Cristiandad) Huesca 1972, 229)

El Cristianismo es tanto *misterio* como *bendición* o, mejor dicho, la bendición es el misterio en su operatividad; dinamismo operativo del *misterio* de Cristo a través del cual intuimos la presencia de Dios en el mundo.<sup>8</sup> Por ello Pedro pudo afirmar: “Dios ha enviado Su hijo a bendeciros” (Act 3,26). Para comprender mejor este dinamismo operativo, daremos tres pasos a continuación: rasgos fundamentales de la bendición en la Escritura; consideración sobre la estructura interna del dinamismo de la bendición; indagación sobre el elemento característico de la bendición judeo-cristiana.

a) *Rasgos fundamentales de la Bendición en la Escritura*

Si bien la Bendición es primeramente divina, la Escritura nos da cuenta de un doble movimiento: Dios bendice a sus criaturas (ej: Gen 12,2-3) y estas bendicen a Dios (ej: Lc 1,68-79). Para la Escritura, bendecir no es simplemente *decir algo bueno o desear el bien*. En su movimiento descendiente, la bendición trata de comprometer a Dios respecto al que recibe la bendición (cf. Gn 22,17-18), y, en su movimiento ascendente, compromete a Dios con respecto a sí mismo (cf. Dn 3,51-90).<sup>9</sup>

La historia aparece íntimamente vinculada a la bendición bíblica. Esta vinculación con la bendición es lo que la consigna el título de historia de salvación. En este drama salvífico, Dios renueva una y otra vez su bendición en la historia, bendiciendo a Noé y a sus hijos, pioneros de una nueva era después del Diluvio (Gen 9,1); a Abrahán, por quien se bendecían todas las familias de la tierra (Gen 12,2-3; 22,17-18); a Jacob bendecido para llegar a ser Israel (Gen 32,26-30), pueblo de la Alianza (Dt 28,4). Por fin, en el NT, se bendicen a todos los discípulos de Cristo, pueblo de la Nueva Alianza (Lc 24,50), a quienes Jesús prometió llamar “los benditos de Mi Padre” (Mt 25,34).

La Escritura se refiere también a una irradiación de la bendición, tanto en personas singularmente bendecidas (Abrahán en Gen 23,-6; Jacob en Gen 30,27; José en Gen 39,3; David en 2 Sam 7,29; Salomón en 1 Re 10,9) como en todo lo que está bendecido (séptimo día en Gen 2,3; las actividades cotidianas de los justos en Dt 28,3-5; las ofrendas en el altar en 1 Sam 9,13). Esta irradiación también está presente en el NT, pero sobre todo a través de las personas singularmente bendecidas, donde el *bendito* por excelencia es el Mesías Jesús (cf. Mt 21,9; Mc 11,9s; Lc 19,38; Jn 12,13).<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> “Dios no es conocido por su naturaleza, sino que lo intuimos por sus operaciones o efectos (...). De ahí que el nombre *Dios*, en cuanto a su origen, indica operación.” (en *Summa Theologiae*, I.Q13,8)

<sup>9</sup> Cf. A.-M. GERARD y A. N. GERARD, *Diccionario de la Biblia*, (Milhojas) Buckinghamshire 1995, 172.

<sup>10</sup> Cf. *Ibidem*, 173.

Esta bendición irradiante y personificada en Jesús tiene sus consecuencias en el envío de la Iglesia con la misión de bendecir. La vida de Cristo, bendición del Padre celestial, invita la Iglesia naciente a seguir bendiciendo a ejemplo de su Maestro y Señor (cf. Rom 1,25; 9,5; 1 Cor 14,16; 2 Cor 1,3; 11; 31; Ef 1,3; Sant 3,9; 1 Pe 1,3). Esta bendición ejemplar y salvífica de Cristo se traduce en dos elementos constitutivos de la Iglesia: la Eucaristía y el envío misionero. En cuanto a la Eucaristía, Jesús alababa a Dios bendiciendo los panes y peces con que alimenta la muchedumbre (Mt 14,19; Mc 6,41; Lc 9,16), bendiciendo el pan y el vino eucarísticos (Mt 26,26-27; Mt 14,22-23; Lc 24,30); algo que la Iglesia va a perpetuar en memoria de Jesús (1 Co 10,16). Por medio de los apóstoles enviados a predicar el *misterio de bendición*, la recomendación del Señor a que sus discípulos bendijeran a quienes los maldijeran (Lc 6,28) pasó a las primeras comunidades (Rom 12,14; 1 Co 4,12) no como un simple mandato sino como una elección específica de parte de Dios (1 Pe 3,9).<sup>11</sup>

#### *b) Estructura interna de la bendición*

Ya hemos definido la *bendición* como el dinamismo operativo del *misterio*. Pero, ¿en qué consiste ese dinamismo operativo? Propongo la siguiente definición para este dinamismo operativo: **palabra en movimiento creativo**. La bendición está ciertamente radicada en un *logos* que encauza la fuerza de Dios en dos movimientos, uno es descendiente y el otro ascendente. Tanto en su movimiento descendiente (*exitus*) como en su movimiento ascendente (*reditus*), lo característico de esta fuerza es su efecto (re)creador. A continuación justificaré esta definición en la Escritura.

Palabra | Para los pueblos vecinos de Israel, la bendición era considerada una *buena palabra* que, en los Salmos, se debe dirigir con el convencimiento de que se realizará (ej: Sal 45,2). Esta *buena palabra*, en su movimiento ascendente, representa una respuesta a la Palabra de Dios que llama; nos sirve de ejemplo el caso de Balaán en Num 22-24 y Jos 24,10. La particularidad de esta *buena palabra* es el giro que sufre en la Escritura, pasando del *decir* al *ser* bendición. La bendición se vuelve personificada, a lo largo de la historia de la salvación, en los grandes personajes que en ella intervienen en colaboración con la acción de Dios. En este sentido se dice en Gen 48,20: “Dios te bendiga como a Efraím y Manases.” La *buena palabra*, al ser proferida con la alusión a alguien, significa que esa persona mencionada es una bendición por el hecho de que se alude a su felicidad como algo proverbial al formular el voto o deseo de que el otro sea

---

<sup>11</sup> Cf. *Ibidem*, 173-174.

feliz (cf. Gen 12,2-3; 18,18; 22,18; 26,4; 28,14; Is 19,24; Ez 34,26; Sal 37,26). Lo mismo es válido para las bendiciones advocadas bajo el nombre de Dios (cf. Sal 129,8; Is 65,16). Ahora bien, esta *buena palabra* también opera de manera personificada en las bendiciones ascendentes, tanto en el AT (cf. Gn 12,2-3; 22,17-18) como en el NT (cf. Act 3,26; Ef 1,3).<sup>12</sup> Personificada en Cristo, su fundamento reposa en la Cristología.

Movimiento | Para el Antiguo Israel, la *buena palabra*, en su movimiento descendiente, suponía tanto la fe (cf. Gn 12,1-3; 22,17-18), como el cumplimiento de la Alianza (cf. Ex 20,24; Dt 2,7; 7,13; 14,24.29; 15,4-18; 16,10; 26,15; 30,16; 2 Cro 31,10; Sal 28,9; 29,11; 115,12). Pero, en los tiempos mesiánicos esta bendición alcanzará también a los gentiles (cf. Is 19,25) por medio de la fe (cf. Gal 3,8; Heb 6,12-14). Este cambio refleja el movimiento inherente a la presencia de la *buena palabra* en la historia. Movimiento que es primeramente de Dios, que crea al mundo y busca atraer de nuevo al ser humano a su amistad. Este movimiento atrayente de Dios busca, en el fondo, generar un movimiento ascendente del ser humano a salir de su patria (cf. Gen 12,1.4a) y, en sentido pleno, a reconocerla en el cielo (cf. Flp 3,20) escondida en Cristo (cf. Col 3,3). Sea este movimiento inaugurado por medio de la imposición de manos (cf. Gen 48,14.17) o de la pronunciación de una palabra (cf. Gen 27,27-29; 49,28), la *buena palabra* irrumpe como una fuerza que no puede ya ser revocada por el ser humano (cf. Gen 27,33.35), operando, por medio del bendecido, el progreso de la ciudad (cf. Prov 11,11; Eclo 3,9) y, en los tiempos mesiánicos, la unión espiritual de todos los pueblos en el Mesías (cf. Is 19,25; Gal 3,28; Ef 1,13-14).<sup>13</sup>

Creativo | El elemento *creativo* surge en esta expresión como una adjetivación del término *movimiento*. De este modo ha de entenderse su sentido vinculado al punto anterior. Empecemos por entender la pertinencia del uso de la expresión *creativo* por la negativa. La palabra de Dios, aun cuando aparenta ser una maldición, revela su rostro bendicente porque nunca viene a destruir su creación, bajo pena de no ser fiel a su promesa a Noé (cf. Gen 9,1.11-17). La *buena palabra* es garantía de fecundidad (cf. Gen 1,22.28; 9,1; 12,2; 22,17; 24,60; 49,25; Ex 24,25ss; Dt 7,13ss; 28,3ss; Ez 34,26; Sal 84,7; 107,38; Prov 5,18). La articulación entre el movimiento y la creatividad de la *buena palabra* en la historia, consolidan un dinamismo encarnatorio de la bendición en la historia que está ya presente en el AT (cf. Gen 27,27; Ex 23,25; Dt 7,13; 28,3-6.12;

---

<sup>12</sup> Cf. J. SCHARBEST, *Bendición*, en J. B. BAUER (ed.), *Diccionario de Teología Bíblica*, (Herder) Barcelona 1967, 136-137.

<sup>13</sup> Cf. *Ibidem*, 136.138.

33, 12s; Jr 31,23; Job 1,10; Prov 3,33; Sal 132,15). Mas, en contraste con la bendición del AT, la *buena palabra* de Jesús no se materializa en bienes terrenales, sino en una bendición espiritual (cf. Ef 1,3) que solo desplegará su plena virtualidad después del Juicio final (cf. Mt 25,34).<sup>14</sup> Siendo el Espíritu aquel que vivifica (cf. Jn 6,36; Rom 8,2; 2 Cor 3,3-6), la propiedad creativa del movimiento bendicente, al realizarse entre la bendición espiritual y el mundo renovado, reposa su fundamento en la pneumatología.

*c) El elemento característico de la bendición judeocristiana*

El giro del *dar* una bendición al *ser* una bendición constituye el elemento característico de la bendición judeocristiana. Este elemento característico forma un trayecto de progresiva personificación de la bendición de Dios en la historia, hasta su culmen en Cristo Jesús. En el AT la bendición se personifica en los patriarcas y en su “simiente” (cf. Gen 12,2; 22,18; 26,4; 28,14), es decir en todo el pueblo de Israel (cf. Jer 4,2; Zac 8,13) y, en los tiempos mesiánicos, en los conversos de Asur y de Egipto (cf. Is 19,24) por el Mesías (cf. Sal 72,17). Ya en el NT, como ya hemos mencionado, Pedro confiesa que Jesús fue enviado a bendecir (cf. Act 3,26) y que esta su misión configura la misión de la comunidad cristiana (cf. 1 Pe 3,9).

Ahora bien, la bendición en el NT queda abierta a toda la humanidad, en Cristo, por medio de una radicalización monoteísta de la personificación de la bendición en Dios. Ésta radicalización viene expresada en la aplicación del *eulogetoí* (Bendito) en referencia estricta a Dios Padre (cf. Mc 14,61; Lc 1,68; Rom 1,25; 9,5; 2 Cor 1,3; 11,31; Ef 1,3; 1 Pe 1,3). Todas las demás expresiones de bendición personificada son referidas por recurso al participio *eulogeménoi* (bendito). Participan así de la *bendición del Padre* el Mesías (cf. Mt 21,9; Mc 11,9s; Lc 19,38; Jn 12,13), el Reino (cf. Mc 11,10) y, por referencia al fruto de su vientre, la Madre de Jesús (cf. Lc 1,42). A los discípulos también se les llamará benditos cuando, redimidos y recibidos por el Padre, participen plenamente de su bendición (cf. Mt 25,34).<sup>15</sup>

Merece también referencia el papel de los más pobres en este camino de participación en la bendición de Dios. En el capítulo 25 de Mateos, los discípulos toman parte en la bendición plena de Dios después de haber recurrido el camino del servicio a los más pobres y pequeños – *sin saber que, con ellos, se identificaba el propio Cristo*. Así que la participación en la bendición del Padre se ha de dar en un nivel activo, por medio del

---

<sup>14</sup> Cf. *Ibidem*, 136.139.142.

<sup>15</sup> Cf. *Ibidem*, 141-142.

servicio a los más pequeños, y un nivel más pasivo, dejándose servir en la pobreza. Pero, en ambos casos, será siempre una participación en el *misterio de bendición* del Hijo, en quien tenemos pleno acceso a la *Bendición* que es el Padre.

La participación en ese *misterio de bendición* consiste en tomar parte en la atracción de Jesucristo por el Padre, mediante el Espíritu de bendición que se mueve entre ambos. De este modo, Cristo, como *bendecido* del Padre, sólo puede ser propiamente entendido desde lo que él mismo nos dejó de sí: la liturgia y el *kerygma*. Pero, ¿qué puede aportar al ser humano en general la alabanza y predicación del rostro bendicente de Dios revelado en Cristo? En virtud de la Encarnación de la *Buena Palabra* del Padre, el *misterio* de Cristo puede esclarecer el *misterio* humano (GS 22). De este modo, el problema de la lectura del *misterio de bendición* personificado en Cristo es también, en última instancia, nuestro problema.<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> Cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, (Sígueme) Salamanca <sup>2</sup>1978, 15.





Detalle del *Pantocrátor*

*JOÃO SARMENTO SJ*



**PRIMERA PARTE**  
EL DIOS DE LA *BENDICIÓN*



## I BENDECIDOS EN CRISTO

"Bendito el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que en los cielos nos bendijo en Cristo" (Ef 1,3). La novedad de la fe cristiana está en creer a Jesucristo como aquel en quien se realizaron las promesas de la antigua alianza. Esta afirmación no se limita a valorar a Jesús como modelo ejemplar de relación con Dios y con los demás seres humanos. La fe osa proclamar que en él encontramos al revelador del Padre, la Palabra misma que está con Dios desde toda eternidad. De este modo, el creyente profesa que Cristo es el revelador que, hecho hombre en Jesús, le dio el ejemplo de *amor* para que éste, imitándole, se hiciera sacramento de Jesucristo, que es sacramento del Padre. En este intercambio, Cristo es la *Palabra* que, bajando al mundo, revela el Padre por medio de un *movimiento* de abajamiento, en el cual fue otorgando su Espíritu *creativo*.

Es, por lo tanto, como *palabra en movimiento creativo*, es decir como *bendición*, que Dios se nos acercó en Cristo Jesús. De este modo, en él encontramos la fuente y la cumbre del existir y pensar cristiano. Fuente, porque toda bendición desciende primeramente de lo alto (*bendición descendente*); cumbre, porque el empeño de la vida cristiana consiste en referir a Cristo todas las acciones, intenciones y operaciones, a fin de vivir en comunión con él (*bendición ascendente*). Siendo Cristo la bendición de Dios personificada, pues por él nos llega de Dios y por él se la restituimos a Dios, debemos empezar nuestra memoria por el tratado de Cristología. La Cristología tiene un papel central en la diaconía de la fe, pues le compete dar razón de la confesión eclesial, a saber, que Jesús es Cristo. Sin embargo, dentro del ámbito exigente de nuestra cultura, entre una academia marcada por el sueño de la modernidad (*sola ratio*) y una cultura plurisecular y tendencialmente materialista, conviene preguntarnos ¿qué racionalidad nos permitirá compaginar, de forma comprensible, historia y divinidad en Jesús?

### 1. LA BENDICIÓN COMO CATEGORÍA DE ACCESO TEOLÓGICO A JESUCRISTO

#### a) *La crisis metodológica*

Para contestar a esta pregunta propongo que nos remontemos al periodo de la Ilustración. Esta época, propulsada por los avances de la historiografía, se caracterizó por un vigoroso despuntar del interés por la figura de Jesús. En 1778, Lessing publicó, bajo anonimato, los escritos de su maestro Reimarus, afirmando que la predicación de Jesús y la de la Iglesia no coincidían, sino que la segunda era una adulteración espiritualista de la primera. A comienzos del siglo XX, Schweitzer y Harnack llegaron a

la conclusión de que no podemos escribir una biografía sobre Jesús de Nazaret. Basada en estas aportaciones, la escuela existencialista, liderada por Bultmann, propuso que lo que contienen los Evangelios son unidades de predicación de la Iglesia primitiva, que desplazan la fe del ámbito de la historia de Jesús hacia la conversión existencial del sujeto creyente.<sup>17</sup> Estos y otros postulados, han abierto una grieta entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe, poniendo en crisis el método teológico de acceso a la persona de Jesús. Siendo el método una plataforma de colaboración creativa, su ausencia genera la dispersión y una progresiva inconmensurabilidad de los modos de acceder a Jesús.

Atravesada por confusiones terminológicas e impases metodológicos<sup>18</sup>, esta dispersión representa, en cierto modo, una destitución del teólogo y el reconocimiento de la capacidad del historiador-sociólogo para decir una palabra pertinente sobre Jesús de Nazaret. Pero, además de esta desacralización del conocimiento sobre Jesús, esta dispersión representa también una crisis de *legibilidad* del Misterio de Cristo. Como afirmó Heidegger, y con él W. Kasper, esta crisis tiene como trasfondo la crisis de sentido de la sociedad moderna (cf. GS 22). De este modo, la articulación razonada de la unión entre la historia y el ser de Jesús de Nazaret debe ser tomada como igualmente vital tanto para la Iglesia como para el mundo, en orden a encontrar su identidad.<sup>19</sup>

#### *b) La bendición como posibilidad metodológica*

No pocas veces, se afirma que la dificultad en conciliar la metodología teológica con la de las ciencias modernas – *en el caso de la teología* – o en compaginar la reflexión metafísica con la empírica – *en el caso de las ciencias modernas* – resulta de una imposibilidad connatural a la teología y a las ciencias modernas de acoger la pluralidad. Me parece una afirmación poco acertada. La pluralidad de lecturas del *misterio* de Cristo no consiste en una novedad absoluta para la teología de la Iglesia. Como bien señaló Kolvenbach, atendiendo a la pregunta de Jesús en Cesarea de Filipo (Mt 16,15), la autenticidad que Jesús pide en la respuesta y la insondable riqueza de su persona, permiten una gran variedad de respuestas que derivan en posibilidades carismáticas para la Iglesia.<sup>20</sup> Tampoco la metodología científica supone uniformidad, ya que esta consiste en un esquema normativo para hacer coincidir operaciones distintas en

---

<sup>17</sup> Cf. J. R. BUSTO, *Cristología para empezar*, (Sal Terrae) Madrid <sup>2</sup>2009, 28-33.

<sup>18</sup> Cf. J. MEIER, *Un Judío Marginal I*, (Verbo Divino) Estella 1998, 47-57; G. URÍBARRI, *Cristología-Soteriología-Mariología*, en A. CORDOVILLA (ed.), *La Lógica de la fe, Manual de Teología Dogmática*, (Univ. Pontificia de Comillas) Madrid 2013, 279-280.

<sup>19</sup> Cf. W. KASPER, *Jesús el Cristo*, (Sígueme) Salamanca <sup>2</sup>1978, 13 y 14.

<sup>20</sup> Cf. P.-H. KOLVENBACH, *Decir... al "Indecible"*, (Mensajero, Sal Terrae) Bilbao 1999, 66.

resultados acumulativos y progresivos.<sup>21</sup> Esta disensión metodológica no tiene que ver con un conflicto teórico con la pluralidad, sino con una lucha de *praxis vital*: si la ciencia es poder, ese poder puede dejar las manos de Dios y pasar a las del ser humano. La redención que la ciencia propone consiste en la superación de lo creado, en cuanto mundo en relación con un Creador<sup>22</sup>; en cambio, la redención en Cristo parte del reconocimiento de que la clave de lectura del misterio humano se da en una misma economía<sup>23</sup> que opera desde la creación hasta la redención.

Consideremos lo siguiente: en la modernidad Kant ubicó el problema de las mentalidades en un *Conflicto de Universidades*, en el cual la Filosofía debería ser la reina de las demás ciencias. En el siglo XX, Paul Ricoeur advocó que la clave de comprensión de los grandes problemas sociales se resumía en un *Conflicto de Interpretaciones*, en el cual defendía la importancia del recurso pensante a una hermenéutica existencial. Me parece que, en nuestro tiempo, nos encontramos ante un *Conflicto de Narrativas* o de *Voluntades*: el paradigma tecnócrata que trata de conseguir la comunión con el sólo esfuerzo humano o la *bendición* cristiana como vía de construcción de la comunión, por medio de una integración de la austeridad y del límite. Podemos así reconocer dos paradigmas salvíficos: **paradigma tecnócrata** que, a imagen de Prometeo que se eleva a robar el fuego de los dioses, está atravesado por un *credo marcionita* que separando creación de redención<sup>24</sup> no permite una plataforma de diálogo entre competencia y don, entre ciencia y religión; **paradigma de bendición**, a imagen de Jesús que, siendo Dios, se abaja hasta la noche humana de la muerte para que ningún espacio de la creación quedara separado de la redención.

En este sentido, nuestro enfoque sobre la Cristología procurará reiterar que lo que da inicio a la vida del mundo (creación) y el anuncio de Jesucristo por la Iglesia, acerca del perdón de los pecados y de la vida eterna (redención), hacen parte de una misma *bendición*. El himno de Ef 1,3-14 empieza por bendecir a Dios en su mismo predicado: “Padre de Nuestro Señor Jesucristo” (v.3). Esta bendición representa el justo agradecimiento al Padre que, antes de la creación, nos bendijo en Cristo, en quien

---

<sup>21</sup> Cf. B. LONERGAN, *Método de Teología*, (Sígueme) Salamanca 1988, 12.

<sup>22</sup> "Adán, no te he concebido como criatura celeste ni terrena, ni mortal ni inmortal, para que, como soberano escultor y modelador de ti mismo, te esculpas de la forma que prefieras. De ti depende que te hundas por debajo de los animales irracionales, o bien te eleves hasta la naturaleza divina." (PICO DELLA MIRANDOLA, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, (Prom. y Publicaciones Univ.) Barcelona 1988, 51)

<sup>23</sup> "En efecto, el Padre es revelado por el Hijo, presente ya desde el comienzo en la creación (...). Y, por esto, hay un solo Dios Padre, un solo Verbo, el Hijo, y un solo Espíritu, como hay también una sola salvación para todos los que creen en él." (Ireneo de Lyon, *Adversus Haereses*, IV, 6, 7)

<sup>24</sup> Cf. J. RATZINGER, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca (Sígueme) 1979, 40-43.

tenemos la redención por su sangre (v.7). En esta confesión neotestamentaria, el himno conjuga la dimensión ontológica del Hijo con la figura histórica de Jesús, expresada por el término “sangre”. El enlace protológico con el soteriológico está anclado en la finalidad escatológica del plan divino: “para alabanza de su esplendor” (vv. 6.11.14). Este triple anclaje (protología-soteriología-escatología) del himno nos invita a apreciar el “dinamismo encarnatorio” de la única bendición de Dios, que se expresa por medio de una cadencia trinitaria: 1) el Padre nos eligió y predestinó; 2) el Hijo nos redimió; 3) el Espíritu es sello y garantía anticipada de la bendición consumada.

El alcance cósmico de este himno parece chocar con los comienzos humildes en Galilea. Del mismo modo, desde la confesión de Pedro en Cafarnaún (cf. Mc 8,27-30) hasta su profesión pública de la Resurrección (cf. Act 2,22-24) podemos testimoniar una transformación histórica en los discípulos, que les capacitó para un reconocimiento progresivo sobre quién era su Maestro. Delante de los dos paradigmas de salvación antedichos, nos parece que la *construcción* de Cristo, como plenitud de la bendición de Dios, consiste en un reconocimiento que depende correlativamente de la *conversión* de sus seguidores.<sup>25</sup> Es decir, el paso del paradigma tecnócrata al de la bendición no es un requisito necesario para afirmar a Cristo como bendición de Dios, sino que es una transformación simultánea a ese reconocimiento. Esta correlación entre *poiesis* y *metanoia* ofrece una conexión entre la predicación de Jesús y la de la Iglesia post pascual. Esta conexión ha de desvincularnos de una Cristología deductiva, ya que el creyente sólo reconoce a Jesús como Cristo en cuanto que se *reconoce reconocido*<sup>26</sup> en Él. Este intercambio de *reconocimientos* da testimonio de que, para la Iglesia, lo ontológico no es lo opuesto de lo histórico, sino que es su radical interioridad.

En este sentido, reconocer la plenitud de la bendición de Dios en el hombre Jesús significa profundizar en su modo de proceder, como quien contempla un icono. G. Uríbarri, siguiendo la estela del pensamiento hermenéutico moderno, plantea la metodología cristológica como un proceso circular entre los ejes histórico y ontológico. Los impases de cada eje van siendo equilibrados por el retorno al otro eje, en una dialéctica constructiva y consciente de la insuficiencia de cada eje por sí solo.<sup>27</sup> Sin embargo, creo que es importante presentar, a par de este método hermenéutico, el de B. Lonergan. Para el jesuita canadiense, el conocimiento no resuelve los impases tanto por

---

<sup>25</sup> Cf. G. WARD, *Christ and Culture*, (Blackwell Publishing) Oxford 2005, 45.

<sup>26</sup> Cf. J. FRAZÃO, *A liberdade entre a ferida que a afecta e o afecto que a move*: Didaskalia 1 (2012), 149.

<sup>27</sup> Cf. G. URÍBARRI, *Cristología*, 281-284.



un cambio de perspectiva (histórico al ontológico o a la inversa) como por una intuición (*insight*) que atraviesa lo histórico hacia lo ontológico como capas de una misma totalidad. Aquí, el conocimiento de Cristo depende más de un proceso objetivo que se da al interior del sujeto: 1) experimentar; 2) entender; 3) afirmar la realidad experimentada; 4) decidir obrar de acuerdo con las normas inmanentes que brotan de la relación entre lo experimentado, lo entendido y lo afirmado.<sup>28</sup>

Si el planteamiento de G. Uríbarri nos ofrece un método capaz de contestar a la crisis metodológica desde una perspectiva académica, la de B. Lonergan nos asiste con un método que, por partir del contexto objetivo de la experiencia, puede ser más fácilmente adaptado a circunstancias pastorales. Por ambas razones, me parece que los dos planteamientos son útiles para facilitar el *conocimiento interno* del Misterio de Cristo.

## 2. LA BENDICIÓN COMO ACONTECIMIENTO EN CRISTO

### a) *El ministerio de Jesús de Nazaret*

Para facilitar dicho *conocimiento interno*, profundizaremos en dos acontecimientos que nos remiten a la oración de Jesús como clave de unidad entre su mensaje e identidad. Constatemos como su oración se caracterizaba por la bendición. La primera escena a reconstruir concierne a la relación entre Juan Bautista y Jesús; la segunda consiste en el inicio del anuncio del Reino por Jesús.

Cuanto al encuentro entre Juan y Jesús, se trata de un dato históricamente cierto, dada la dificultad que podría significar para la comunidad cristiana hablar de Jesús bajo Juan, en un bautismo para el perdón de los pecados. Otro argumento de su veracidad es la atestiguación múltiple en Evangelios y Hechos. El centro de la cuestión es si Jesús fue el *más fuerte* que Juan afirmaba venir tras de él y si creía serlo. G. Uríbarri, con base en Mt 11,2-6 y Lc 7,18-23, corrobora la tesis de que Jesús afirma ser *él el que viene*. Las razones presentadas son las siguientes: a) el material parece referirse a una circunstancia histórica; b) la respuesta de Jesús indica que sus palabras y curaciones hacen realidad el día profetizado en Is 29,18; 35,5-6; 61,1; c) su reformulación del pensamiento escatológico precedente concentra en Jesús un papel de especial mediación con relación a la llegada de ese día.<sup>29</sup>

En la teología joánica, esta superioridad de Jesús hace que el evangelista narre el inicio de una nueva economía, donde algunos de los discípulos de Juan le dejan para unirse a

---

<sup>28</sup> Cf. B. LONERGAN, *Método de Teología*, 22.

<sup>29</sup> Cf. G. URÍBARRI, *Un resumen condensado de la pretensión de Jesús: la respuesta a los discípulos del Bautista (Mt 11,2-6 y Lc 7,18-23)*: Proyección 53 (abril – junio 2006: 221), 45-70.

Jesús (Jn 1,35-39). Tanto en esta escena como en otras páginas del Evangelio, Jesús, al llamar a sus discípulos, es reconocido como uno que tiene una **autoridad** original, tanto para el mundo judío<sup>30</sup> como para el mundo helénico. Constatamos así que el **seguimiento** es una nota singular de la predicación de Jesús, que nos permite entrever el modo excepcionalmente atractivo con que el Rabí ejercía y concebía su autoridad. Por esa razón, con excepción de Lucas, todos los Evangelios sitúan la llamada al seguimiento justo al comienzo del ministerio público. En función de ese ministerio, que anunciaba la inminencia del Reino, Jesús llama un grupo íntimo de doce que representan las doce tribus de Israel, es decir el **Israel renovado**.<sup>31</sup>

Consideremos ahora una segunda escena, la predicación del Reino. Después del bautismo y las tentaciones en el desierto, Marcos narra del siguiente modo el inicio de la predicación de Jesús en Galilea: «Se ha cumplido el tiempo, y ha llegado el reino de Dios. Arrepentíos y creed al Evangelio» (Mc 1,15). Jesús propone un Reino que es dado de forma absolutamente gratuita, sin dejar de invitar a la conversión que abre los ojos para esa cercanía del reinado de Dios. Esta gratuidad tiene dos aspectos centrales: 1) en virtud de la autoconciencia de Jesús, este Reino está vinculado a su persona; 2) la venida de ese Reino privilegia a los pobres – *socialmente considerados marginales a la bendición divina porque están al margen del cumplimiento de la Ley*.<sup>32</sup>

En su predicación del Reino se destacan tres actuaciones fundamentales: las curaciones, la predicación por medio de parábolas y las comidas con pecadores. En su obra de **taumaturgo**, hecha *por el dedo de Dios* (cf. Lc 11,20 y Ex 8,15), los milagros son convertidos en signos interpretativos de la autoridad del reinado de Dios (*basileia*).<sup>33</sup> Al enseñar a sus discípulos, por medio de **parábolas**, a reconocer en el funcionamiento de la naturaleza la acción de Dios como Padre bueno y la acción ética que de ahí se deduce, Jesús se presenta como modelo de búsqueda y cumplimiento de la voluntad de Dios. Viviendo su relación con Dios como imitación y amor obediente al Padre, incluso cuando de ahí adviene el dolor (cf. Heb 5,7-8), Jesús justifica sus **comidas con pecadores**, exorcismos e incluso su muerte.<sup>34</sup> Encontramos en estas dos escenas

---

<sup>30</sup> Al contrario de los demás rabinos de su tiempo, Jesús toma la iniciativa para llamar a sus discípulos, no para transmitir una enseñanza sino para una dedicación exclusiva al servicio del Reino. Al contrario de los discípulos de aquel tiempo, los que siguen a Jesús no quieren independizarse para ser ellos mismos maestros. Además, Jesús es original en el hecho de que incorpora mujeres a su grupo.

<sup>31</sup> Cf. J. R. BUSTO, *Cristología para empezar*, 67-68.

<sup>32</sup> Cf. *Ibidem*, 50-53.

<sup>33</sup> Cf. J. GNILKA, *Jesús de Nazaret*, (Herder) Barcelona, 1995, 166.

<sup>34</sup> Cf. S. GUIJARRO, *El comportamiento filial de Jesús*: Selecciones de Teología 41 (2002) 3-20.

determinantes del ministerio de Jesús, relación con Juan Bautista y el anuncio del Reino, seis rasgos fundamentales del ministerio de Jesús.

<b>Relación de Jesús con Juan Bautista</b>	<b>Anuncio del Reino</b>
<i>Autoridad original para llamar discípulos;</i>	<i>Milagros como signos hermenéuticos del Reino;</i>
<i>Predicación vinculada al seguimiento;</i>	<i>Parábolas y Jesús como modelo de búsqueda y cumplimiento de la voluntad de Dios;</i>
<i>Seguimiento y la renovación de Israel.</i>	<i>Comidas con pecadores como gesto de fidelidad e imitación de Dios, el Padre.</i>

En estos dos grupos de tres rasgos ministeriales, Jesús sorprende a sus contemporáneos por seguir una lógica que no es la ordinaria, sino la que recibe de su relación con el Padre. Se trata de una lógica de generosidad que supera la lógica de la equivalencia, que pone en discusión la lógica de lo ordinario, que desorienta para reorientar, que solicita la apertura de la imaginación creyente a descubrir otro estilo de comportamiento delante de Dios y del prójimo.<sup>35</sup> La clave para comprender esta lógica es su oración, desde donde Jesús se recibe como Hijo del Padre y desde la cual se experimenta enviado con autoridad a llamar y renovar a Israel, curando, predicando y reconciliando.

La oración de Jesús es un hecho atestiguado por los Evangelios, que atraviesa los momentos más significativos de su ministerio (cf. Mt 6,9-13; Mc 1,35; 6,41.46; 8,6; 14,36; Lc 5, 16; 6, 12-13; 10,21-22; Jn 11,41-42). Para Ratzinger, la oración de Jesús es la piedra angular de la cristología sin la cual no se podría entrar en la realidad más profunda de la persona de Jesús, en la unidad interna de sus palabras y acciones.<sup>36</sup> Lucas, el evangelista del Cristo orante, nos compone varias escenas en las que encontramos a Jesús en oración al Padre. En el caso concreto de Lc 6,12-ss hay una concatenación de los seis rasgos ministeriales antedichos como procedentes de oración de Jesús. Después de una noche en oración, Jesús llama a sus discípulos (seguimiento) y elige (autoridad) doce (Israel renovado). Con ellos baja para encontrarse con la muchedumbre que venía a oírle (parábolas) y a ser curadas por él (taumaturgo), cuya fuerza curaba los que eran atormentados por espíritus inmundos (reconciliar a los pecadores).

Siguiendo a A. Vanhoye, la oración de Jesús nunca es identificada con el verbo rezar, sino más bien por *dar gracias, bendecir y reconocer*. Ahora, ¿cuál es la diferencia entre las tres expresiones? La expresión *reconocer* puede ser asociada a la *acción de gracias*, ya que se refiere a un verbo hebreo (*hodeti*) que expresa gratitud (cf. Lc 10,21). Ya la diferencia entre *bendecir* y *dar gracias* no es tanto de significado cuanto de origen

<sup>35</sup> Cf. PAUL RICOEUR, *La Logica di Gesù*, (Qiqajon, Comunità di Bose) Magnano 2012, 73-75.

<sup>36</sup> G. URÍBARRI, *La Espiritualidad de Jesucristo: Fundamentación* en J. G. CASTRO, S. MADRIGAL (eds.), *Mil gracias derramando* (Univ. Pontificia de Comillas), Madrid 2011, 495-496.

lingüístico. “Las dos expresiones tratan de expresar una actitud de agradecimiento, de gratitud, pero «benedicir a Dios» proviene del lenguaje semítico, mientras que «dar gracias a Dios» proviene del idioma greco-helenístico.”<sup>37</sup> Por ello, la oración de Jesús es una relación de bendición con el Padre, de la cual proceden los rasgos centrales de su ministerio.

Esta oración de bendición está compuesta por una doble lectura por parte de Jesús: la de leerse como alguien recibido de Otro distinto de sí (*bendición descendente*), la de leerse como alguien hecho para algo más grande que él mismo (*bendición ascendente*). Venido del Padre y dirigido hacia el Padre, Jesús actúa en obediencia (cf. Rom 5,19; Flp 2,8; Heb 5,8-9) y en fidelidad (cf. Jn 4,34).<sup>38</sup> La finalidad de esa actuación – *la consumación de la obra del Padre* – constituye la respuesta gratuita al don primero del Padre. En esta relación gratuita entre don y contra-don consiste la economía perfecta de la bendición, por la cual Jesús es constituido cauce de la bendición descendente y modelo de la bendición ascendente, mediador de la *beraká*.

#### b) Cruz, ¿maldición o bendición?

El entusiasmo por el ministerio del predicador de Galilea pareció chocar de lleno con el fracaso de la cruz. Se trata de un dato histórico indiscutido, como lo corrobora Flavio Josefo en sus *Antigüedades*: “Pilato, a causa de una acusación hecha por los hombres principales entre nosotros, lo condenó a la cruz”.<sup>39</sup> En varios momentos a lo largo de su ministerio Jesús da señas de hacer una lectura particular de su muerte. Destacamos dos de ellos: la parábola de los viñadores homicidas y la cena de despedida con sus amigos. En la parábola de los viñadores homicidas (Mc 12,1-12), Jesús se identifica con el “último enviado” cuyo destino determina la actuación definitiva del dueño de la viña, conectando así la persecución de la que se sabe objeto con el juicio escatológico.<sup>40</sup> En la cena, hay una densidad creciente en sus gestos y palabras que llegan a su culmen en las formulas *uper* y sus equivalentes. En ambos momentos se puede entrever la autoconciencia del peso diaconal y salvífico de su muerte (proexistencia), así como su impronta escatológica con la inauguración de una “nueva alianza”.<sup>41</sup>

La acusación y la condena, que le conducen a la muerte en cruz, parten de dos causas distintas. Primeramente, la causa es teológica. Al expulsar a los mercaderes del templo,

<sup>37</sup> A. VANHOYE, *Jesús modelo de oración*, (Mensajero) Bilbao 2014, 15.

<sup>38</sup> G. URÍBARRI, *La Espiritualidad de Jesucristo: Fundamentación*, 497-498.

<sup>39</sup> J. MEIER, *Un Judío Marginal*, 84.

<sup>40</sup> Cf. W. KASPER, *Jesús*, 197-198.

<sup>41</sup> Cf. G. URÍBARRI, *Cristología*, 292-296; W. KASPER, *Jesús*, 204.

Jesús anunciaba claramente la caducidad del sistema sacrificial judío y la llegada de los tiempos mesiánicos.<sup>42</sup> Esto pone Caifás ante el siguiente dilema: ¿será Jesús el profeta o el impostor que fueron profetizados en Dt 18,18-20? Las autoridades judías deciden condenarle como impostor y, desde su punto de vista, el hecho de que Jesús no bajara de la cruz era la confirmación de que su acusación era acertada: Dios no podía estar con Jesús y después no librarle de la ignominia (cf. Sal 22, 2.9.19).<sup>43</sup> Por otro lado, encontramos la condenación política de Jesús. Esta, instrumentalizada en la reserva del *ius gladius* por el poder romano, procuró anular la pretensión de Jesús en hacerse Rey de los judíos, como nos da cuenta el *titulus crucis*.

El grito en el Gólgota parece desconcertante: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?” (Mt 27,46; Mc 15,34). Maldecido por la Ley, al estar colgado de un madero (cf. Dt 21,23), Jesús parece dar razón a las autoridades judías que, recurriendo al salmo 22, ven en su abandono una confirmación de que Jesús era el impostor de Dt 18,18-20. Sin embargo, es importante constatar que las palabras de Jesús al Padre proceden del mismo salmo, convirtiendo la acusación de los sacerdotes en grito orante al Padre. Con la recitación del salmo con que le acusaban, podemos ver como él utiliza el mismo salmo en un sentido diametralmente opuesto a lo de los sacerdotes. Al transformar su condena en oración, al asumir la maldición de Dios para transformarla en expectación de Dios, ¿no confirmará ésta acción de Jesús de que él es el Profeta anunciado en Dt 18,18-20, aquél que ofrece la verdadera mediación para el perdón de los pecados (cf. Ex 32,31-32)?

En todo caso, en su grito y descenso a los infiernos, Jesús asumió la maldición, el salario del pecado. Y su descenso transforma la maldición en bendición, la muerte y el Sheol, en espacio de su presencia.<sup>44</sup> Así, en la muerte de Jesús, la promesa del advenimiento del reino se cumple, pero bajo las condiciones del mundo presente, que queda radicalmente condenado y entra en proceso de renovación por la inauguración del eón nuevo y definitivo.<sup>45</sup>

### c) *Resurrección y Ascensión*

A continuación, el relato bíblico afirma que el mismo Jesús que había muerto en el Gólgota se apareció vivo a sus discípulos. Esta narración viene respaldada por la

---

<sup>42</sup> Cf. G. URÍBARRI, *Cristología*, 291; W. KASPER, *Jesús*, 198.

<sup>43</sup> Cf. J. R. BUSTO, *Cristología para empezar*, 87-90.

<sup>44</sup> Cf. J. RATZINGER, *Escatología*, (Herder) Barcelona 1980, 95.

<sup>45</sup> Cf. G. URÍBARRI, *Cristología*, 299.

confesión de que Jesús es Señor (*Kyrios*) (cf. Rom 1,4; Filp 2,9). Partiendo de este vínculo trataremos de abordar cuatro puntos: 1) el testimonio neotestamentario; 2) la forma del Resucitado hacerse ver (*ofthè*); 3) la fuerza escatológica que la Resurrección imprime en la impronta misionera de la Iglesia; 4) la consumación escatológica de la resurrección. Desde estos puntos se refutarán cuatro tesis (insuficientes) sobre la resurrección.

En primer lugar, el testimonio bíblico se configura en dos tradiciones, una *confesional*, que podemos encontrar en 1 Cor 15,3-8, otra *narrativa*, que se nos presenta en los cuatro evangelios. Las tradiciones narrativas buscaban ofrecer un relato que diera razón de la tradición confesional a la segunda generación de cristianos. Por esta razón daremos primacía a la tradición confesional. La confesión paulina de 1 Cor 15 consiste en una fórmula recibida, que parte de un hecho – *murió y fue sepultado* – leído a la luz de la glosa: *según las Escrituras*. La muerte y las Escrituras coinciden en referirse a la muerte del Siervo de Dios *por los pecados*, ofreciéndose para llevar las maldiciones del mundo y operar su expiación (Is 53, 7-12).<sup>46</sup> La sepultura nos indica como la muerte de Cristo tuvo un carácter real, cuya fuerza expresiva está en continuidad con el empleo del verbo *egeíro* en forma pasiva, señalando el protagonismo del Padre en levantar al Hijo de la muerte. En virtud de esta fuerza activa del Padre, el Hijo levantado se hace ver a sus discípulos (Lc 24,34 y par).<sup>47</sup>

La tradición narrativa nos da cuenta del relato del sepulcro vacío y de las apariciones. La polémica sobre si el sepulcro estaba realmente vacío o si las apariciones fueron reales o *kerygmáticas*, pone la fe ante la tentación del historicismo o del gnosticismo. Para Pannenberg, la resurrección comporta necesariamente una pretensión de historicidad, es decir una pretensión que resiste a la verificación crítica y es accesible a un buen historiador.<sup>48</sup> En cambio, lo único que la historia puede retener con seguridad remite al sepulcro vacío; signo pero no prueba de la resurrección.<sup>49</sup> En efecto, sólo se puede decir “Jesús es Señor” mediante el Espíritu (1 Cor 12,3). De este modo, si la confesión de la resurrección está vinculada a la proclamación del señorío Jesús, se sigue que la resurrección nunca podría ser un dato inmediatamente accesible a un historiador, como afirmó Pannenberg.

---

<sup>46</sup> Cf. J. RATZINGER, *El Dios de Jesucristo*, 87-90.

<sup>47</sup> Cf. G. URÍBARRI, *Cristología*, 304-305.

<sup>48</sup> Cf. W. PANNENBERG, *Teología sistemática II*, (UPCO) Madrid 1996, 389-92.

<sup>49</sup> Cf. J. BUSTO, *Cristología para empezar*, 103-105.

En segundo lugar, consideraremos la forma del Resucitado hacerse ver (*ofthè*). Para Bultmann, Jesús resucitó dentro de la razón práctica del *kerygma* pero para Pablo esa resurrección es necesariamente corpórea y, por eso, histórica (cf. 1 Cor 15,44). Ahora bien, al hacerse ver (*ofthè*) a la comunidad, ¿es algo que depende exclusivamente de la fe por ellos adquirida, de la razón práctica del *kerygma* apostólico? En el caso de Tomás (cf. Jn 20,24-29) Jesús se hace ver y se expone a ser tocado para que él crea, y así sucede. De esta forma, la resurrección aparece como algo superior y hasta “externo” a la fe de los apóstoles. No se trata de un hecho interpretado dentro de la razón práctica del *kerygma*, sino de un encuentro salvífico que engendra la fe.

Acerca de la dimensión escatológica de la Resurrección, consideraremos primeramente su relación con la misión de la Iglesia naciente y con su consumación escatológica. Después de estas apariciones, Lucas y Marcos narran la Ascensión del Señor (Lc 24,50-53; Mc 16,19-20). Lucas narra la Ascensión ubicándola entre dos bendiciones: una descendiente, del Señor hacia sus discípulos; otra ascendente, de los discípulos hacia Dios. La nota característica con que el libro de los Hechos narra esa bendición ascendente es la alegría (*agalliásei*) de los discípulos (Act 2,46). La alegría que brota de la resurrección de Jesús nos alerta para su imprevisibilidad, sirviendo de empuje misionero, incapaz de ser explicado sin recurrir a una causa externa a los discípulos. Por ello no podemos admitir que la resurrección sea una interpretación distinta del suceso de la tumba vacía o que la fe en la resurrección se limite a una expresión de la validez de la pretensión escatológica de Jesús, como afirma W. Marxen.<sup>50</sup> En cambio, la causa de Jesús parece poner en movimiento a la Iglesia por el impulso de su resurrección.

Para abordar la consumación escatológica de la resurrección, recurriremos a la narración de Marcos. El último versículo de su evangelio afirma que el Señor exaltado colabora con los discípulos, confirmando su Palabra con signos. Se trata de una nueva forma de comunicación entre Jesús y sus discípulos. En definitiva, la Pascua de Cristo abre una nueva comunicación entre el tiempo escatológico y el tiempo histórico. De este modo, el Reino, que no es de este mundo, irrumpe en él por una entrada biforme: 1) acoger la revelación de Dios en Jesús, dejándose configurar con él (*bendición descendente*); 2) entregarle la vida, dejándose salvar por Él (*bendición ascendente*).<sup>51</sup>

---

<sup>50</sup> Cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 164-166.

<sup>51</sup> Cf. G. URÍBARRI, *Habitar en el Tiempo Escatológico* en G. URÍBARRI (ed) *Fundamentos de Teología Sistemática*, (Desclée-U.P. Comillas) Bilbao-Madrid 2003, 273-274.

Este carácter procesual de la consumación escatológica no nos permite aceptar, con Moltmann, que la Pascua sea ya la realización consumada de la justicia de Dios.<sup>52</sup> Más bien, si el tiempo de Adán es el tiempo de la promesa, tiempo configurado por el pecado y era de Israel, la Pascua inaugura un tiempo nuevo. Se trata del tiempo de Cristo, donde la realización escatológica es configurada por el Espíritu, en la era de la Iglesia. Desde esta luz se han de entender los sacramentos y la misma vida cristiana como incorporación progresiva a la Vida, tomando parte en el combate escatológico de Cristo, desde sus armas escatológicas: la pobreza y la humildad.<sup>53</sup>

d) *Lectura Neotestamentaria del Misterio de Cristo*

Si en el apartado anterior buscábamos dar razón de la novedad insospechable de la Resurrección, en el presente empezaremos por justificar cómo, en la comunidad pre pascual, se podían ya encontrar *indicios de convicción* de que los títulos cristológicos post pascuales se aplicaban a Jesús. A continuación nos detendremos en las exaltaciones cúllicas dirigidas a Jesús, como puerta para entender la comprensión primitiva de su identidad mesiánica y filiación divina.

D1) *TÍTULOS CRISTOLÓGICOS*

Los títulos dados a Jesús, en el anuncio pascual, fueron de tal forma subrayados por las comunidades primitivas que se tornaron en sinónimos de su nombre. Pablo denomina a Jesús como Cristo 271 veces en sus siete cartas auténticas, de tal modo que el título fue integrado en su nombre. M. Hengel señala que, en la LXX, el título *Xristós* traducía generalmente el nombre propio de Dios. Por eso, tanto la condena de Jesús como los títulos confesados por las comunidades post pascuales y anteriores a Pablo, resultan incomprensibles si Jesús no hubiese dado a sus discípulos indicios de esa convicción.<sup>54</sup> Tocamos aquí la posibilidad de una fe pre pascual, confirmada por J. Dunn. El teólogo escocés enfoca el seguimiento de Jesús como una respuesta en continuidad con la tradición post pascual y, por lo tanto, discernida ya en el terreno de la fe (*faith commitment*).<sup>55</sup> Desde la perspectiva post pascual, J. Weiss señala que la predicación *Él*

---

<sup>52</sup> Cf. W. KASPER, *Jesús*, 168-169.

<sup>53</sup> Cf. G. URÍBARRI, *Habitar en el Tiempo Escatológico*, 276-279.

<sup>54</sup> Cf. M. HENGEL, *Studies in Early Christology*, (T & T Clark) Edimburgh 1995, 1-2 y 11-13.

<sup>55</sup> There is in fact *no* gap to be bridged between a Jesus historically conceived and the subsequent tradition which has effected consciousness; all we have is disciples effected by Jesus and the disciples thus 'effected' expressing their 'effectation' by formulating the tradition which effects. (J. DUNN, *Jesus Remembered*, (Wm. B. Eerdmans Publishing Co.) Michigan-Cambridge 2003, 128-130)



vive y por eso es el Mesías, comporta un exceso tal que sólo puede ser explicado si la cuestión de la mesianidad de Jesús fuera un hecho posible antes de su muerte<sup>56</sup>.

#### D2) EXALTACIÓN CULTICA DE JESÚS

Esta fe pre-pascual en Jesús fue de tal manera confirmada y engrandecida por la Resurrección, que pronto se plasmó en himnos de alabanza de la primera comunidad. A título de sumario nos referimos a ciertos himnos cristológicos contenidos en el NT: a) *Maranathá*: la oración más antigua dirigida a Jesús que, escrita a cristianos de habla griega (1Cor 12,3; 16,22), nos da cuenta del origen arameo y de la antigüedad del reconocimiento de Jesús como *Kyrios*; b) Rom 1,3-4: ve en Jesús al mesías davídico, constituido como Hijo de Dios en poder en la Resurrección; c) el recurso al Salmo 110 (109), sobre todo cuando empleado por Pablo en Rm 8,31, indica la familiaridad con el empleo cristiano de dicho salmo para referirse al Resucitado que, a la diestra del Padre, intercediendo por los suyos; d) Filp 2,6-11: el himno se centra en una teología del Nombre de Cristo Jesús, híper-exaltado tras la muerte obediente a la dignidad del Nombre de YHWH, y por eso digno de alabanza cósmica. Estas exaltaciones cúlticas nos permiten encontrar rasgos centrales de la imagen que las primeras comunidades tenían de Jesús. Por un lado, dan testimonio de su divinidad; por otro, sabiendo que los cristianos todavía viven en este mundo, cuidando de incorporarse a Cristo por los sacramentos y por la conducta moral, dan testimonio de que la consumación de la obra redentora de Cristo está en proceso de consumación.<sup>57</sup>

Ahora bien, la híper-exaltación de Jesús conlleva una gran tensión para el razonamiento de la fe: ¿cómo se nos revela en Cristo el Misterio de Dios? ¿Cómo sale esclarecido el Misterio humano revelado en Cristo? ¿Cómo se podrán articular ambos en la existencia y voluntad históricas de Jesús de Nazaret? ¿Cómo puede la estructura antropológica del ser humano acoger en si la plenitud del Espíritu de Dios? Estas y otras preguntas han atravesado la historia de la reflexión cristiana, en la búsqueda de una lectura capaz de Dios y del Hombre en Jesucristo. Para atravesar estas cuestiones entraremos, a continuación, en los tratados de Misterio de Dios y de Teología Fundamental, a fin de dar razón del *contenido trinitario* de la revelación de Jesús y de las condiciones de credibilidad de esa revelación.

---

<sup>56</sup> Cf. M. HENGEL, *Studies in Early Christology*, 13.

<sup>57</sup> Cf. G. URÍBARRI, *Cristología*, 330.335-339.

## II MISTERIO DE BENDICIÓN

"Bendito el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que en los cielos nos bendijo en Cristo con toda clase de bendiciones espirituales" (Ef 1,3). El misterio de la bendición encuentra sus raíces en una operación trinitaria: el Padre nos bendice, en el Hijo se da la bendición (en Cristo), y el Espíritu es el contenido de esa bendición (bendiciones espirituales). En este sentido, la bendición cristiana encuentra en el misterio trinitario su fundamento y razón de ser.

A continuación, justificaremos el lugar que aquí damos al tratado y el lenguaje adecuado para referirnos al Misterio de Dios. Seguidamente, esta exposición se dividirá en dos partes: la una se refiere al Misterio Pascual como Misterio trinitario de Bendición; la otra en el modo en el que la Escritura, al revelar ese Misterio intratrinitario, es fundamento fidedigno de la determinación dogmática de dicho Misterio a lo largo de la historia de la Iglesia, por medio de sus concilios dogmáticos.

### 1. LENGUAJE DE BENDICIÓN

#### a) *El lugar del tratado de Misterio de Dios*

A la hora de decidir un lugar para el presente tratado en la teología dogmática, nos encontramos con tres posibilidades: 1) al comienzo de la dogmática, a fin de expresar cómo es en el Misterio Trinitario donde encontramos el principio y fundamento de la *oikonomía* (K. Barth, K. Rahner, Greshake, W. Kasper); 2) en el centro de la dogmática, poniendo de relieve que la revelación del Misterio de Dios no tiene por base una especulación sino una autorrevelación histórico-salvífica (G. Muller); 3) al final de la dogmática, puesto que el conocimiento de la Trinidad no puede ser dado como un supuesto, sino como el corolario de la *historia salutis* (Schleiermacher). Si la primera se basa en la razón esencial de "expresar claramente el fundamento óntico de la acción de Dios en la historia"; la segunda "quiere evitar que la doctrina de la Trinidad se quede en una pura doctrina filosófica o teológica sin relación real con la historia de la salvación"; y la tercera encuentra su motivo en una razón gnoseológica.<sup>58</sup>

La clave para esta problemática no está en el lugar en el que se quiere poner el Tratado, sino en la finalidad por la que se pone el Tratado en determinado lugar. Opto por poner el Tratado después del Misterio de Cristo por una motivación de cariz pastoral, que se

---

<sup>58</sup> Cf. A. CORDOVILLA, *El Misterio de Dios trinitario*, (BAC) Madrid 2012, 24-27.

puede desglosar en tres razones fundamentales: 1) razón teológica: el conocimiento interno de Cristo es la puerta para la aceptación de la revelación del Dios trinitario y para la participación en su Misterio;<sup>59</sup> 2) razón metodológica: del mismo modo que la revelación del Misterio Trinitario nos viene relevado en los gestos y palabras históricos de Jesús, también desde el punto de vista psicológico la significación de la realidad parte de lo histórico y empírico<sup>60</sup>; 3) razón gnoseológica: la *ilegibilidad* de la realidad, a la que nos referimos en el “Preludio” de esta memoria, nos impele a una presentación de la fe que parta del fenómeno de Cristo y no de las condiciones de posibilidad de transcendencia de su Revelación.

b) *¿Cómo llegar a “bien-decir” Dios?*

Para decir algo sobre Dios es necesario preguntarse: ¿de dónde parten tales afirmaciones? ¿De la razón o de la revelación? ¿De Atenas o de Jerusalén? La teología cristiana se preocupó siempre en afirmar que el Dios revelado no es distinto del Dios que los filósofos, por medio de su razón natural, pudieron entrever en la naturaleza. De eso nos da cuenta el apóstol Pablo cuando dice a los Romanos:

Pues lo invisible de Dios (su eterno poder y su divinidad), desde la creación del mundo se puede ver, captado por la inteligencia gracias a las criaturas; hasta el punto de no tener excusa (1,20)

Si “lo invisible de Dios” es reconocido por medio de la creación, entonces el Dios que opera *pro nobis*, revelándose a Israel, es el Dios que es *in se*, reconocido por sus obras. De este modo, “el misterio del Dios trinitario es el Dios de la fe y el Dios de la razón. No puede haber una total distinción entre ambos ámbitos. Cada uno de ellos tiene su legitimidad y su autonomía” sin con ello ocultar su interdependencia.<sup>61</sup> La Escritura no nos ofrece informaciones sobre la vida interna de Dios; lo que lleguemos a conocer será siempre lo recibido por medio del Hijo (Jn 1,18). Jesús es el intérprete y revelador del Padre, el Padre es quien nos da el Hijo y, en él, su Espíritu. En este sentido, la revelación bíblica es el único camino de conocimiento de la Vida Divina, en la cual se

---

<sup>59</sup> “[Por] el conocimiento de Cristo tenemos acceso al Padre. La amistad de Jesús es la puerta para conocer al Dios Invisible a través de la humanidad visible de Jesús, al Padre de nuestro Señor Jesucristo. (...) En él aprendemos la *vida filial*, por la contemplación de su misterio (la vida histórica de Jesús) y en la experiencia inmediata de Jesús. Porque Dios Padre nos hace partícipes del amor que siente por Jesús.” (S. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales de San Ignacio*, (Mensajero-Sal Terrae) Madrid 2009, 353-354)

<sup>60</sup> “Se da en primer lugar el nivel *empírico*, en el cual tenemos sensaciones, percibimos, imaginamos, sentimos, hablamos, nos movemos. Se da el nivel *intelectual*, en el cual inquirimos, llegamos a entender, expresamos lo que hemos entendido, (...). Se da el nivel *racional*, en el cual reflexionamos, ordenamos nuestras evidencias (...) Se da el nivel *responsable*, en el cual nos interesamos por nosotros mismos, por nuestras operaciones, nuestras metas, etc.” (B. LONERGAN, *Método en teología*, 16-17)

<sup>61</sup> Cf. A. CORDOVILLA, *El Misterio de Dios* en A. CORDOVILLA (ed), *La Lógica de la Fe*, 93.

funda a la vez dicha revelación.<sup>62</sup> Lo mismo afirma el axioma de Rahner, a saber: que «la Trinidad económica es la Trinidad inmanente, y a la inversa».

Ahora bien, si no queremos caer en el apofatismo radical o en un agnosticismo intraspasable, posibilidades que resultan de la separación entre la Trinidad económica e inmanente, debemos afirmar el vínculo entre ambas. Desde el punto de vista del ser humano, llamado a contemplar la creación con inteligencia, es la operación divina en Cristo la que vincula Trinidad económica e inmanente. Por eso dice Pablo que es por las cosas creadas-operadas que llegamos a ver con claridad lo que era invisible en Él (Rm 1,20). Por sus operaciones, el misterio de Dios abre su puerta y, desde dentro del Misterio, se nos da a conocer.<sup>63</sup>

En este itinerario de conocimiento, nuestro lenguaje sobre Dios se ha de dar siempre de forma analógica<sup>64</sup>, pues el ser de Dios excede los límites del lenguaje que disponemos. Etimológicamente, analogía significa *palabra que asciende*; esta puede ser entendida en un sentido fuerte (analogía intrínseca o de atribución) o débil (analogía extrínseca o de proporcionalidad). La primera establece la relación entre dos cosas por medio de una tercera que ambas comparten, la segunda afirma la cercanía proporcional entre los sujetos de dos relaciones distintas. Al fondo de este género lingüístico hay un fundamento teológico: que el ser humano, creado a imagen de Dios, está capacitado de forma innata para decir bien a su Creador.<sup>65</sup>

Esta confianza en el lenguaje analógico tiene por base el testimonio de la Escritura, que afirma cómo el amor y la bondad de Dios impregnan todas sus criaturas (Sab 8,8-12-36; Job 28; Sir 24,1-6). En el mismo sentido, los concilios Vaticano I y II, basados en el testimonio de Rom 1,20, atestiguan que el ser humano puede reconocer en la creación el testimonio perenne que Dios da de sí mismo (DH 3004 y DV 3).<sup>66</sup>

Sin embargo, la experiencia de Dios es una experiencia paradójica, porque Dios no es algo que, junto con otras cosas, pueda ser insertado en un sistema homogéneo y conjunto. En este sentido, define el concilio Lateranense IV que “no puede afirmarse tanta semejanza entre el Creador y la criatura, sin que haya de afirmarse mayor desemejanza” (DH 806). Se sigue que tanto el fideísmo como el ateísmo son

---

<sup>62</sup> Cf. *Ibidem*, 93-94.

<sup>63</sup> En suma, desde el punto de vista ontológico es siempre el misterio que preside a la operación; desde el punto de vista gnoseológico es la operación que conduce a lo ontológico. Porque, “Dios no es conocido por su naturaleza, sino que lo intuimos por sus operaciones o efectos (...). De ahí que el nombre *Dios*, en cuanto a su origen, indica operación” (T. AQUINO, *Summa Theologiae I*, Q 13, 8)

<sup>64</sup> Cf. A. CORDOVILLA, *El Misterio de Dios*, 91.

<sup>65</sup> Cf. A. CORDOVILLA, *El Misterio de Dios trinitario*, 77-78.83.

<sup>66</sup> Cf. A. CORDOVILLA, *El Misterio de Dios*, 101-102.

afirmaciones incompletas y distorsionadas del Misterio de Dios. Sí el fideísmo absolutiza la semejanza y el ateísmo la desemejanza, "la analogía trata de coordinar la semejanza y la de desemejanza de dos realidades, una inmanente al mundo y otra trascendente a él."<sup>67</sup>

Esto nos conduce a una triple comprensión de la analogía: 1) expresión del optimismo radical delante de la creación (*analogia entis*); 2) forma de asumir el aspecto negativo de la vida humana, como límite inevitable que fundamentalmente no puede lesionar la bondad y el amor de Dios (*analogía crucis*); 3) representación de una pulsión humana hacia el «magis», la plenitud del amor salvífico de Dios (*analogía caritatis*).<sup>68</sup>

## **2. MISTERIO TRINITARIO COMO BENDICIÓN REVELADA**

La Escritura representa el testimonio de la revelación, con la cual la Iglesia guarda el recuerdo de su propia experiencia de salvación.<sup>69</sup> Este recuerdo es fundamentalmente un don, y sólo puede mantener su carácter de don si se mantiene en una cadena de transmisión en aras de la comunión (1Jn 1,3). Por ello, la Sagrada Escritura, en cuanto don recibido y a comunicar, debe ser el punto de partida y el centro de toda reflexión sobre el Misterio Trinitario revelado en Cristo.

No obstante, la palabra *Trinidad* no puede ser encontrada en las Escrituras. El término se forjó en los primeros siglos del cristianismo, empezando por Hipólito, que empleó por primera vez el término *Trias* para referirse a Dios, y continuando con Tertuliano, que acuñó la expresión *Trinidad* marcando así la futura teología trinitaria de Occidente.<sup>70</sup> Con todo, ¿el hecho de que no encontremos en la Escritura el término Trinidad es una señal de que su doctrina es independiente de la revelación? La teología católica, al contemplar la relación entre Jesús y el Padre, osa afirmar que la doctrina de la Trinidad no es ajena a la Sagrada Escritura. Para dar razón de esta afirmación teológica consideraremos las relaciones intratrinitarias, desde el acontecimiento pascual.

### *a) Misterio Pascual como Misterio de Bendición*

En el misterio pascual de Jesús se concentra de manera definitiva todo lo que el Cristianismo tiene de más central. En la Pascua se compaginan omnipotencia y flaqueza de Dios, su gloria y su sufrimiento, su pasibilidad y su acción definitiva. Estas paradojas

---

<sup>67</sup> A. CORDOVILLA, *El Misterio de Dios trinitario*, 78.

<sup>68</sup> Cf. *Ibidem*, 80-83.

<sup>69</sup> Cf. K. RAHNER, *Credo Ecclesiam* en AAVV, *Hacia una teología de la fe*, (Sal Terrae) Santander 1970, 155.

<sup>70</sup> Cf. A. CORDOVILLA, *El Misterio de Dios trinitario*, 11.

sólo son sostenibles dentro de la acción trinitaria, de su misterio de bendición. De ello daremos cuenta a continuación en tres apartados: en el primero hablaremos de la muerte de Jesucristo como revelación del misterio de Dios; en el segundo expondremos la relación entre la cruz y la Trinidad, en lo que se refiere a la impasibilidad y al sufrimiento de Dios; en el tercero concluiremos con el misterio de la resurrección y el envío del Espíritu Santo.

#### *A1) MUERTE DE JESÚS*

Para tratar de la muerte de Jesucristo deberemos considerar dos aspectos: el hecho histórico y la teología que de este procede. En cuanto al hecho histórico, la condenación de Jesús se puede entender desde una doble lectura: 1) religiosa: Jesús sufre la muerte del blasfemo (Dt 21,21-23; Gal 3,13), condenado bajo el título de falso profeta (Dt 18,18-20), crucificado fuera de Jerusalén, es decir, fuera del ámbito de la Alianza (Mt 27,32; Heb 13,12); 2) política: al ser crucificado, Jesús recibe la muerte de un esclavo que manifiesta, en la teología de los sinópticos, el sacrificio de su voluntad (Mc 14,35) y abandono en la muerte (Mc 15,34; Sal 22,2).<sup>71</sup>

Entre estas dos condenas objetivas se puede leer una capa más profunda, que atraviesa, como un hilo de oro, toda la escena de la pasión. Nos referimos al vocablo *paradídomai* (entrega) que, en la escena narrada, está aplicado a tres sujetos distintos: 1) los seres humanos que entregan Jesús a la muerte (Mt 27,26); 2) Cristo que se entrega a sí mismo (Jn 10,17-18); 3) el Padre que entrega a su Hijo para revelar su amor (Rom 8,32). Este cruce de tres libertades nos introduce en el trasfondo teológico del hecho histórico.<sup>72</sup>

La libertad de los hombres se expresa en la preferencia de Barrabás sobre Jesús (Mt 27,26). La libertad de Jesús se inserta en su relación de amor con el Padre, en comunión con el cual Jesús puede afirmar su poder para dar la vida voluntariamente y recobrarla de nuevo (Jn 10,17-18). La libertad del Padre se manifiesta en entregar a su Hijo por nosotros como garantía de que todos los dones espirituales nos están ofrecidos en Cristo (Rom 8,32). Este cruce de tres libertades, ha hecho que la teología contemporánea pusiera en la Cruz el centro de la teología trinitaria.

#### *A2) CRUZ Y TRINIDAD*

La gran dificultad en articular de forma razonada la relación entre la cruz y la Trinidad tiene que ver con la exigente articulación del testimonio bíblico, que nos habla de un

---

<sup>71</sup> Cf. A. CORDOVILLA, *El Misterio de Dios*, 116-117.

<sup>72</sup> Cf. *Ibidem*, 117-118.

Dios sufriente y, con la reflexión filosófica, que nos habla de un Dios necesariamente impassible o inalterable. La teología moderna enfocó la impassibilidad del Padre como una forma de dar razón de la gratuidad y trascendencia de Dios ante la entrega de su Hijo; por otro lado, la teología actual, acentúa la dimensión compasiva de Dios en asumir el sufrimiento humano. Estas dos posiciones nos dan cuenta de la polaridad teológica que está en juego: ¿cómo afirmar la gratuidad y trascendencia de Dios sin hacerle indiferente al sufrimiento? ¿cómo afirmar la solidaridad sin perder su gratuidad y trascendencia?<sup>73</sup>

Podemos dividir el testimonio bíblico en tres puntos: 1) en el AT y NT, Dios es solidario con el sufrimiento de los hombres, hasta el punto de asumir el destino humano en la entrega de Jesús a su Padre (Fil 2,6-11); 2) la entrega de Jesús por parte del Padre (Rom 8,32) no se trata de un castigo, porque el Padre sufre en y con el Hijo, hecho hombre por el Espíritu; 3) el Padre permanece en una distancia aparente a fin de mantener la integridad de la Trinidad (reserva teológica). Del primer punto podemos concluir que el testimonio bíblico se asienta en la revelación de un Dios que opera en constante solidaridad con el sufrimiento humano. En el segundo se habla del rostro compasivo de Dios, que sufre directamente en Jesucristo e indirectamente en el resto de la Trinidad, dándonos a conocer que, además del sufrimiento generado por el pecado, hay un sufrimiento causado por la solidaridad con el amado; siendo este último el motivo por lo que Dios asume, directa e indirectamente, el sufrimiento causado por el pecado. En el último punto, el concepto de reserva teológica, nos ayuda a compaginar la pasión del Hijo con la impassibilidad del Padre, como diferentes modos de participación trinitaria en el sufrimiento humano.<sup>74</sup>

Desde el punto de vista filosófico, la impassibilidad divina se formula en términos de no sujeción a las leyes necesarias de la realidad creada. Sin embargo, al hacerse sujeto de la realidad creada, la Segunda Persona de la Trinidad padece directa e históricamente (DS 401). Ya el sufrimiento del Padre no es directo ni histórico, sin con ello dejar de padecer en y con el Hijo. El Espíritu sufre en la creación, gimiendo por la Parusía (Rom 8,11). No podemos con ello retirar completamente el sufrimiento del Hijo del ámbito de la

---

<sup>73</sup> Para contestar a estas preguntas debemos empezar por hacer una distinción entre la integridad ontológica de Dios y su operación en la historia. A la integridad ontológica corresponde su impassibilidad, y a su operación histórica, siempre según su Ser, corresponde su compasión. Siguiendo la intuición con la que justificamos el lugar dado al Tratado del Misterio de Dios – *de que deberíamos partir de las operaciones a la identidad o integridad ontológica de Dios* – buscaremos entender la inmutabilidad de Dios desde la revelación concreta que testimonian las Escrituras.

<sup>74</sup> Cf. A. CORDOVILLA, *El Misterio de Dios*, 118-119.

necesidad que atañe a la condición humana que él asumió por amor. Con todo, el amor por el cual Cristo asumió la condición humana ubica la libertad con que él se entregó (Jn 10,17-18) y la libertad con que el Padre le entregó (Rom 8,32), no bajo las leyes de la necesidad, sino en razón del amor divino (Jn 15,9; 3,16).<sup>75</sup>

### A3) RESURRECCIÓN Y ENVÍO DEL ESPÍRITU

Hay todavía una última dimensión de la Cruz que hace falta resaltar. La himnología cristiana la ha subrayado con las siguientes palabras: *Ubi Caritas et Amor, Deus ibi est*. La Cruz no puede reducirse a un icono del seguimiento y fuente de la teología. Ella es también señal de la victoria e inicio de la Transfiguración del mundo.<sup>76</sup> El término *figura*, además de su sentido plástico, se refiere a una realidad que representa a otra que está ausente; de la misma forma que llamamos “figura de Estado” a una persona elegida para representar un colectivo en determinado cargo público. En sentido analógico, el amor intratrinitario hace que la Cruz deje de ser figura de injusticia y maldición para pasar a ser figura de justificación y bendición. Ese cambio de *figura* de la cruz, tiene al Espíritu por agente activo. En virtud de su acción, se realiza en Jesús una bendición ascendente de entrega al Padre (Heb 9,14) y una descendente que genera la Iglesia (Jn 19,30).

La bendición ascendente de Jesús al Padre, por el Espíritu, recibe su confirmación con la bendición descendente por la cual el Padre levanta a su Hijo, en la resurrección. Esta acción radicalmente innovadora de Dios, levantando a su Hijo de los muertos, consiste en una operación trinitaria. Si profundizamos en las confesiones y narraciones de la resurrección, podemos encontrar tres ejes para comprender su verdad y alcance: 1) orientación teocéntrica, fundando la operación en la figura del Padre; 2) concentración cristológica, subrayando la filiación de Jesús; 3) universalidad pneumatológica, vinculando la Pascua a la fuerza del Espíritu.

Orientación Teocéntrica: El Padre es presentado como autor y agente principal de la Resurrección (Gal 1,1; Rom 1,4; 6,4; 8,11; Ef 1,19s), que, haciendo de Él Mesías y Señor (Act 2,32; 3,15.26; 13,33-34), bendice a Su Hijo con la plenitud del don del Espíritu, como respuesta paterna a la bendición ascendente de Jesús. Concentración Cristológica: la Resurrección tiene un doble carácter en el ámbito de la Cristología. Representa, por un lado, la acreditación de la mesianidad de Jesús, y, por otro, la

---

<sup>75</sup> Cf. A. CORDOVILLA, *El Misterio de Dios*, 120.

<sup>76</sup> Cf. *Ibidem*, 121.



constitución de su identidad como Hijo de Dios en poder. A lo largo de toda la vida pública de Jesús, lo que está en juego es la acreditación de su mesianidad por parte de Dios. Delante de la resurrección, lo que fue anunciado en el Bautismo y manifiesto en la vida pública, queda acreditado por Dios (Act 13,33). Universalidad pneumatológica: en el Antiguo Testamento, el Espíritu es fuerza creadora (Gen 1,2) que devuelve el ser humano a la vida (Ez 37,5); por el Espíritu, el Padre resucita a su Hijo Jesús (Gal 4,6) y el Resucitado vive en sus fieles (Rom 8,11). De este modo, el Espíritu no es sólo del Padre, sino que también es aliento del Resucitado (Jn 20,19-21), que actualiza en la Iglesia la acción salvífica de Cristo (Rom 8,1-30) y la envía a predicar (Act 2).<sup>77</sup>

En estos tres ejes de comprensión del misterio de la resurrección, podemos ver en el movimiento catabático de Jesús la obediencia filial a la voluntad del Padre. Por ello, el Padre resucita a su Hijo con la fuerza del Espíritu – movimiento anabático. En términos de bendición, el movimiento catabático de la obediencia de Jesús corresponde a su bendición ascendente y el movimiento anabático de su resurrección corresponde a la bendición descendente del Padre.

El tema del *movimiento* nos remite al prelude de esta memoria, donde definimos la bendición como *Palabra en movimiento creativo*. Jesús es esa *Palabra* que, por su *movimiento* catabático de obediencia al Padre, fue por él exaltado hasta su derecha. Y esa vida nueva por la cual el Señor es Pneuma (2Cor 3,17) corresponde a la dimensión (re)creadora de este misterio de bendición; ésta Vida no se restringe al Resucitado, sino que también está actuando *in fieri* en todos los que toman parte en él, por la fe. Por ello puede proclamar la comunidad de Éfeso: "Bendito el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que en los cielos nos bendijo en Cristo con toda clase de bendiciones espirituales." (Ef 1,3)

### **3. BENDICIÓN PASCUAL COMO APERTURA HACIA EL MISTERIO TRINITARIO**

En el apartado anterior hemos buscado reconocer, en el Misterio Pascual, cómo las operaciones de la Trinidad se dan en términos de una gran bendición. En este tercer apartado haremos el camino inverso. Partiendo de la definición de bendición que hemos venido utilizando (*palabra en movimiento creativo*), la usaremos como marco de comprensión del misterio trinitario. Este marco nos ayudará a dar cuenta de las relaciones intratrinitarias tal y como son expresadas en el Credo niceno-

---

<sup>77</sup> Cf. A. CORDOVILLA, *El Misterio de Dios*, 122-123.

constantinopolitano. Partiremos de la revelación hacia el desarrollo y formalización conceptual de la Tradición, bajo los siguientes epígrafes: a) *Jesucristo, Palabra engendrada no criada*; b) *Hijo de Dios en movimiento de perfeccionamiento*; c) *Señor, guiado por el Espíritu y dador de Espíritu*.

a) *Jesucristo, Palabra engendrada no criada*

El concepto de Logos, vinculado por Filón de Alejandría a la tradición sapiencial judía (Prov 8,22.30) y concentrado por la tradición apostólica en la revelación del amor del Padre en Jesús (Jn 1,1.14.18; Rom 8,29; 1Cor 1,24), es el término que maneja la Tradición cristiana para referirse al Hijo de Dios encarnado, por quien todo fue hecho (Jn 1,3). Este concepto guarda una profunda vinculación con la bendición de Dios. Si en la Escritura la bendición ascendente procede siempre de una bendición descendente, entonces las bendiciones ascendentes de Ef 1,3 y 1Pe 1,3 responden a la bendición descendente que es Cristo (Ef 1,3). Él es el buen Logos, la *eulogía* de Dios que, bendiciéndonos con su Espíritu, nos da a conocer el amor del Padre.

A1) *JESÚS, EXÉGETA DEL PADRE*

En este sentido, el NT da testimonio de Jesús como exégeta del Padre. Esta relación se puede traducir en términos de apertura hacia un *Otro* de quién Jesús se recibe y a quién se entrega (el Padre por el Espíritu) y hacia un *otro* al cual se deja enviar (sus hermanos por el Reino). Estas aperturas, la primera, vertical y la segunda, horizontal, recopilan lo esencial de la proexistencia de Jesús y determinan la gramática de una vida determinada por el Reino: actualizar, bajo la guía del Espíritu, el movimiento de atracción de Jesús hacia el Padre.

Ahora bien, Jesús de Nazaret era un judío, algo que determina una condición particular de su ser y consecuentemente de su lenguaje, piedad, comprensión de Dios y de la religión. Sin embargo, no podemos identificar sin más la teología judía con la teología de Jesús, dado que la relación singular y privilegiada de Jesús con el Padre siempre se tradujo en un lenguaje de predicación lleno de autoridad como sus contemporáneos no habían oído jamás (Mt 7,29). Esa autoridad sobre sus contemporáneos, expresión de su cercanía a una fuente por ellos desconocida, nos da cuenta de que la predicación de Jesús buscaba reconfigurar la teología de su época en orden a centralizarla en la venida

inminente del Reino.<sup>78</sup> Se trata de expresar un equilibrio entre continuidad y discontinuidad en relación a la teología judía, que no pretende presentar una nueva teoría sobre el Dios de Israel, sino ofrecer, en el Reino, un nuevo cauce de alabanza y conocimiento de Dios (Mt 6,10 y par).<sup>79</sup>

*Abba* era la palabra con la que Jesús se refería a Dios y su uso resulta una auténtica novedad para la tradición religiosa judía. La costumbre de llamar a Dios “padre” puede ser remontada a la historia de las religiones; sin embargo, Israel se destaca por no vincular este título a una paternidad de tipo creacional. Para la fe judía, la paternidad de Dios se entiende en el marco salvífico de la elección de Israel como su pueblo, elección que se traduce en un cuidado providente y paternal (Cf. Ex 20,2-3; Dt 4,7-8; 5,6-7). Entre la autoridad y la bondad, la teología del Antiguo Testamento subraya la proactividad paternal de Dios en relación a su pueblo (cf. Is 1,2-3; 63,7-64,11; Os 11,1-4). La novedad de Jesús consiste en poner esta relación paternal en el centro del mensaje del Reino, en el cual se entrará por medio de su relación ejemplar con el Padre.<sup>80</sup>

#### A2) LOGOS Y LOS PADRES APOLOGISTAS

La conceptualización de esta relación encuentra sus raíces terminológicas en la teología del Logos, que inaugura el evangelio de Juan. El prólogo del cuarto evangelio, a pesar de su brevedad, es denso en su posibilidad poética y encierra una concentración cristológica única. Presenta de forma poética los orígenes de Jesús, proporcionando al lector la información fundamental para comprender los signos de Jesús y su pasión. Este himno cumple una función análoga a la de los relatos de la infancia en Mateo y Lucas. Su originalidad, con relación a estos relatos, está en poner el origen de Jesús no en David y Abrahán (Mateo) ni en Adán (Lucas) sino en Dios. Ya no es necesario afirmar la línea común entre Jesús y Adán para asegurar su máxima universalidad, cuando su origen es anterior a la creación.<sup>81</sup>

En la teología de los padres apologistas, el Logos se torna la categoría central para pensar la vida interna de Dios, la creación y a Cristo, tanto en su vida preexistente como en su manifestación en la economía. Tomado como una racionalidad implícita, el Logos

---

<sup>78</sup> “La doctrina trinitaria no es una complicación racionalista y especular del contenido del mensaje de Jesús centrada en el Reino de Dios, sino que, como dice Walter Kasper, ella « es en su sentido más profundo la especificación decisiva del mensaje de Jesús sobre el Reino. Ella sintetiza el núcleo central del mensaje de Jesús y es el sumario de la fe cristiana».» (en Cf. A. CORDOVILLA, *El Misterio de Dios trinitario*, 123)

<sup>79</sup> Cf. A. CORDOVILLA, *El Misterio de Dios*, 109.

<sup>80</sup> Cf. *Ibidem*, 109-111.

<sup>81</sup> Cf. S. GUIJARRO, *Los Cuatro Evangelios*, (Sígueme) Salamanca 2010, 470.

es utilizado por los Padres como un medio de establecer un diálogo con la filosofía de la época. Para ello, manejan la distinción de la filosofía estoica entre el Logos *endiathétos* (en la mente de Dios) y el Logos *prophorikós* (proferido por Dios). Por un lado, el Logos es presentado como la manifestación del Padre y la revelación que lo interpreta (Teófilo de Antioquía, Ignacio de Antioquia, Ireneo y Orígenes); por otro, como chispa divina presente en la razón y en la conciencia de todo el ser humano a causa de la creación en el Logos de Dios (Justino y Clemente de Alejandría).<sup>82</sup>

En este contexto, Justino elaboró las primeras reflexiones sobre la generación de Logos. Este apasionado buscador de la verdad, delante del mundo pagano y judío, intentaba compaginar unicidad y pluralidad en Dios. Para tal fin se basaba en una exégesis de la palabra "hagamos" de Gen 1,26-28, para mostrar que Dios era "numéricamente distinto y juntamente racional".<sup>83</sup> Para Justino, la generación del Logos consiste en una emisión desde la esencia de Dios, no desde la nada. Esto lo distingue de todo lo creado. Para clarificar esta afirmación, Justino se sirvió de dos analogías: 1) que la palabra emitida no disminuye la razón de quién la emite; 2) cuando un fuego se enciende de otro, no se disminuye la llama del fuego original.<sup>84</sup> La primera aclaración está más en función del Padre, que del Logos. El Padre no pierde divinidad o unidad en engendrar otro, numéricamente distinto. La segunda aclaración complementa la primera, que podría ser interpretada en clave modalista, subrayando que el Logos es *Otro*, distinto del Padre.

### A3) GENERACIÓN DEL LOGOS Y CONTROVERSIA ARRIANA

Justino se refiere a la generación espiritual del Logos como ocurrida antes de la creación, con lo cual todavía no afirma una generación eterna del Logos. Que el Logos haya sido creado antes y en orden a la creación nos lleva necesariamente a un cierto subordinacionismo, esto es, a considerar el Logos como un dios de segundo rango con relación al Padre.<sup>85</sup> Este esquema jerárquico y subordinacionista salió reforzado por la teología trinitaria de Orígenes, cuya herencia, junto con el método exegético de la teología antioquena y con la doctrina del platonismo medio, bien difundida en la cuenca del Mediterráneo, formaron el caldo cultural en el cual despertó la controversia arriana. Arrio, presbítero y sacerdote en Alejandría, asumió el *kerigma* eclesial con base en Mt 28,19 (Id, haced discípulos a todas las naciones, bautizándolos en el nombre del Padre y

---

<sup>82</sup> Cf. A. CORDOVILLA, *El Misterio de Dios trinitario*, 278-279.

<sup>83</sup> JUSTINO, *Diálogo* 62,3.

<sup>84</sup> Cf. *Ibidem* 61, 2.

<sup>85</sup> Cf. A. CORDOVILLA, *El Misterio de Dios trinitario*, 284.

del Hijo y del Espíritu Santo), pero interpretándolo a la luz de Prov 8,22 –en cuyo texto griego la Sabiduría (vinculada al Logos) era presentada como criatura de Dios. Esta lectura desembocaba en una comprensión subordinacionista y monarquianista de la doctrina trinitaria. Al afirmar que Dios no siempre fue Padre y que el Hijo es una criatura especial de Dios, Arrio afirma que el Hijo no puede revelar totalmente al Padre, no puede ser su exégeta. Este monoteísmo estricto y racional, al rechazar la generación intradivina, rebaja a la esfera creatural la bendición espiritual ocurrida en Cristo.<sup>86</sup>

Ante la controversia arriana, el emperador Constantino convocó, en el año 325, el Concilio de Nicea. Este concilio ecuménico formuló un dogma para la recta interpretación de la Escritura, conocido como el símbolo Niceno. La estructura del símbolo es trinitaria, y no confiesa a Dios uno y luego trinitario, como si el Padre fuera el sustrato esencial de la divinidad. Confiesa, más bien, a un Dios Padre, un solo Señor Jesucristo y al santo Espíritu. De esta forma el Concilio negaba la tesis de Arrio, al afirmar que la autoridad de donante del Padre no consiste en ser el sustrato esencial de la divinidad sino base ontológica y personal de la divinidad, sin con ello disminuir la divinidad del Hijo.<sup>87</sup> Es con base en esta comprensión bíblica de la relación entre Jesús y el Padre (Jn 14,11) que el Concilio empleó del termino filosófico *homoousios*.<sup>88</sup>

El problema terminológico de Arrio, en el tema de la generación del Logos, era su incapacidad para distinguir los términos *gennetos* (engendrado) y *genetos* (criado). Pero el símbolo Niceno hizo esta distinción, manejando el pasivo del verbo *gennetos* para referirse al Hijo como procedente del Padre. A partir de aquí se empleará el binomio *agennetos-gennetos* para referirse a la relación Padre-Hijo, y el binomio *gennetos-genetos* para referirse a la relación Hijo-Mundo.

Concluimos que Jesucristo sólo puede operar nuestra salvación mediante su revelación del Padre y de su amor, si es el Logos de Dios eternamente engendrado; es decir, sólo puede ser plenamente revelador del Padre aquel que es plenamente Dios. Por eso, basado en el prólogo de Juan, Atanasio de Alejandría pudo afirmar: "el hombre no habría podido ser divinizado al haber sido unido a una criatura, si no fuese porque el Hijo era Dios verdadero, y el hombre no habría podido estar junto al Padre, si no fuese porque Aquel que se revistió de cuerpo era su Logos por naturaleza y verdadero."<sup>89</sup>

---

<sup>86</sup> Cf. A. CORDOVILLA, *El Misterio de Dios*, 134-137.

<sup>87</sup> Cf. HILARIO DE POITERS, *De Trinitate IX*, 54.56.

<sup>88</sup> Cf. A. CORDOVILLA, *El Misterio de Dios*, 137-139.

<sup>89</sup> *Contra Arrianos II*, 70.

### *b) Hijo de Dios en movimiento de perfeccionamiento*

El himno de Ef 1,3-14 proclama que la bendición tiene lugar *en Cristo*. El locativo *en* presenta a Jesucristo como presencia misteriosa en el tiempo presente, mediando todas las bendiciones espirituales por haber recibido, él mismo, el Espíritu en plenitud. La recepción del Espíritu está íntimamente unida a la constitución de Jesús como Hijo de Dios. Por eso, a fin de justificar que *en Cristo* podemos encontrar todas las bendiciones espirituales del Padre, debemos empezar por justificar la filiación de Jesús en el NT. Primeramente, abordaremos los evangelios sinópticos para después detenernos en la teología de Juan y de Pablo. Este recorrido teológico nos hará entrar en la exégesis de Rom 1,4: “fue constituido Hijo de Dios con poder, según el Espíritu de santidad, desde su resurrección de entre los muertos, Jesucristo nuestro Señor”. Nos toca dar razón de este versículo sin caer en una lectura adopcionista<sup>90</sup>, que minusvalore la preexistencia del Logos, o en una lectura monofisita<sup>91</sup> que no considere su entera humanidad cómo íntimamente unida a su divinidad.

#### *B1) HIJO DE DIOS EN EL NUEVO TESTAMENTO*

En los Evangelios sinópticos podemos encontrar dos tipos de situaciones en las que el título de Hijo de Dios es atribuido a Jesús: en el primer tipo, Jesús se afirma implícitamente como el Hijo (Cristología implícita); en el segundo, es explícitamente reconocido como tal (Cristología explícita).

Cristología implícita: 1) Mt 11,25-28 donde Jesús manifiesta que su conocimiento y amor al Padre se da en términos de reciprocidad; 2) Mc13,32 donde Jesús manifiesta desconocer el día del cumplimiento escatológico; 3) Mc 12,6 en el cual Jesús, contando la parábola de los viñadores homicidas, se refiere a sí mismo como el enviado último (escatológico) de Dios. En el primer momento Jesús da cuenta de su relación de singular inmediatez con la trascendencia de Dios; en el segundo de su diferencia con relación al Padre traducida en el carácter mediado de su obediencia filial; y en el tercero presentándose con la autoridad de representante del Padre en su misión, reflejo de su singular apertura a la comunión con el Padre.<sup>92</sup>

Cristología explícita: 1) Mc 1,11-12 en el que Jesús es reconocido por el Padre como Hijo suyo enviándole el Espíritu que le lleva al desierto; 2) Mc 9,7 donde Jesús se

---

<sup>90</sup> Doctrina cristológica que afirma a Jesús como un ser humano que fue elevado a categoría divina por adopción de Dios.

<sup>91</sup> Doctrina teológica que afirma que en Jesús sólo está presente la naturaleza divina, no la humana.

<sup>92</sup> Cf. A. CORDOVILLA, *El Misterio de Dios*, 111-112.

transfigura delante de tres de sus discípulos y es revelado por el Padre como su Hijo; 3) Mc 15,39 donde, después de la muerte de Jesús, un centurión reconoce en Jesús el Hijo de Dios. Estos tres momentos, de anuncio explícito de la filiación de Jesús, tienen como pieza común una afirmación de la divinidad de Jesús por parte de un tercero. Se trata, en sentido propio, de actos de bendición de Jesús: bendición descendente en el caso del Bautismo y de la Transfiguración; bendición ascendente en el caso de la Cruz. En el primer tipo de bendición es el Padre quién apunta hacia el Hijo amado y en el segundo es el centurión que, a los pies de la cruz, reconoce la divinidad de Jesús. En el bautismo de Jesús, nos confrontamos con un ejemplo de la obediencia del Hijo conducido por la confirmación y empuje del Espíritu; en la transfiguración la figura de Jesús es revelada como representación del Padre y, en la Cruz, el centurión reconoce el carácter de reciprocidad de la relación entre Jesús y Dios.<sup>93</sup>

En el caso del cuarto evangelio, Juan parte de la afirmación tácita de la divinidad de Jesús, es decir, de su preexistencia. Esta lectura del misterio de Cristo no es para nada una contradicción con el carácter histórico de la vida de Jesús sino, más bien, una lectura de la totalidad de la vida de Jesús desde la gloria que sólo al final se hizo visible a los creyentes (Jn 1,14 y 1Jn 1,1-4). Es más, si antes de la Encarnación, Cristo estaba en la gloria del Padre (Jn 1,1) y su misterio pascual le devolvió a esa glorificación paterna (Jn 17,1), la lectura joánica del misterio de Cristo consiste en hacer emerger en la historia de Jesús ese trasfondo de gloria revelada. Por lo tanto, para Juan, decir bien el misterio de Cristo consiste en devolver y redimensionar su actuación histórica en su trasfondo de glorificación, revistiendo de preexistencia su singular proexistencia.

Ya para Pablo, Jesús es Hijo de David y puede ser llamado Mesías en razón de su origen humano; pero es con razón de su Espíritu de santidad que él es establecido Hijo de Dios. Por eso, para el apóstol, sólo en el culmen de la exaltación por la plena posesión del Espíritu (Resurrección), es Jesús constituido Hijo de Dios en poder (Rom 1,4).<sup>94</sup> Este título glorioso no debe ser entendido como un postulado adopcionista sino, más bien, como una expresión de que el don absoluto del Espíritu por el Padre solo se hace universalmente alcanzable, por medio del poder mediador de Jesús, a partir de su muerte y resurrección. Este movimiento de plenificación (teleiosis) del Hijo de Dios sólo se puede comprender desde la noción que Pablo tiene de la continuidad entre la vida histórica de Jesús y su exaltación Pascual. En el segundo capítulo a los Filipenses,

---

<sup>93</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>94</sup> Esta afirmación también puede ser encontrada en la predicación de Pedro en Act 4,36.

se nos presenta el movimiento catabático de Jesús (vv. 7-8) y el movimiento anabático por acción del Padre (vv. 9-11), como un mismo movimiento, encabezado por una afirmación de su preexistencia (v.6).<sup>95</sup> Por eso, la constitución de Jesús como Hijo de Dios corresponde a una dinámica de recepción del Espíritu en su humanidad que comprende la vida histórica de Jesús y culmina en su exaltación.

#### B2) MOVIMIENTO DE PERFECCIONAMIENTO DE JESÚS EN SU VIDA TERRENA

Varios pasajes del NT presentan el carácter dinámico de recepción del Espíritu a lo largo del caminar histórico de Jesús. Se trata de un perfeccionamiento que, mediante su obediencia filial, afecta a la obra salvífica y a la cualidad de su ser filial. Es decir, hasta que Jesús pueda dar el Espíritu a los que creen en él, tuvo que emprender un camino de acogida del Espíritu que encuentra en la Pascua su culmen. Este movimiento encuentra su base en varios momentos del testimonio de la Escritura. Es sobre todo con el término "cumplimiento" (Lc 13,32; Jn 13,1; 15,13; 19,30; Heb 2,10) que ese movimiento es insinuado de la forma más clara y elocuente.<sup>96</sup>

El elemento clave de este camino de perfeccionamiento es la obediencia y la fidelidad, que constituyen el movimiento de abajamiento de la *kénosis* a la que Pablo se refiere en Fil 2,6-11. El NT presenta dicha obediencia en función de la consumación (Jn 4,34; 5,30; 6,38; Heb 10,9-10). De este modo la obra de la salvación no queda consumada en el primer instante de la Encarnación, sino que implica todo su caminar terreno, el cumplimiento de su misión en obediencia a la voluntad del Padre, hasta su pleno descenso espiritual con la muerte en cruz.<sup>97</sup>

Esta progresiva espiritualización de Jesús es una componente esencial para llegar a entender su caminar histórico cómo lugar de revelación del misterio de Dios. Por esta razón, el símbolo de Constantinopla I introduce en el segundo artículo una serie de referencias sobre la vida histórica del Señor. Por esta espiritualidad en movimiento catabático, Máximo el Confesor, afirma que su humanidad fue creciendo en unidad de pensamiento, acción, voluntad y libertad con la divinidad, hasta culminar en el momento de la entrega máxima y decisiva en la cruz.<sup>98</sup> En efecto, la vida de Jesús es la expresión más plena de un anonadamiento que se traduce en modelo de bendición ascendente hacia el Padre.

---

<sup>95</sup> Cf. A. CORDOVILLA, *El Misterio de Dios trinitario*, 119-120.

<sup>96</sup> Cf. G. URÍBARRI, *La Mística de Jesús*, (Sal Terrae) Miliaño 2017, 95-96.

<sup>97</sup> Cf. *Ibidem*, 97.

<sup>98</sup> Cf. G. URÍBARRI, *La Espiritualidad de Jesucristo: Fundamentación*, 499.



Sin embargo, este perfeccionamiento no queda completo con el abajamiento de Jesús. La obediencia es expresión de un camino dinámico que sólo queda completo por la plena recepción del Espíritu. Es decir, si el Espíritu es el contenido de la bendición *en Cristo*, de quien provienen todas las bendiciones espirituales (*pneumatike*), entonces la obediencia es la actitud filial por la que Jesús acoge el Espíritu paterno a punto de, él mismo, poder tornarse otorgador del mismo Espíritu.<sup>99</sup>

c) *Señor, guiado por el Espíritu y dador de Espíritu.*

CI) CRISTOLOGÍA PNEUMATOLÓGICA Y PNEUMATOLOGÍA CRISTOLÓGICA

El trato de Jesús con el Padre tiene al Espíritu como medio y ámbito. Medio, porque, como hemos visto al referirnos a la bendición pascual, es en virtud del Espíritu que Jesús obedece al Padre y que el Padre levanta a Jesús; ámbito, porque el perfeccionamiento de Jesús se da en el espacio comprendido dentro de los límites de la comunicación espiritual entre Jesús y el Padre. Cuando está sobre Jesús, el Espíritu es espíritu de mandato, por el cual el Padre bendice al Hijo, poniendo la Palabra (Cristo) en movimiento creativo. Por este movimiento de obediencia al Padre, el Espíritu está en Jesús bendiciendo su origen, pues el Espíritu proviene de Dios y a Dios retorna.

En este marco se mueve la teología del AT, donde "el aliento de Yahvé es la acción de Dios en el mundo, dando la vida, como principio vital en la creación". Su acción tiene una perspectiva histórico-salvífica, conduciendo a Israel, y desde él a todas las naciones, al cumplimiento de su perfeccionamiento. Sin embargo, la novedad del NT, con respecto a la pneumatología, es la doble perspectiva en la que se da la relación entre Cristo y el Espíritu. Por un lado, el Espíritu está sobre Jesús como guía; por otro, el Espíritu está en Jesús, haciendo de Cristo portador y donador del Espíritu. La teología neotestamentaria articuló ambas perspectivas, equilibrando continuidad y discontinuidad con la teología pneumatológica del AT.<sup>100</sup>

A la primera presencia del Espíritu, que subraya la condición humana y el perfeccionamiento de Jesús en el mundo bajo la acción del Espíritu, se le da el nombre de *crístología pneumatológica*. A la presencia del Espíritu en Jesús, que muestra la importancia singular de Cristo como el primero en recibir plenamente el Espíritu y a tornarse su donador, se le da el nombre de *pneumatología crístológica*. La primera

---

<sup>99</sup> "El Espíritu que viene sobre Jesús es el que él otorga. Los efectos que él produce son los que ha de producir en los hombres. Más aún, los produce en él para poderlos producir en los hombres". (L. LADARIA, *Jesús y el Espíritu: La Unción*, (Monte Carmelo) Burgos 2013, 75)

<sup>100</sup> Cf. A. CORDOVILLA, *El Misterio de Dios*, 114-115.

manifiesta gran continuidad con la pneumatología del AT, se encuentra sobre todo en los evangelios de Marcos y Mateo, y valora como momentos centrales de la relación entre Jesús y el Espíritu: la encarnación, el bautismo y la misión. La segunda manifiesta la novedad pneumatológica del NT, se encuentra sobre todo en los escritos de Lucas, Pablo y Juan, y valora como momentos centrales de la relación entre Jesús y el Espíritu: la muerte y resurrección de Jesús, la misión eclesial.<sup>101</sup>

Fiel al testimonio bíblico, la Tradición siempre buscó integrar a ambas perspectivas en un discurso coherente. Al subrayar demasiado la *Cristología Pneumatológica*, para referiros a un *Jesús simplemente hombre, lleno del Espíritu*, corremos el riesgo de caer en el adopcionismo. Si subrayamos demasiado la *Pneumatología Cristológica*, tomando a *Jesús simplemente Verbo, sin exigencia del Espíritu*, somos llevados al monofisismo. Esta articulación es clave para la afirmación de la bendición trinitaria, dado que ésta se da *en Cristo* y tiene al *Espíritu* por contenido. Para aclarar el testimonio de la Tradición, empezaremos por revisar la forma con la que el Concilio de Constantinopla afirmó la divinidad personal del Espíritu Santo. Para dar razón de la articulación entre los polos cristológico y pneumatológico, veremos cómo la Teología actual razona ese vínculo.<sup>102</sup>

## C2) EL ESPÍRITU COMO PERSONA (PADRES CAPADOCIOS Y CONSTANTINOPLA I)

En el año 381 d. C. la Iglesia se reunió en concilio ecuménico, en la ciudad de Constantinopla, con la finalidad de solventar dos cuestiones pendientes dejadas por el concilio de Nicea. A saber: aclarar el sentido del término *homoousios* y afirmar la divinidad del Espíritu Santo (DH 151), puesta en cuestión por los pneumatómacos.<sup>103</sup> La importancia de este concilio resulta de su recepción por el concilio de Calcedonia (DH 300). La aportación de Constantinopla I consiste en la interpretación del símbolo de Nicea y amplificación del tercer artículo, referente al Espíritu Santo, con base en la teología de los padres Capadocios (Basilio de Cesarea y Gregorio de Nacianzo).<sup>104</sup>

---

<sup>101</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>102</sup> Cf. L. LADARIA, *Jesús y el Espíritu: La Unción*, 58.

<sup>103</sup> La validez del término *homoousios* y de la divinidad del Espíritu no deriva de una noción cualquiera de la filosofía helénica, "puesto que indica las verdades necesariamente conexas con la divina revelación (...) conectadas con la revelación sea por razones históricas sea por razones de concatenación." (JUAN PABLO II, *Ad Tuendam Fidem*, 3) Valiéndonos del dicho del obispo de Neocesarea sobre el Concilio de Calcedonia: "*Haec ergo breviter piscatorie et non aristotelice suggestimus*" (Hicimos nuestras observaciones a la manera de pescadores y no a la manera de Aristóteles), podemos decir que las afirmaciones dogmáticas de Constantinopla I siguen siendo respuesta de pescadores, porque se limitan a traducir filosófica y teológicamente verdades de la revelación sobre la segunda y tercera personas de la Trinidad, para proteger esas verdades de ataques filosóficos. (J. RATZINGER, *El Dios de Jesucristo*, 81 y 84)

<sup>104</sup> Cf. A. CORDOVILLA, *El Misterio de Dios*, 142-143.

El argumento teológico central del Concilio consistía en reconocer que: si el Espíritu participa de la misma dinámica y santidad del Padre y del Hijo, entonces le es debida la misma adoración y gloria. El Concilio recibe este argumento teológico de los padres Capadocios, cuya reflexión se viene a plasmar en la reformulación del tercer artículo del símbolo heredado de Nicea. Para Basilio de Cesárea, el texto clave para contestar al arrianismo radical de Eunomio es 1Cor 12,3: "Nadie puede decir «Jesús es Señor» a no ser impulsado por el Espíritu Santo." De ahí, Basilio deriva que la salvación del género humano depende de la santidad del Espíritu, sin con ello disgregar la unidad de Dios.<sup>105</sup> Basilio consolida este argumento en la expresión *homotimia* (semejante honor) para referirse, de modo doxológico, a la co-adoración de las tres Personas divinas. El símbolo recibe esta categoría teológica en la expresión *synproskynoumenon kai syndoxazomenon* (misma alabanza y gloria), explicitando que el Espíritu sólo puede recibir el mismo honor y gloria que el Padre y el Hijo por ser igualmente Dios.<sup>106</sup> Gregorio Nacianceno entra en escena para defender la teología de Nicea y continuar la labor de Basilio. Su gran contribución está en afirmar, desde la terminología del NT, como el Espíritu, sin ser engendrado como el Hijo, tiene la misma fuente y divinidad. Para ello se sirve de Jn 15,26, dando cuenta de cómo la Escritura habla de la procesión del Espíritu Santo del Padre para explicar el origen de la tercera persona divina. Efectivamente, dice Gregorio, "las expresiones «ser ingenito», «ser engendrado» y «proceder» designan al Padre, al Hijo y a aquel de quien se habla aquí, al Espíritu Santo".<sup>107</sup> El Concilio va a recuperar esta reflexión introduciendo el término *ekporeuomen* (procede) en el símbolo, para explicitar que el Espíritu es Dios no sólo por recibir la misma adoración y gloria, sino también por tener su fuente en el Padre.<sup>108</sup>

### C3) BENDICIÓN DESCENDENTE Y ASCENDENTE, ENTRE CRISTOLOGÍA Y PNEUMATOLOGÍA

La declaración *Mysterium Filiationis Dei*, publicada en 1972 y reeditada en 1992, recuerda la necesidad de afirmar la fe en Cristo, apostólicamente recibida, para no reducir su misterio. Según la declaración, una forma de reducir el Misterio de Cristo está relacionada con la escisión entre Jesús y la Trinidad, especialmente con el Espíritu Santo. Dice el quinto punto de la declaración:

<sup>105</sup> «Y es que al adorar a un Dios de Dios, también confesamos lo propio de las hipóstasis y permanecemos en la monarquía, sin disgregar la theologia en una pluralidad separada.» (BASILIO, *Sobre el Espíritu Santo*, XVIII, 45).

<sup>106</sup> Cf. A. CORDOVILLA, *El Misterio de Dios trinitario*, 360-365.

<sup>107</sup> GREGORIO NACIANCENO, *Los cinco discursos teológicos*, 31,9

<sup>108</sup> Cf. A. CORDOVILLA, *El Misterio de Dios trinitario*, 365-367.

Se aparta de la fe la opinión según la cual la Revelación nos dejaría inciertos sobre la eternidad de la Trinidad, y particularmente sobre la eterna existencia del Espíritu Santo como persona distinta, en Dios, del Padre y del Hijo. Es verdad que el misterio de la Santísima Trinidad nos ha sido revelado en la economía de la salvación, principalmente en Cristo, que ha sido enviado al mundo por el Padre y que, juntamente con el Padre, envía al pueblo de Dios el Espíritu vivificador. Pero con esta revelación ha sido dado a los creyentes también un cierto conocimiento de la vida íntima de Dios, en la cual «el Padre que engendra, el Hijo que es engendrado y el Espíritu Santo que procede» son «de la misma naturaleza, iguales, omnipotentes y eternos.»<sup>109</sup>

Las palabras de la Congregación para la Doctrina de la Fe nos dejan ver que las problemáticas trinitarias de los primeros concilios ecuménicos siguen siendo temas polémicos en la actualidad teológica. Dentro del tema de la bendición, la articulación entre cristología y pneumatología es capital para asegurar que la bendición descendente de Dios a Cristo precede necesariamente a su bendición ascendente, a lo largo de su caminar terreno. Es decir, si es verdad que teológicamente la bendición descendente precede necesariamente toda bendición ascendente, no es menos verdad afirmar que la obediencia de Jesús (ascendente) parece preceder cronológicamente a la bendición definitiva del Padre por la Resurrección (descendente).

En su libro *Jesús y el Espíritu: la Unción*, L. Ladaria remonta el problema a un cambio que se dio en la primera Iglesia con respecto a la unción de la humanidad del *Logos*: el paso de la afirmación del protagonismo del Espíritu en esa unción (Justino y Ireneo) a la afirmación del protagonismo de Cristo (Atanasio y Gregorio de Nacianzo). H. Muhlen, fundado en las misiones del Hijo y del Espíritu, afirma que, si desde el orden lógico la unción presupone la encarnación, desde el orden temporal, la encarnación presupone la unción neumática de su humanidad.<sup>110</sup> Así, el movimiento de perfeccionamiento de Cristo corresponde a una manifestación de la gracia ya presente.

H. U. von Balthasar subraya el papel del Espíritu en la economía al atribuirle la responsabilidad de hacer posible la Encarnación. De hecho, el Espíritu es el enviado del Padre a María, lo que viene a articular tanto Unción y Encarnación, como las dos personas de la Trinidad, bajo la voluntad del Padre. Para Ladaria, el punto débil de Balthasar está en atribuir la precedencia de la tercera persona a un acto indirecto del Espíritu en la Encarnación.<sup>111</sup> Así, el jesuita dirige su atención hacia el Bautismo de

---

<sup>109</sup> CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *El misterio del Hijo de Dios. Declaración y comentarios*, (Palabra) Madrid 1992, 42-43.

<sup>110</sup> Cf. L. LADARIA, *Jesús y el Espíritu: La Unción*, 59-60.

<sup>111</sup> Cf. *Ibidem*, 61-63.

Cristo para afirmar que los polos cristológico y pneumatológico encuentran en la mutua complementariedad su justa relación. De este modo, la *cristología pneumatológica* comprendería toda la existencia terrenal de Jesús, desde el primer instante de su encarnación hasta su muerte en cruz. La *pneumatología cristológica* apuntaría al nuevo papel de Cristo como donador del Espíritu desde la resurrección. Es decir, los efectos que el Espíritu produjo en Jesús (*cristología pneumatológica*), pueden ahora ser por él producidos en los hombres (*pneumatología cristológica*).<sup>112</sup>

En términos de bendición, Cristo es fuente de todas las bendiciones espirituales en cuanto primogénito entre muchos hermanos; pero todo el proceso de recepción de ese Espíritu, del cual ahora es donador, solo se hace posible por la compenetración del Espíritu en su encarnación. Desde esta compenetración, su unción al *Logos* de Dios en la encarnación es la primera bendición descendente, por la cual Jesús puede bendecir su Padre a lo largo de su vida terrena, esperando el cumplimiento de su misión en la manifestación definitiva de la bendición otorgada por el Padre a su carne humana. Por lo tanto, no es la bendición ascendente de Jesús la que precede a su bendición descendente, sino al contrario; y así la Resurrección queda sellada como manifestación máxima de la unción con la que el Hijo ya había sido bendecido en su encarnación.

---

<sup>112</sup> Cf. *Ibidem*, 74-75 y 77.

### III LA BENDICIÓN, *RAZÓN INTERNA DE LA PREDICACIÓN*

“Bendito el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que en los cielos nos bendijo en Cristo (...) en el que también vosotros, después de oír la palabra de la verdad, el evangelio de vuestra salvación; en el que, después de haber abrazado también la fe, fuisteis marcados con el sello del Espíritu Santo prometido, que es arras de nuestra herencia” (Ef 1,3.13-14). La referencia a este *vosotros* no parece estar referido al pueblo judío (*nosotros*, v. 12) – *del cual Pablo es miembro* –, sino a los gentiles (*vosotros*).<sup>113</sup> El texto afirma que el mismo Espíritu que condujo y se otorgó por Jesús, será dado a quienes han oído la palabra de la verdad y abrazado la fe. De este modo, ya no es la pertenencia a la raza de Israel lo que nos permite recibir el Espíritu de Dios, sino la escucha y la decisión ante la *palabra*. Por esta escucha y decisión, la *palabra* renueva al ser humano, por medio de un *movimiento creativo* que es la *gracia*.

Sin embargo, antes de considerar este trabajo de la *gracia* en el interior del ser humano, conviene preguntarse sobre las condiciones de posibilidad para que la persona escuche y se decida por la *palabra*. Si toda la creación porta en gestación (Rom 8,22) al hombre interior<sup>114</sup>, por el cual toda la humanidad está bajo la influencia del llamamiento interior de Dios que la invita a la comunión de gracia con Él<sup>115</sup>, es esencial que la Iglesia dé razón de su esperanza (1 Pe 3,15-16) a fin de que el ser humano pueda responder más diligentemente a ese llamamiento. Dar razón la esperanza, significa dar a conocer la razonabilidad del *logos* inscrito en el acto de creer. Por el *logos* de la fe, el creyente está llamado a la comunicación, a fin de transmitir una *Palabra* capaz de transformar la esperanza de “los de su casa” (Act 11,14; 16,32).

#### 1. RAZÓN Y RELIGIÓN REVELADA

##### a) *Filosofía y Teología*

La comunicación de la fe requiere, previamente, el averiguar la verdad constitutiva de la esperanza cristiana de modo crítico. Esta reflexión, sobre la razonabilidad de la fe, nos remite para la relación entre fe y razón, revelación y razón natural. Como hemos mencionado en el capítulo anterior, fe y razón no están en desacuerdo sino que,

---

<sup>113</sup> Cf. P. KOBELSKI, *Carta a los Efesios* en R. BROWN, J. FITZMYER, R. MURPHY (eds), *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo*, (Verbo Divino) Estella 2004, 444.

<sup>114</sup> Cf. N. CABASILAS, *Vita in Cristo*, (Città Nuova Editrice) Roma 2002, 61.

<sup>115</sup> Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, (Dinor) San Sebastián 1968, 15-16.

partiendo de las *obras de Dios* (Rom 1,20), proceden de la misma fuente para darnos a conocer lo que es *in se* (filosofía) y lo que es *pro nobis* (teología). Pero, ¿cómo se ha de dar su relación? ¿El hecho de que no sean incompatibles exige su colaboración?

En cuanto que formas distintas y autónomas, filosofía y teología, se pueden entender como lecturas distintas de la misma *obra de Dios*. Esta consideración las ubica en un ámbito propiamente *hermenéutico* de la realidad creada. Si consideramos, por ejemplo, la hermenéutica en cuanto ciencia general, nos damos cuenta de que la hermenéutica bíblica, en cuanto ciencia regional dentro de la hermenéutica general, aporta a la interpretación histórico-crítica de los textos una dimensión *nueva de ser* a la cual podemos llamar: *gracia*. Esa dimensión nueva no proviene de una proyección indebida, sino del recurso a la analogía de la fe, es decir la lectura de un texto bíblico en paralelo o en función de otro texto.<sup>116</sup> La analogía de la fe tiene por fundamento una concepción de «pueblo de Dios» como sujeto vivo en el cual y por el cual crece la Escritura. De este modo podemos decir que la Escritura remite a tres sujetos: 1) el autor individual o grupo de autores; 2) el pueblo de Dios que recibe el texto sobre las obras de Dios y que, reinterpretando el texto, lo sigue escribiendo mediante su *lex orandi, credendi et vivendi*; 3) Dios mismo, que interpela y conduce a un pueblo que no se siente auto-suficiente en el empeño de hacer sensata su propia existencia. De este modo, la relación con el sujeto «pueblo de Dios» es vital para la Escritura.<sup>117</sup> Y, dado que la Escritura es la norma de las normas de la fe, teológicamente hablando, podemos deducir que este sujeto agraciado, que es el «pueblo de Dios», es también vital para la Teología.

En efecto, subiendo hasta un argumento más general, podemos afirmar que la Teología hace una lectura de las *obras de Dios* desde la relación entre naturaleza y gracia, testimoniada por y en el pueblo de Dios. Ya la filosofía, es hermeneuta de las *obras creadas* desde la totalidad que está disponible a la razón simple: la naturaleza mediante el filtro metodológico de las escuelas filosóficas. Ahora bien, ¿por qué interesaría a estas dos hermenéuticas entrar en relación?

Partiendo de la doctrina aristotélica de acto y potencia, podemos decir que la filosofía considera a la creación en cuanto *potencia*.<sup>118</sup> Y esto no es una consideración meramente teológica que quiera partir de la afirmación de la imposibilidad de que filosofía pueda ver la *plenitud* del ser (Dios). La misma filosofía, desde la modernidad,

---

<sup>116</sup> Cf. P. RICOEUR, *Do texto à acção. Ensaios de hermenêutica II*, (Rés Editora) Porto 1989, 131-135.

<sup>117</sup> Cf. J. RATZINGER, *Jesus de Nazaré*, (A Esfera dos Livros) Lisboa 2007, 22.

<sup>118</sup> Cf. K. RAHNER, *Escritos del tiempo conciliar*, Madrid (Taurus) 1965, 91.

integró la imposibilidad de dar cuenta de la realidad del *noúmeno* es decir, de aprehender el ser del mundo desde fuera de la experiencia particular y fenoménica de una razón regional. El perspectivismo de Nietzsche, la ontología de Heidegger y la teoría lingüística del segundo Wittgenstein, nos dan cuenta de esa imposibilidad de salir del *deseo regional*, del mundo de lo *óntico* o de un *juego de lenguaje*, reconociendo que la razón no tiene capacidad para, por sí sola, atravesar el umbral del *misterio* religioso. Podemos así afirmar que la filosofía puede encontrar, en el diálogo con la teología, una forma de analizar la racionalidad de los argumentos teológicos a fin de investigar críticamente el saber revelado, es decir, si sus afirmaciones sobre el mundo contradicen o no lo que la filosofía define como la creación en su *potencialidad*.

Sin salir de la distinción aristotélica, podemos afirmar que la teología aspira comprender el mundo en cuanto *potencia* que se va haciendo *acto*, en razón de la gracia operante. La justa relación entre *filosofía* y *teología*, suponiendo que el *acto* nunca puede estar en contradicción con la *potencia*, debería llevar a la hermenéutica teológica a discernir la *gracia* de Dios de todo lo que pueda ser proyección de otros dioses menos el revelado. Es decir, desde un punto de vista de comprensión general, la filosofía puede ayudar a la teología a no caer en la idolatría propia del fideísmo. Del mismo modo, la teología puede ayudar la filosofía a no caer en la idolatría propia del solipsismo metodológico.<sup>119</sup>

Dado que el ser humano es una globalidad, que encierra en sí *razón* y *fe*, también el teólogo debe empezar por hacer el diálogo filosófico-teológico dentro de casa, hospedando aquello que le interpela. Esta es la labor de la Teología Fundamental, preparar el diálogo y hacerse, ella misma, diálogo entre *fides et ratio*. Schleiermacher, desde el protestantismo, y Drey, desde el catolicismo, se esforzaron por abrir la apologética a una reflexión *ad intra* sobre los fundamentos de la fe, que hiciera posible una argumentación *ad extra* marcada por un tono más dialogante.

Esta consideración es esencial para entender el fundamento del diálogo. La condición dialogal del ser humano no se basa en la necesidad social de llegar a una resolución creativa de los conflictos, como si el fundamento del diálogo fuera esencialmente negativo: la ausencia de consenso práctico. No obstante el hecho de que la falta de

---

<sup>119</sup> “A partir de la asimetría de pretensiones epistémicas entre filosofía y religión, se puede fundamentar una disponibilidad de la filosofía a aprender de la religión, y no por razones funcionales, sino por razones de contenido. (...) La traducción de que el hombre es imagen de Dios a la idea de una igual dignidad de todos los hombres que hay que respetar incondicionalmente es una de esas traducciones salvadoras. (...) [Por otro lado,] Una cultura política liberal puede esperar incluso de los ciudadanos secularizados que participen en los esfuerzos por traducir contribuciones relevantes del lenguaje religioso a un lenguaje públicamente accesible.” (En J. HABERMAS, *Entre Razón y Religión*, Madrid (Fondo de Cultura Económica) 2008, 37-39 y 45)



consenso suele espabilar las potencias dialogales de una cultura, lo que fundamenta la buena argumentación *ad extra*, el diálogo sincero, es una reflexión interna. Esta, en el caso de la Iglesia, supone siempre un darse cuenta de que la fe en Cristo es una bendición (*ad intra*), y, por ese mismo hecho, comunicable (*ad extra*). En ese sentido, la bendición, como acción pragmática del *bien decir*, es fundamento óntico del diálogo.

#### *b) La doble dirección de la Teología Fundamental*

La Teología Fundamental debe orientar su discurso en dos sentidos: uno *hacia dentro* y otro *hacia fuera*. La dimensión *hacia dentro* consiste en la reflexión teológica sobre los fundamentos de la fe (*ethos*), de manera que puedan exponerse razonadamente (*logos*) a los propios cristianos. Esta fundamentación es especialmente necesaria en nuestros tiempos de pluralismo y de generalizada indiferencia religiosa, en los que el ateísmo tiene quizá más arraigo en nuestra mentalidad del que a veces creemos. Por otro lado, la dimensión *hacia fuera* se refiere al diálogo argumentativo con las diversas formas de pensamiento no cristiano, que esperan y demandan una palabra comprensible desde la fe. Sin embargo, ¿cuáles son los fundamentos capaces de definir la competencia del discurso de la fe frente a otras formas de racionalidad? Según Paul Tillich sólo es teológica una afirmación que trate de un objeto en tanto que puede convertirse en una cuestión de ser o no ser. Su propuesta del llamado “método de correlación” explica los contenidos de la fe a través de preguntas existenciales. En este sentido, la Revelación tiene respuestas, pero sólo tienen sentido si están en correlación con las preguntas sobre la existencia humana. En primer lugar tendremos que analizar la situación existencial, para después demostrar que los símbolos del mensaje cristiano (verdades de la Revelación) responden a las preguntas. Para Tillich la misma existencia humana es pregunta, por tanto las respuestas deben venir desde más allá de ellas mismas.<sup>120</sup> A fin de atestiguar la pertinencia de su labor, la Teología Fundamental tendría que dar razón de que Dios es para él la respuesta a la pregunta implícita en la finitud humana, y esta respuesta no se deduce del análisis de la existencia humana.

#### *c) De la inadecuación del deseo a la bendición de la “religación”*

Actualmente, la apologética adopta como punto de partida la experiencia ontológica como condición de posibilidad de la apertura a la Revelación. Busca así el indicio originario de nuestra apertura a la trascendencia, una experiencia matriz que nos lleve a considerar la religión como una bendición *posible* para la existencia. “«Muchas veces

---

<sup>120</sup> Cf. P. R. PANIZO, *Teología Fundamental* en A. CORDOVILLA (ed), *La Lógica de la Fe*, 24.

me he interrogado, pero sin hallar respuesta, sobre el origen de la dulzura y de la bondad. Todavía no lo sé, y ahora tengo que partir», escribió Gottfried Benn.”<sup>121</sup> La insatisfacción de este *no saber* consiste en un existencial universal que capacita al ser humano para reconocerse a sí mismo como un *cor inquietum*, una *magna quaestio*.

En su magna obra *L'action*, M. Blondel nos ayuda a identificar y describir el “indicio originario” de la apertura del ser humano a la trascendencia. En palabras de Michael Paul Gallagher, “en muchas estaciones de metro en Londres, el viajero es saludado por una voz grabada que repite: «Cuidado con el desnivel». Podría ser este el punto de entrada a la filosofía de Blondel, que nos invita a hacernos conscientes de la perpetua sensación de insatisfacción personal, porque nuestros mejores deseos no se realizan nunca plenamente en nuestras acciones”.<sup>122</sup> Esta “desproporción entre lo que somos y lo que tendemos a ser”, esta distancia o desequilibrio, es descrita por Blondel en otros pasajes como “herida ontológica”, “escisión íntima” o “divino descontento”. El sentimiento de la ausencia de Dios es como la “huella en negativo” de Dios en el alma humana, su “sello”, la imagen divina en el interior del hombre. El fin de la existencia humana no es otro que acrecentar todo lo posible la comunión entre la *volonté voulante* (ímpetu de trascendencia) y la *volonté voulue* (objeto concreto de nuestro querer).<sup>123</sup>

Algunas vivencias cotidianas que nos abren a ese “abismo interior” son: la experiencia de las resistencias de la realidad, de los límites internos, vividos en la confianza; la aceptación del sufrimiento, de las críticas, del dolor... como una purificación en el amor; el afrontar las dificultades de la vida con alegría y espíritu de servicio; la satisfacción por el bien de los otros; la belleza, la fidelidad, la amistad... La *volonté voulante* es inobjetiva, y escapa a toda introspección. No es algo superpuesto a la *volonté voulue*, sino que está presente como el fundamento de ésta, en la que se reconoce su huella. El objetivo principal de *L'action*, y de toda la filosofía blondeliana, no es otro que mostrar cómo, ejerciendo la existencia, advertimos en nosotros (siempre que no anestesiemos esa inadecuación íntima, como hacen el diletante, el esteta, el nihilista, o la acallemos artificialmente con la idolatría de la ciencia, el nacionalismo o la “superstición”)<sup>124</sup> una orientación de nuestro ser hacia una realidad trascendente, la cual nunca podemos alcanzar del todo. Con esta argumentación Blondel nos deja en las puertas mismas de la

---

<sup>121</sup> T. HALICK, *Quero que tu sejas!*, (Paulinas) Prior Velho 2015, 13.

<sup>122</sup> M. P. GALLAGHER, *Mapas de la fe*, (Sal Terrae) Santander 2012, 37.

<sup>123</sup> Cf. M. BLONDEL, *La Acción*, (BAC) Madrid 1996, 33-43.

<sup>124</sup> Cf. *Ibidem*, 22-32.

teología – exponiendo la existencia de una *alternativa*<sup>125</sup> ontológica –, invitándonos a tomar en serio la pretensión de Revelación del cristianismo.

Después de considerar, con Blondel, cómo el deseo insatisfecho nos deja ante las puertas de la teología, debemos preguntarnos ¿hasta qué punto la religión es la opción razonable? Para Juan Martín Velasco, la religión es un hecho humano específico que está presente en una pluralidad de manifestaciones de la historia y que tienen en común estar inscritos en el ámbito de lo sagrado mediante un amplio sistema de mediaciones donde se expresa una experiencia humana peculiar en relación a una realidad misteriosa a la que adora y que actúa en su historia.<sup>126</sup> Desde este precioso ejemplo advertimos que la fenomenología de las religiones en su descripción de la religión pone en el mismo nivel las diversas configuraciones de lo divino (zoroastrismo, politeísmo, monoteísmo, monoteísmo trascendental). Es descrita simplemente como un *ordo ad sacrum*, sin disponer al creyente a aceptar y a manejar su logos interno, su razón estrictamente religiosa que nos permita dilucidar entre un *conjunto de incienso y poder* (E. Bloch)<sup>127</sup> y una auténtica *relación salvadora con Dios* (Tomás de Aquino)<sup>128</sup>.

La crítica que hace la teología a la descripción fenomenológica de religión es clara: la religión no se agota en sus expresiones; es decir, no es una situación existencial ni un estado de conciencia sino un trascender real en el horizonte de la salvación. En términos de nuestro análisis de la relación entre filosofía y teología, la fenomenología se limita a afirmar el dato natural, la potencia. Ahora bien, la *bendición* religiosa no se limita a una palabra autoritativa, sino que confiesa una experiencia de *gracia* que pone al ser humano en un dinamismo deseado, que le lleva a trascender su situación “meramente” natural, su *logos* ensimismado.

Por esa razón, nos parece más comprensivo, desde el punto de vista de la Teología Fundamental, la formulación de Tomás de Aquino que comprende la religión como un *ordo ad Deum*. Ésta consiste en una virtud o estructura del actuar humano, en la que se fundamenta la fe cristiana, que es la verdadera *religación* con Dios. Para que este *ordo* sea *ad Deum*, es decir, para ser auténtica *religio*, ésta debe ser a su vez definida como la relación salvadora con Dios en todas sus expresiones (oración, culto-piedad, devoción). Entra, por tanto, dentro de lo que podríamos denominar una concepción antropológica,

---

<sup>125</sup> Cf. *Ibidem*, 407 y 421.

<sup>126</sup> Cf. P. R. PANIZO, *Teología Fundamental*, 42.

<sup>127</sup> Cf. S. F. PERELLO, *Misterio Trinitario*, (San Esteban-Edibesa) Salamanca-Madrid 1997, 20.

<sup>128</sup> Cf. J. M. VELASCO, *Dios en el universo religioso* en J. M. VELASCO; F. SAVATER; J. G. CAFFARENA, *Interrogante: Dios*, (Sal Terrae-Fe y Secularidad) Maliaño-Madrid 1996, 9.

pues parte, en efecto, del *homo capax Dei*, sostenido desde las virtudes teologales. A la vez, esta concepción posee también un carácter teológico. Su esencia teológica la entrevemos no en el estado de conciencia humano, sino en el hincapié de Tomás en la clase de relación que el creyente debe tener con Dios: un trascender real hacia Él, en el horizonte de la redención, de comunión.<sup>129</sup>

#### d) *Revelación como categoría y fundamento de la Religión*

La palabra latina *re-velatio*, y su pariente semántico griego *apo-kalipsis*, aluden al hecho de des-velarse, de correrse ese velo en que el Misterio está envuelto. Por otro lado, el equivalente alemán *Offenbarung* guarda en su centro la palabra *baren*, que significa dar a luz, nos ofrece una gran riqueza a la comprensión del término. En la base de la fe cristiana, afirmamos la *Revelación* del Misterio: Dios se ha manifestado, se ha comunicado como palabra capaz de recrear la creación. Al hablar de revelación en el ámbito cristiano, en efecto, decimos de ella que es a la vez categoría y fundamento.<sup>130</sup>

En cuanto que categoría explicativa, nos referimos al modo en el que ha acontecido. En cuanto fundamento, alude al criterio epistemológico del conjunto de la fe cristiana. Las fórmulas *kerigmáticas* y de confesión de fe ponen palabras a la revelación en cuanto fundamento: con fórmulas unimembres (“Jesús es Señor” Fil 2,11), o con fórmulas bimembres (“A Jesús de Nazaret vosotros lo hicisteis morir clavándolo en la cruz, pero Dios lo resucitó” Hch 2, 22-24). En efecto, la base de todo el edificio teológico y dogmático cristiano encuentra su núcleo en el kerigma que revela el ser de Cristo. En palabras de Pablo: “Si Cristo no ha resucitado, vana es nuestra fe” (1 Cor 15,14).

Intentaremos, a continuación, definir el concepto de *revelación* desde el punto de vista filosófico para después hacer su valoración teológica. En su sentido estético, la revelación maneja el principio de irrupción, que Julia Kristeva en *Evènement et révélation* (1983) asemeja al nacimiento de un niño: es decir, caracterizado por ser algo único e irrepetible, de dentro hacia fuera del propio ser humano. Se trata de un anuncio explosivo, estremecedor que sin armas desarma y sin yugo subyuga; una “hemorragia narcisista” que nos abre al Otro. El sentido estético de la revelación no apunta al mostrarse directamente, ni a lo que se muestra, sino al cómo del mostrarse. Aparece, efectivamente, una ruptura radical provocada por la incapacidad humana entre lo que se muestra y el ser que está esperando los unos que lo vean en toda su profundidad.

---

<sup>129</sup> Cf. P. R. PANIZO, *Teología Fundamental*, 44-45.

<sup>130</sup> Cf. *Ibidem*, 48-49.

Desde la perspectiva de la Ciencia de las religiones, P. van Baaren afirma que toda revelación tiene un *autor*: lo que denominamos genéricamente el Misterio. En este sentido, toda revelación es un fenómeno de mediaciones a través de una realidad (personal, físico-biológica o histórica) que comporta un contenido siempre concebido superior e inaccesible por otros medios. Además, la revelación está dirigida a alguien concreto en un acto culmen de donación, que lo desborda, haciéndole mediador.<sup>131</sup>

Para la teología, la primera realidad que la revelación afirma es que Dios se nos ha revelado en Jesucristo. Como dice la Comisión Bíblica Internacional: “La especificidad e irrepetibilidad de la revelación divina en Jesucristo se funda en que sólo en su persona se da la auto-comunicación del Dios trino. De ahí por tanto que, en sentido estricto, no se puede hablar de revelación de Dios más que en cuanto Dios se da a sí mismo. Cristo es así a la vez mediador y la plenitud de toda la revelación. El concepto de revelación no puede confundirse con el de la fenomenología religiosa (religiones de revelación, aquellas que se consideran fundadas en una revelación divina). Solamente en Cristo y en su Espíritu Dios se ha dado completamente a los hombres; por consiguiente sólo cuando se da esta auto-comunicación se da la revelación de Dios en sentido pleno.”<sup>132</sup>

## 2. RELIGIÓN REVELADA EN CRISTO

### a) *Revelación en la figura de Cristo*

La revelación es un acontecimiento primordial, de parte de Dios, por el cual crea con su *Palabra*, dando el ser al yo humano, tratándole como un tú, interpeándole, llamándole. Al comunicarse, Dios crea en el ser humano las condiciones de posibilidad para hacerse escuchar. De este modo, para Karl Rahner, al auto-comunicarse, Dios hace del ser humano una gramática para su posible auto-donación, es decir, al crear las condiciones para que la persona reciba a Dios en su vida, le hace capaz de ser otro *Cristo*, que es auto-donación plena de Dios. Esta transformación, que otorga plenitud al ser humano, da testimonio de la bondad del Dios que la opera. En efecto, Dios es libre porque ama y crea por un acto de puro amor, no de necesidad.<sup>133</sup>

La constatación de la bondad del Creador hace que el ser humano sienta confianza en la creación, se reconozca bendecido en sus labores en una creación radicalmente buena. La vida humana, vivida en este ámbito de bendición, participa de forma graciosa en el

---

<sup>131</sup> Cf. *Ibidem*, 52-53.

<sup>132</sup> COMISIÓN BÍBLICA INTERNACIONAL, *El Cristianismo y las religiones*, 1996, nº 88.

<sup>133</sup> Cf. P. R. PANIZO, *Teología Fundamental*, 54.

*mysterium* – acción divina por la cual Dios se revela al mundo. Sin embargo, por causa del pecado, el misterio se convirtió en economía, una “providencia redentora” por la cual la *Palabra* de Dios se movió creativamente hacia el elemento terrestre. Habitando entre nosotros (Jn 1,14), asumió una naturaleza semejante a la del pecado (Rom 8,3), a fin de hacer morir en su carne el pecado del ser humano. Muerto por obediencia y exaltado por el poder del Padre, el Señor es Espíritu. De este modo, atrae a la Iglesia hacia el interior de su Misterio a fin de que participando figurativamente de la muerte y resurrección, que en Cristo fueron reales, pueda tomar parte en la salvación.<sup>134</sup> En esto se resume el corazón del misterio de bendición que el cristiano profesa. Pero, ¿hasta qué punto hacen falta el Magisterio y la Tradición de una religión instituida para mantener encendida la llama de esta revelación?

*b) Sobre la pertinencia del Magisterio y de la Tradición*

La *bendición* acontecida en Cristo tiene dos componentes esenciales, a saber: la redención en la sangre de Cristo y la recapitulación en Él, de todas las cosas (Ef 1, 7.9). Estos dos dones de bendición descendente se ofrecen como revelación providencial del *misterio de su voluntad*. Dios ha elegido confiar ese *misterio* a la Iglesia universal que, por medio de su Magisterio y Tradición, mantiene vivos los efectos de la *economía*. Ahora bien, al afrontar este tema la primera cosa que debemos clarificar son los tipos de justificación que la Teología nos puede dar sobre la pertinencia de un Magisterio y Tradición. La justificación específica de la fundación de la Iglesia en palabras de Jesús compete a la labor de la Eclesiología. El trabajo de la Teología Fundamental sería el de explicitar cómo ese elemento de fe, a saber que la Iglesia se funda por voluntad de Jesucristo, es razonable independientemente del hecho de ser creíble.

Para dar esa fundamentación, presentaremos a continuación tres formas de presentar la razonabilidad del Magisterio y de la Tradición desde una triple perspectiva: 1) *bíblica* (concilio Vaticano II); 2) *dogmática-elesial* (concilio de Trento); 3) *sinológica o esencial* (concilio Vaticano I). Como queda evidente, el orden de los argumentos no es cronológico sino metodológico, pues busca presentar la justificación del Magisterio y de la Tradición desde una argumentación teológica ordenada.

---

<sup>134</sup> Cf. O. CASEL, *El Misterio del Culto en el Cristianismo*, 7-9.

### B1) RAZÓN BÍBLICA

Suponiendo las afirmaciones del concilio anterior, el concilio Vaticano II ofrece un enfoque sobre la Revelación más acorde con el lenguaje de la Escritura. Como ejemplo, nos detendremos en los números 2 y 4 de la Constitución dogmática *Dei Verbum*. El número dos trata de la naturaleza y objeto de la Revelación. Empieza por afirmar que el fruto de la liberalidad divina, ha consistido en el comunicarnos Dios su intimidad. De este modo, sabemos de Dios no sólo lo que de Él se refleja en las criaturas, sino su misma vida íntima. Y a la vez conocemos por entero nuestro destino: estamos llamados a la amistad con Dios.

Sin embargo, no todo está aclarado desde el primer momento. La revelación bíblica es progresiva, creciente hasta llegar a su plenitud: Jesucristo. Pero, desde el comienzo que el hombre es situado en una nueva dimensión, se encuentra vitalmente ante Dios, que ha salido antes a su encuentro, que se le ha dado primero en los profetas y luego en Jesucristo y que le exige una correspondencia total de fe, de entrega y de amor. De esta manera, por Cristo, la Palabra hecha carne, y con el Espíritu Santo, pueden los hombres llegar hasta el Padre y participar de la naturaleza divina, porque el Dios uno y trino, comunión divina de amor, salió al encuentro del hombre (cf. DV 2).

Por otro lado, DV 4 empieza por el título *En Cristo culmina la Revelación*. Se trata pues, de una comprensión más bíblica de la Revelación en la línea de la Teología de la palabra de Dios – el *dabar* hebreo – que integra su doble dimensión: la verbal (*verba*) y la operativa (*opera*), al manifestarse centralmente en Jesucristo quien “habla las palabras de Dios (*verba*) y realiza la obra (*opus*) de la salvación, con sus palabras y acciones (*verbis/operibus*). En estos términos, el texto conciliar manifiesta una decisiva concentración cristológica, ya que el cristianismo es la sola religión cuya revelación se encarna en una persona.

Al final, presenta la economía cristiana como la nueva y definitiva Alianza, por lo cual no hay que esperar otra revelación pública antes de la gloriosa manifestación de Jesucristo. Sin embargo, aunque la Revelación esté acabada, no está completamente explicitada; corresponde a los creyentes comprender gradualmente todo su contenido en el transcurso de los siglos. Por esta razón, la Revelación necesita de una cadena humana de trasmisión que, por un lado, mantenga la comunicación gratuita de Dios en el mismo modo gratuito de comunicación por la predicación desinteresada, y que, por otro, proteja la integridad del mensaje por medio de la Tradición y Magisterio eclesiales.

En este sentido, la Tradición es el como que la *causa instrumental* de la economía de la salvación, dado que representa toda la vitalidad de la Iglesia bajo la influencia del Espíritu Santo, conserva el depósito y lo actualiza según cada época. Dios quiso que lo que había revelado para salvación de todos los pueblos se conservara por siempre íntegro y fuera transmitido a todas las edades. Por eso Cristo mandó a los Apóstoles predicar el Evangelio. Los Apóstoles, a su vez, transmitieron cuanto habían recibido con las palabras, ejemplos y enseñanzas. De esta forma, inspirados por el Espíritu Santo, pusieron por escrito el anuncio de la salvación. Los Apóstoles confiaron después a los Obispos, sus sucesores, el propio puesto de maestros. Podemos así concluir que la Tradición, que deriva de los apóstoles, va progresando (*proficit*) en la Iglesia con la asistencia del Espíritu Santo, mientras ella crece (*crescit*) en la comprensión de las cosas y de las palabras<sup>135</sup> transmitidas (*traditorum*) (DV 8).

#### B2) RAZÓN DOGMÁTICA-ECCLESIAL

Mirando a la historia de la Iglesia, se hace claro que no podemos explicar históricamente el desarrollo lineal de la secuencia: CRISTO-APÓSTOLES-OBISPOS. Esta relación, *apóstoles-obispos*, debe ser entendida analógicamente en cuanto a su diferencia y semejanza. En cuanto a su diferencia: las piedras de cimentación de la Iglesia son los apóstoles y esa realidad es intransferible. En cuanto a la semejanza: son sucesores de los apóstoles pues participan de la autoridad de su servicio frente a las comunidades (Lc 10,16), algo que también es aceptado por la *Confessio Augustana*.

Dicho lo cual, podemos considerar que Magisterio y Tradición se pueden justificar si tomamos en consideración el hecho de que, en el Concilio de Trento, se aprobó conjuntamente la canonicidad de los textos bíblicos y la constitución jerárquica de la Iglesia (cf. DH 1501). Es decir, la misma Iglesia que aceptó los libros del canon fue la misma que estuvo convencida de que el ministerio episcopal pertenecía a la esencia de la Iglesia.<sup>136</sup> Por lo tanto, el Magisterio y la Tradición están definidos como elementos

---

<sup>135</sup> En cuanto a la relación entre Tradición y Sagrada Escritura, están íntimamente unidas y compenetradas, porque surgiendo ambas de la misma fuente que es el propio Dios. De este modo, si la Escritura es la palabra de Dios, en cuanto escrita por inspiración del Espíritu Santo, la Tradición es la memoria subjetiva de la Iglesia que guarda esa Palabra. Por eso la Iglesia afirma que la Tradición fue encomendada por Cristo y por el Espíritu Santo a los Apóstoles, que ahora la transmiten íntegramente a sus sucesores, para que iluminados por el Espíritu de la verdad, la conserven, la difundan, la expongan fielmente en su predicación. Escritura y Tradición, hacen presente el misterio de Cristo que ha prometido estar con los suyos hasta el final del mundo (Mt. 28, 20). Ambas constituyen un único depósito sagrado de la palabra de Dios, confiado a la Iglesia, por el cual el pueblo de Dios persevera en la enseñanza de los Apóstoles.

<sup>136</sup> Cf. M. GARIJO-GUEMBE, *La comunión de los santos*, (Herder) Barcelona 1991, 220-225.



de protección y transmisión de la Palabra. No pueden ser definidos ni defendidos con independencia de la Revelación a la cual sirven. Delante de la reflexión de las Iglesias reformadas, *Ubi verbum ibi Ecclesia*, podemos afirmar que ahí donde no hay Palabra no puede haber Magisterio ni Tradición.

### *B3) RAZÓN SINTÉTICA O ESENCIAL*

El Vaticano I comprende la Revelación como «la doctrina de la fe» (DH 3020), que se manifiesta en el conjunto de los misterios propuestos por el Magisterio de la Iglesia (cf DH 3011), tal cual están contenidos en la Escritura. Así identifica prácticamente revelación y doctrina de la fe, revelación y verdades de fe. El texto conciliar parte del concepto de la *revelación natural* y de la posibilidad del *conocimiento natural de Dios*. Este conocimiento no se debe confundir con una demostración de su existencia, puesto que ha de darse por medio de un itinerario que conduce de la razón humana hacia la revelación sobrenatural (cf. DH 3016).

De este modo, por un lado, defiende la *revelación natural*, contra todos aquellos que despreciaban la razón humana negándole toda posibilidad de alcanzar el conocimiento de Dios. Por otro lado, defiende la *revelación sobrenatural*, contra todos los que concedían a la razón plena autonomía y suficiencia, reduciendo la revelación cristiana a una realidad puramente inmanente al hombre. Queda así afirmada la complementariedad entre la razón humana y la revelación sobrenatural en el conocimiento de Dios. En razón de esta complementariedad, por la cual la bendición se hace creíble y vivible, exploraremos a continuación los tratados de Antropología Teológica y de Eclesiología, en su misterio y en sus sacramentos.



**SEGUNDA PARTE**  
**BENDICIÓN Y MUNDO**



## IV ABIERTOS A LA BENDICIÓN

"Bendito el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo (...) porque nos eligió en él, antes de la creación del mundo, para que fuésemos santos e inmaculados en su presencia por [la] caridad, habiéndonos predestinado para ser sus hijos adoptivos por Jesucristo conforme al beneplácito de su voluntad, para alabanza del esplendor de su gracia" (Ef 1,3-6a). El misterio del ser humano sólo se esclarece en el misterio de la bendición, es decir, en el misterio del Verbo encarnado. Si es cierto que ese esclarecimiento llega a su clímax con la encarnación, no es menos cierto que, desde la creación del mundo, Adán era ya figura de Cristo. (cf. GS 22) Después de la *nueva creación*, ocurrida en el misterio pascual, la Iglesia predica que el destino del ser humano consiste en conformarse con la imagen de Cristo, nuevo Adán, a fin de recibir por gracia las primicias del Espíritu.<sup>137</sup>

A continuación, haremos una brevísima presentación del (históricamente) reciente tratado de Antropología Teológica para después intentar definir un lenguaje apropiado para referirnos al misterio del ser humano. Seguidamente caminaremos en tres direcciones: creación, pecado y gracia. Cada uno de estos apartados se ha de concluir con una recapitulación de sus contenidos en términos de bendición, basados en la definición ya dada: *palabra en movimiento creativo*.

### 1. CONTEXTO TEOLÓGICO Y LENGUAJE DE LA ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA

#### a) Breve presentación del tratado de Antropología teológica

Los comienzos de la antropología teológica, como tratado propiamente dicho, se remontan al año de 1958, cuando Karl Rahner escribió un artículo titulado *Antropología Teológica*.<sup>138</sup> El jesuita alemán empieza por constatar que la teología católica todavía no había elaborado una lectura original y sistemática de la antropología teológica. Su objetivo era el de preparar esa lectura, por medio de una mirada histórica sobre la teología y de un esbozo sistemático de una antropología teológica.

Después de dicha mirada histórica, Rahner constata que el estado de la cuestión de la antropología teológica se podría resumir en los siguientes puntos: 1) todo el material propiamente antropológico de la teología estaba sumamente disperso; 2) las

---

<sup>137</sup> Cf. M. ZERWICK, *Carta a los Efesios*, (Herder-Palabra) Barcelona-Madrid 1967, 29.

<sup>138</sup> Cf. K. RAHNER, *Antropología Teológica* en AAVV, *Sacramentum Mundi I*, (Herder) Barcelona 1976, 286-296.

formulaciones relativas al ser humano usaban un lenguaje ontológico demasiado objetivo y extrínsecista para referirse a la subjetividad de la existencia. Esto nos da cuenta de la ausencia de un punto estrictamente teológico en la reflexión sobre lo específico del ser humano.

Tomando como punto de partida "el hombre [que] sabe que Dios le habla históricamente a pesar de su condición creada y pecadora y precisamente en medio de ella, que le habla con una palabra por la que él se le abre absoluta, libre y gratuitamente", Rahner ofrece cuatro rasgos generales para esbozar sistemáticamente una antropología teológica: 1) **carácter creado** - considera al hombre total, abarcando la distinción entre naturaleza y gracia, y considerando la apertura infinita para Dios en el ser humano; 2) **obediencia potencial** - si la gracia es la capacidad apriorística para recibir de forma connatural la automanifestación de Dios, la naturaleza es la constitución permanente del hombre que le permite escuchar esa manifestación; 3) **historicidad** - la escucha histórica de la Palabra de Dios nos da cuenta de la historicidad del ser humano en búsqueda de "la forma de existencia que le ha sido encomendada"; 4) **Teología dogmática y Antropología teológica** - sí la esencia del ser humano está abierta y volcada fuera de sí, hacia la acción de Dios, entonces es lícito que las declaraciones sobre él se produzcan fuera de la antropología propiamente dicha, en un ámbito de Teología dogmática.

*b) ¿Cómo llegar a "bien-decir" el misterio humano?*

Con todo, estos rasgos nos hacen plantear una pregunta previa: ¿puede una reflexión sobre el ser humano mantener su validez, ante la diversidad de tiempos y lugares cambiantes, sin caer en un relativismo histórico o en un esencialismo abstracto?

Teológicamente hablando, solo podemos llegar a "bien-decir" al ser humano – es decir a esclarecerlo en su misterio – a la luz del misterio del Verbo encarnado. ¿Y cómo nos lo presenta la tradición cristiana? Lo hace en forma de narraciones. Consideremos el capítulo 24 de Lucas, donde el Verbo encarnado da a conocer su vida nueva, iluminando con esa revelación el quehacer de los discípulos de Emaús. El tipo de presencia del Resucitado y de los discípulos no se deduce con independencia de la historia, sino que se produce en el marco de una experiencia de encuentro y reconocimiento. La iluminación del misterio de los discípulos de Emaús se da en un ámbito narrativo, en el cual Jesús hace del diálogo un evento donde la verdad emerge.

La narración, en cuanto que acto de contar o referir lo sucedido, además de un narrador, requiere un oyente y una palabra. El oyente, como bien lo han señalado los filósofos estoicos y con ellos la Patrística, posee también una palabra o *logos*, es decir una racionalidad implícita que dialoga con toda palabra escuchada. De este modo, cualquier narración es un diálogo entre estos dos últimos *logos* (narración y oyente); y el *logos* narrativo ofrece, de forma más o menos explícita, un horizonte heurístico que pretende afectar, más aún, mover al *logos* del oyente.

La función heurística del *logos* de la narración, ofrece un espacio para imaginar la unidad de la condición humana, en el sentido en que en su historia concretísima se identifica una referencia humana universal. Esa función heurística reside en un elemento intencional del *logos* narrativo, que pretende generar y justificar otro tipo de acción, distinto de aquel que el oyente practicaba antes de ser afectado por el *logos* de la narración.<sup>139</sup> Al pretender causar una moción en el *logos* del oyente, una moción que genere un nuevo tipo de acción, cualquier narración se presenta como una promesa de bendición; es decir, de ser palabra en movimiento creativo.

Sin embargo, la creación artística genuina ha de encontrarse siempre dentro de una determinada comunidad, pues la obra de arte solo puede *movilizar* al *logos* de un oyente que reciba la narración dentro de un marco de inteligibilidad. Ese marco implica la apertura del oyente, o como decía Gadamer, implica ponerse en «juego» y confiarse a su movimiento.<sup>140</sup> Por ello, la afirmación de una condición humana universal no dispensa nunca el diálogo con el otro – *en el campo teológico, podemos decir que la narración bíblica no dispensa la necesidad de la predicación*. En la relación con el otro que la narración da pruebas de su alcance universal, mostrando su *logos* como causa de conmoción ontológica en un contexto de inteligibilidad distinto del que la originó.<sup>141</sup>

## **2. ELEGIDOS EN CRISTO ANTES DE LA CREACIÓN DEL MUNDO**

### *a) Inteligencia y los lugares de revelación*

Desde su nacimiento, el ser humano es un ser con vocación. Recibe un nombre para ser llamado, una palabra que pretende generar en él una identidad, permitiendo que los

---

<sup>139</sup> Cf. P. RICOEUR, *Do texto à acção*, 223-224.

<sup>140</sup> Cf. H. G. GADAMER, *Verdade e Método*, (Ed. Vozes) Petrópolis 2002, 182-183.

<sup>141</sup> “En la alternancia de las voces, entre hablar y escuchar, entre palabra y silencio, emerge un espacio de intensa convergencia y de comprensión que es más grande y comprensiva que la suma de nuestras inteligencias individuales, un espacio que se debe a la gran tradición cultural, lingüístico-simbólica, que compartimos y de la cual somos benefactores – que despliega y valora las dimensiones primordiales y últimas de cada dialogo dedicado al retorno de la presencia de la verdad. (E. SALMANN, *Presenza di Spirito*, (Ed. Messaggero Padova) Padua 2000, 44.) [Traducción libre del italiano al español]

otros, los de su grupo, le puedan convocar. Ese nombre no se resume en una etiqueta descriptiva, sino que conlleva aspiraciones y deseos sobre la vida del ser humano que porta ese nombre; concretamente, que se apropie del significado de esa palabra. Esa apropiación requiere el empeño inteligente de la vida hacia el mundo exterior y hacia el mundo interior del sujeto, hacia las obras (Rom 1,20) en medio de las cuales se involucra en la creación y hacia su interioridad subjetiva desde donde se determinan y reconocen los aspectos cualitativos de la existencia (Sal 138; Prov 4,23).

Por eso, como bien decía P. Claudel, la inteligencia no se dirige sólo al mundo exterior, sino también al mundo interior que está llamada a interpretar (*in-te-legere*).<sup>142</sup> En efecto, para los teólogos medievales la palabra *Logos* no se traducía sólo por el correlato *verbum* sino también con el término *ars*. El *logos*, sea este referido a la creación – *a su racionalidad implícita* – o la propia razón interna de Dios, no se ciñe a una razón matemática, un *verbum* particular; sino que se extiende a la belleza y bondad de lo creado. El *logos* no es sólo contenido verdadero, es también continente atractivo.<sup>143</sup>

En este sentido, a continuación, daremos cuenta de cómo la teología judía y cristiana han sido fieles a esta conjugación entre *verbum* científico y *ars* narrativa a la hora de hablar de la creación comenzada a la boca de Dios, en su *dabar* o *logos*. Nuestra exposición sobre la creación se dividirá en dos partes: la primera se detendrá en el testimonio del AT; la segunda considerará la concentración cristológica del NT y la lectura cristológica de la Creación realizada por la teología católica.

#### *b) La «bereshit» judía*

«Bereshit» es la palabra con la que se abre el telón bíblico en el relato de la Creación. El primer relato de la Creación, el sacerdotal, fue escrito en tiempos de desolación para Israel. Desterrados en Babilonia, los sacerdotes se apropian de los relatos locales de la creación, pero transformándolos, a fin de manifestar la vigencia de la palabra eterna de Dios. Delante del drama de la deportación, sin templo ni rey, la creación es el ámbito de reconocimiento de que el *logos* liberador de Dios (Ex 3,10) sigue guiando los destinos de su pueblo. De este modo, el concepto de creación afirma teológicamente que: 1) el mundo depende de Dios; 2) que Él es libre y soberano; 3) que su bondad se refleja de manera esencial en el mundo. Esta afirmación conlleva las siguientes afirmaciones antropológicas: 1) el ser humano siente que depende de Dios; 2) responde

---

<sup>142</sup> Cf. A. GESCHÉ, *El Hombre*, (Sígueme) Salamanca 2010, 11.

<sup>143</sup> Cf. BENEDICTO XVI, *Palabras del Santo Padre Benedicto XVI al término de los Ejercicios Espirituales en el Vaticano* (23-II-2013).



admirativamente siempre que vive referido a la libre soberanía de Dios; 3) reconoce la interdependencia entre el orden del mundo y su belleza. Este enlace de afirmaciones teológicas y antropológicas compone el centro del *ars* narrativo del «milagro del comienzo» (Gen 1).<sup>144</sup>

El *ars* narrativo de la teología de la creación se fue desarrollando progresivamente en el AT, pasando de creencia implícita a explícita. Este crecimiento progresivo nos permite afirmar que su lenguaje no guarda ningún rudimento arcaico o mítico, más bien es extremadamente a-mítico, dado que cada una de sus palabras fue cuidadosamente meditada y sopesada.<sup>145</sup> Esta *ars* narrativa es equilibrada con el *verbum* científico de la época, sobre el origen del mundo, sin que esta última tome una posición sustantiva en los enunciados teológicos.<sup>146</sup>

Pero, ¿cómo puede esta compaginación entre ciencia y narración sostener la afirmación teológica de la *creatio ex nihilo*? Esta afirmación bíblica, de que la creación fue hecha de la nada, encuentra sus raíces bíblicas en 2Mac 7,28 y su afirmación es sobremanera teológica, no filosófica. Es decir, la referencia a una creación que empezó de la nada subraya que la fuente absoluta del cosmos está en Dios y no en cualquier tipo de creatura poderosa de la cual nos deberíamos sentir atemorizados o deudores. Al no ser primordialmente una afirmación filosófica, se destaca que este razonamiento no proviene de una meditación deductiva sobre las causas de la materia, sino de la confesión de fe de que el destino de todas las cosas depende solamente del poder de las manos que formaron el cosmos de la nada. Este horizonte soteriológico de la *creatio ex nihilo* está igualmente presente en el NT, como veremos a continuación.<sup>147</sup>

### c) El «logos» cristiano

#### CI) TEOLOGÍA DEL NUEVO TESTAMENTO

Por un lado, el NT mantiene una continuidad fundamental con la teología de la creación del AT. La teología sapiencial del AT entrevía en el mundo creado un orden dado por Dios, orden que el hombre sabio debería investigar, respetar y obedecer a fin de reconocer, él mismo, su quehacer.<sup>148</sup> Del mismo modo, en las parábolas de Jesús subyace esta intención de búsqueda del *orden* dado por Dios, para de ahí reconocer su

---

<sup>144</sup> Cf. P. CASTELAO, *Antropología Teológica*, en: A. CORDOVILLA (ed), *La Lógica de la Fe*, 191-192.

<sup>145</sup> Cf. G. VON RAD, *El Libro del Genesis*, (Sígueme) Salamanca 1977, 56.

<sup>146</sup> “La fe y la imagen científica del mundo se entrelazan en este texto tan sin tensiones, que precisamente los materiales científicos son los que hacen posible que se hable de Dios.” En *Ibidem*, 57.

<sup>147</sup> Cf. *Ibidem*, 194-195.

<sup>148</sup> Cf. A. SCHOKEL, J. VILCHEZ, *Proverbios*, (Cristiandad) Madrid 1984, 79-81; V. MORLA, *Libros sapienciales y otros escritos*, (Verbo Divino) Navarra 1994, 26-27 y 136.

voluntad para los seres humanos (Mt 13, Mc 4,1-20; Lc 8,4-15). Por otro lado, la teología del NT mantiene una discontinuidad con relación a la del AT, en lo que se refiere a la concentración de la teología de la creación en la persona de Cristo, *en quién*<sup>149</sup> todo fue hecho (Jn 1,3; 1Cor 8,6; Ef 1,20-22; 4,8-10; Col 1,15-18; Heb 1,2-4). Esta concentración cristológica viene a afirmar que por medio de Jesús recibimos la clave de interpretación del misterio de la creación. Para Juan, esta clave de interpretación se llama: *nacer de nuevo* (Jn 3,3); nacimiento que depende enteramente de Dios y se da *en* Cristo (Jn 1,13; 1Pe 1,3.23; Heb 4,12; Sant 1,18; 1Jn 3,9). Al hacer depender el nuevo nacimiento de la voluntad de Dios, Juan nos da la clave soteriológica que nos permite entender el modo cómo la teología del NT recibió la afirmación de la *creatio ex nihilo* de 2Mac 7,28. En efecto, la vinculación joánica entre *nacimiento* y *voluntad de Dios* nos ayuda a enmarcar la *creatio ex nihilo* en un horizonte propio de la soteriología y no de la filosofía de la naturaleza, tal como 2 Mac 7,28 y Rom 4,17; horizonte que nos habla sobre *quién* es Dios, no sobre *de qué* se hizo la materia. Sin embargo, con la expansión del cristianismo por el mundo de influencia intelectual griega, la *ars* narrativa bíblica fue confrontada con preguntas nuevas por parte del *verbum* científico helénico.<sup>150</sup>

## C2) TIMEO Y LA CREACIÓN

En su expansión por la cuenca del Mediterráneo, el cristianismo tuvo que asumir la carga de la prueba (*onus probandi*), sobre la verdad de su nueva doctrina. En el mundo del Imperio romano el referente cultural era el helénico, que tomaba a la filosofía en general y a Platón en particular, como interlocutores de cualquier diálogo sobre la verdad. En el diálogo sobre la creación, el cristianismo tendría que conciliar el relato de Génesis (*ars*) con la obra platónica «Timeo» (*verbum*).

En Timeo, Platón pensó la creación en paralelo con su concepción de *ciudad estado* en la República. El concepto de la ciudad ideal estaba unido a la necesidad de armonía entre las partes. De la misma forma, también el cosmos estaba ordenado en virtud de una armonía matemática con referencia a la cual el Demiurgo plasmó el mundo. En resumen, Platón afirmaba que el mundo había sido creado por Dios bueno, que un Demiurgo había modelado a la luz de la verdad (principios matemáticos). El sustrato a

---

<sup>149</sup> El locativo personal *en Cristo* puede ser desglosado en la creación por Cristo (protología) y en la creación para Cristo (escatología). La economía salvífica invita al ser humano a *nacer de nuevo* refiriendo a Cristo el principio absoluto de su existencia (protología, que no se confunde con el pasado remoto del universo) y su final definitivo (escatología, que no se confunde con el final futuro de la apocalíptica).

<sup>150</sup> Cf. P. CASTELAO, *Antropología Teológica*, 196-197.

partir del cual el Demiurgo modelara la realidad, una realidad preexistente que Platón no dijo de donde procedía y cuya definición ocupó a los futuros autores.

¿Cómo se posicionaron los teólogos cristianos del primer milenio delante de esta sólida cosmovisión? ¿Cómo relacionaron el relato bíblico con la teología-filosofía platónica? Para Justino y Atenágoras, las afirmaciones de Platón eran congruentes con la Escritura, por lo que se podría iniciar un diálogo fecundo entre Génesis y Timeo. En cambio, para Taciano y Teófilo de Antioquía, el hecho de que Platón presente la creación en términos de modelación de una materia preexistente (*chóra*) co-eterna a Dios, pone en cuestión la monarquía divina. Para empeorar el escenario, el gnosticismo partía de una interpretación negativa de la materia que, después de plasmada por un demiurgo malo, sólo dejaba una alternativa a algunos seres humanos que eran espíritus puros: ser salvados por un conocimiento (*gnosis*) salvífico.<sup>151</sup>

El nervio del problema está en la conjugación entre la afirmación tácita de la creación de la materia en los relatos de Génesis y la afirmación oscura de la modelación de la *chóra* por el Demiurgo. Antes ya de la Patrística, Filón de Alejandría, partiendo de las dos narraciones de la Creación en Génesis, intentó dar respuesta a esta indeterminación diciendo que Dios primero creó el mundo en su mente, como modelo perfecto para su obra, y sólo después lo plasmó con forma visible.<sup>152</sup> De modo distinto, Ireneo conjugó los dos relatos en un misto acto de creación de la *chóra* con el termino *facit* de Gen 1,26 y la plasmación del ser humano con el termino *plasmavit* de Gen 2,7<sup>153</sup>; este anclaje entre el *ars* narrativo de la Escritura y el *verbum* científico de la filosofía permitió hablar bien de la Encarnación ante las lecturas gnósticas del misterio de Cristo, que encontraban gran difusión en el Mediterráneo.

### C3) SER Y TIEMPO EN LA CREACIÓN

Al demostrar la compatibilidad terminológica entre la doble creación y la reflexión filosófica, Ireneo afirmaba el vínculo entre la bondad del Creador y la análoga bondad de la Creación. Sin embargo, Orígenes, teniendo en cuenta la interpretación filónica de la doble creación, no lo interpreta como Ireneo, sino que habla de dos creaciones: 1) creación en Dios (*creatio in Deo*), donde el hombre es como un ángel, vive fuera de la

---

<sup>151</sup> A mi modo de ver, este es el atentado más grande a una teología de la bendición: la separación entre creación y redención. Sin este vínculo, Cristo no puede ser afirmado como plenitud de la creación, la creación no puede ser canal de la bendición y el hombre Jesús no puede ser mediador de bendición.

<sup>152</sup> Cf. FILÓN DE ALEJANDRÍA, *De Opificio Mundi* IV, 19.

<sup>153</sup> “El cielo es obra de Él, la tierra su hechura, el mar su creación, el hombre plasma e imagen suya” SAN IRENEO, *Ad Autol.* I 4. en: A. ORBE, *Antropología de San Ireneo*, (BAC) Madrid 1969, 15.

historia y es pura Inteligencia (*noûs*); 2) creación fuera de Dios (*extra Deo*), donde el hombre, caído por fastidio de contemplar la perfección divina, se enfría y se hace *psychè*. Interesado en dialogar con el gnosticismo, Orígenes pone la cuestión del vínculo del ser entre Dios y la creación (bondad) en un marco temporal (*in Deo, extra Deo*).

San Agustín entiende que la hipótesis de Orígenes, sobre la existencia de un tiempo anterior a la creación, es absurda y brota de una pregunta ociosa.<sup>154</sup> Teniendo delante la traducción latina (*Vulgata*) del libro del Génesis, Agustín afirma que el *principio* no debe ser pensado como un tiempo primero al cual se sucede un tiempo segundo, sino como una afirmación de carácter ontológico: "in principio" equivaldría a decir *en Cristo* (*Confesiones XII, 39*). Esta lectura, que unifica exegéticamente a Gn 1,1 y Jn 1,3, debe ser entendida desde la analogía de la fe – *tan importante en la exégesis tipológica de los Padres* – y no como una afirmación de crítica textual.<sup>155</sup>

#### C4) CREACIÓN Y ETERNIDAD DEL MUNDO

Con la llegada del pensamiento de Aristóteles a Europa, todo el edificio teológico que había surgido de la síntesis platónica de san Agustín quedó cuestionado. Al proponer la posibilidad de que "el mundo ha existido desde siempre", la escuela de Avicena y de Averroes levantaba serios problemas al supuesto de la fe católica de que "el mundo tuvo un comienzo en el tiempo". Delante de esta crisis de paradigma filosófico, se genera una división escolar en la teología: 1) **franciscanos** que, liderados por san Buenaventura, afirmaban la incompatibilidad entre el pensamiento de Aristóteles y la Escritura, dado que es repugnante al intelecto afirmar que el efecto y su causa (el mundo y Dios) sean co-eternos; 2) **dominicos** que, encabezados por el pensamiento de santo Tomás, afirmaron la compatibilidad entre las cosmovisiones aristotélica y bíblica.<sup>156</sup>

El Aquinate empieza por afirmar que a Agustín no le repugna que el efecto no sea necesariamente posterior a la causa, sino que la creación del tiempo puede ser concomitante a la de la materia. Desde este supuesto, recurre a Boécio para afirmar que la coexistencia entre Creador y criatura no se refiere necesariamente a la co-eternidad de

---

<sup>154</sup> El argumento usado por Agustín (Cf. *Confesiones XI, 15*), de que antes de la Creación no podía haber tiempo, es un argumento que primeramente fue empleado por Filón de Alejandría (Cf. *De Opificio Mundi VII, 26*). La importancia de este argumento de Filón es que, para el judío, el tiempo podía ser creado simultáneamente con el inicio del mundo. Esta posibilidad de la creación concomitante del tiempo y de la materia estará, más tarde, presente en el argumento de Boécio con el cual santo Tomás articula y diferencia la *existencia desde siempre* de la materia y la *eternidad* de Dios.

<sup>155</sup> Cf. P. CASTELAO, *Antropología Teológica*, 198-200.

<sup>156</sup> Cf. *Ibidem*, 200.

la materia.<sup>157</sup> Afirma que la materia puede ser perpetua – *es decir: ser desde siempre, en el plano del tiempo horizontal, caracterizado por ser excluyente y puntual* – sin que esto venga a lesionar la eternidad de Dios, siendo ésta aquello que siempre está referido al ser cambiante – *es decir: es lo que está en relación con todos los tiempos sin fractura*.<sup>158</sup> En este sentido, santo Tomás ofrece una síntesis renovada entre el *ars* de la creación y el *verbum* de la filosofía hile-mórfica de Aristóteles.

#### C5) CREACIÓN Y GIRO ANTROPOLÓGICO

En las reflexiones previas sobre la Creación, el centro de la reflexión filosófica está sobre el *qué es* la realidad. Por esta razón no existía un vínculo directo entre creación y antropología. En efecto, tanto la Patrística como el periodo medieval no nos proporcionaron una visión sistemática de la antropología, que todavía estaba muy dispersa y no tenía un carácter independiente. Llegados a la modernidad, nos encontramos con un proceso histórico que primó por la secularización del saber sobre el ser humano (*sujeto*). Este proceso, el «giro antropológico», permitió a la teología explorar el vínculo entre creación y humanidad como un nexo directo.<sup>159</sup>

El problema es que la subjetividad que nos llega de la modernidad es sumamente individualista y está excesivamente vinculada a una reflexión teológica y filosófica que subraya la caída en el pecado.<sup>160</sup> Como consecuencia se establece una distinción entre naturaleza y gracia sobrenatural y se concede la libertad consciente al mundo-cultura y al Estado. Con todo, la pregunta por el Dios que actúa *pro me* se plantea de forma radical dentro de la Iglesia (Lutero, Ignacio de Loyola, Francisco de Sales), desarrollando una lógica existencial del conocimiento de la voluntad de Dios "para mí". Sin embargo ese trabajo quedó por hacer en el campo estrictamente teológico.<sup>161</sup>

Uno de los teólogos que más se preocupó con esta ausencia fue el alemán K. Rahner. En su *Curso Fundamental de la Fe*, propone un intento de fundamentar la posibilidad trascendental de que el ser humano escuche a Dios.<sup>162</sup> Esta búsqueda hace una relectura magistral de los conceptos de *alternativa*<sup>163</sup> de M. Blondel y de *crístogenesis*<sup>164</sup> de T.

---

<sup>157</sup> "Una cosa es, en efecto, discurrir una vida interminable (...) otra ser la presencia total y simultánea de una vida interminable, lo que manifiestamente es propio de la mente divina."

<sup>158</sup> Cf. Tomás de AQUINO, *Opúsculos y cuestiones selectas*, I, BAC, Madrid, 2001, 97.

<sup>159</sup> Cf. K. RAHNER, *Antropología Teológica*, 289-290.

<sup>160</sup> Cf. A. MACINTYRE, *After Virue*, (University of Notre Dame Press) Indiana 2007, 53-54.

<sup>161</sup> Cf. K. RAHNER, *Antropología Teológica*, 290.

<sup>162</sup> Cf. K. RAHNER, *Curso Fundamental sobre la fe*, (Herder) Barcelona 1979, 216-226.

<sup>163</sup> "Al ofrecerle al hombre una alternativa y al imponerle una opción, el determinismo de la acción voluntaria está abierto una doble vía. Pero hacia cualquier parte que se decante la voluntad, ese

Chardin, tratando de conciliar en el discurso teológico la opción moral del ser humano y el devenir cósmico. Partiendo de un abordaje unificado sobre la relación espíritu-materia, Rahner presenta el concepto de *auto-trascendencia activa* como forma de síntesis entre los dos conceptos antedichos.

Creadas por el mismo Dios, espíritu y materia se refieren uno a lo otro. Su comunidad interna y semejanza se manifiestan primeramente en la unidad del ser humano, precediendo a toda distinción. En este sentido, la precedencia histórica de lo material hace que su transformación esté siempre referida al espíritu; de ahí que el devenir no sea el concurso de la materia que se torna en otra cosa, sino que se hace *más* de lo que era. Este *más*, que brota de su unión con el espíritu, no se logra por una capacidad infinita de la materia, sino porque en su finitud la materia es capacitada para ese logro.

Rahner da el nombre de *auto-trascendencia activa* a esta capacidad de la materia. Así, la creación es capaz de ser interlocutora de Dios, su fundamento y garante de la unión esencial entre materia y espíritu. Por ello, en el devenir del tiempo, lo creado puede trascender su propio *logos* y el *logos* del mundo, en dirección a una realidad nueva. Esta auto-trascendencia ocurre por atracción libre al principio creador de la materia y del espíritu que, de esta forma, realiza la *creación continua* del ser humano unificado. De este modo, Rahner intenta conciliar los dos grandes exponentes del *verbum* científico de su tiempo (existencialismo y evolucionismo) con el *ars* de la creación.

El concepto de *auto-trascendencia* es también muy fecundo, en lo que se refiere al tema de la *bendición*, en la medida en que remite la creación a un ámbito de relación entre creador y creaturas. Además, si la auto-trascendencia es la respuesta de la creatura a la auto-comunicación del creador, entonces su relación obedece a la interacción que ya habíamos afirmado entre la bendición descendente y ascendente. Si esta comunicación se da, primeramente, en términos del *Logos* divino que se dirige a la creatura, la respuesta de la creatura consiste en optar ante la alternativa necesaria: a) escoger el movimiento de trascender el *logos* suyo y del mundo; b) rechazar el movimiento de trascendencia que tiene inscrito en su fondo.

---

determinismo le acompaña para hacerle producir todas sus consecuencias y para manifestarle su ser necesario.” (M. BLONDEL, *La Acción*, Madrid (BAC) 1996, 421)

<sup>164</sup> “Si el Mundo es convergente y si Cristo ocupa su centro, entonces la Cristogénesis de San Pablo y de San Juan no es otra cosa, ni nada menos, que la prolongación simultáneamente esperada e inesperada de la Noogénesis, en la que, de acuerdo con nuestra experiencia, culmina la Cristogénesis.” (T. CHARDIN, *Le Phénomène Humain*, (Editions du Seuil) Paris 1955, 330)

### 3. ELEGIDOS PARA QUE FUÉRAMOS SANTOS E INMACULADOS POR LA CARIDAD

Del mismo modo que la vida terrenal del Señor estuvo atravesada por una progresión en el Espíritu (Máximo el Confesor), la existencia cristiana, al asumir la empresa de reproducir la imagen del Hijo (Rom 8,29), ha de estar atravesada por un movimiento de progresiva acomodación a Cristo y a su modo de proceder. Llegar a vivir en Aquel en quién hemos sido bendecidos consiste en acoger la palabra de Dios a fin de dejarse conducir por su moción creativa. Al auto-comunicarse, el *Logos bendicente* de Dios pretende engendrar un ser nuevo en sus creaturas, capacitándolas para una auto-trascendencia activa. De este modo, el éxito de la acción del *Logos* en la creación se juega entre estas dos posibilidades: participación de la creación en el movimiento de la Palabra o inmovilidad. En efecto, Dios sólo puede y quiere ser *palabra en movimiento creativo* mediante la aceptación de la creación en participar de su moción.

En la historia de la salvación, esta intención de Dios se dio a conocer mediante dos actos de una misma obra salvífica. El primero nos relata la caída en el pecado, momento del rechazo del movimiento divino por la creación; el segundo nos relata la gracia dada en Cristo, reinstaurando por su Pascua la posibilidad inequívoca de adherir al movimiento del *Logos bendicente* de Padre. Antes de tratar de cualquiera de estos actos, tenemos que preguntarnos: ¿el movimiento de auto-trascendencia activa es congruente con una tradición bíblica que desconocía el «giro antropológico» y la «autonomía de la realidad» postuladas en nuestra era?

#### a) *Una antropología del movimiento*

Es amplia la variedad de nombres que la pluma bíblica emplea para referirse al ser humano. Aplicadas al ser humano como una totalidad, cada término tiene una significación distinta. Lo más característico de esta definición es que, al afirmar una antropología abierta hacia lo *de fuera*, la antropología bíblica es, en última instancia, una afirmación de la dependencia creatural del ser humano. Para mejor ilustrar la riqueza terminológica de la antropología hebrea, expondremos brevemente algunas definiciones centrales de las palabras más importantes que la Escritura emplea para acercarse al misterio humano, junto con su traducción griega.

TÉRMINOS	DEFINICIÓN <sup>165</sup>
NEFESH - PSYCHÉ	<p><u>Nefesh</u>: Consiste en el principio vital del ser humano. Empleado muchas veces en paralelo sinonímico con los términos garganta o cuello, expresa el anhelo vital del ser humano, expresado en imágenes de absoluta dependencia del mundo exterior, como representación de una dependencia más profunda con relación a Dios;</p> <p><u>Psyché</u>: se mantiene como principio vital del ser humano total, no como una parte relacionada con el alma de la tradición helénica.</p>
BASAR - SARX Y SOMA	<p><u>Basar</u>: Usado tanto para animales como para seres humanos, se refiere al hombre como ser efímero. Nos habla de una carne caracterizada por la debilidad, que determina la situación corpórea del ser humano en su relación con sus parientes y con el propio Dios.</p> <p><u>Sarx</u>: Traducción griega del NT, tiene un sentido negativo en Pablo (vida según la carne) y positivo en Juan (encarnación del Verbo) pero en razón de la encarnación y no de la carne. <u>Soma</u>: empleada por Pablo para referirse al <i>cuero de Cristo</i> y al <i>cuero</i> de los cristianos como templo del Espíritu Santo. En ambas traducciones se mantiene el sentido de la carne débil que recibe su fuerza en virtud del Espíritu.</p>
RUAH - PNEUMA	<p><u>Ruah</u>: Se refiere al aliento o fuerza vital que anima al ser humano con una fuerza de voluntad que sólo se puede entender como fruto de la comunicación de Dios con él.</p> <p><u>Pneuma</u>: Espíritu <i>Santo</i> en la medida en que consagra a reyes, llama a profetas, guía a Jesús y, al final, es otorgado por él a los apóstoles; espíritu <i>Humano</i>, en cuanto que el ser humano es receptor del Espíritu para vivir de acuerdo con él. En ambos casos está presente la idea de fuerza vital que brota de la relación entre el ser humano y Dios.</p>
LEB(AB) - KARDIA Y SYNDERESIS	<p><u>Leb(ab)</u>: Traducido por la palabra «corazón», no representa solamente el lugar antropológico del sentimiento sino sobre todo del razonamiento. Entre razón y deseo, este entendimiento se configura como espacio humano de la decisión. Más que un órgano, es un lugar de «verdad» que el ser humano comparte con el propio Dios.</p> <p>La traducción del NT mantiene las mismas significaciones, oscilando entre los términos <u>kardia</u> (corazón) y <u>synderesis</u> (conciencia).</p>

<sup>165</sup> Cf. H. W. WOLFF, *Antropología del Antiguo Testamento*, (Sígueme) Salamanca 1975, 25-86. Cf. P. CASTELAO, *Antropología Teológica*, 207-210.



Todos estos términos nos hablan de una antropología abierta, como si el ser humano fuera una garganta – *nephes* – un ser en estado de vigilia, esperando a que Dios venga visitarle cómo idea o imagen.<sup>166</sup> Como bien lo expresó A. Gesché: “En el fondo, el hombre es un ser visitado (...), es así como el prisionero se encontrará liberado, *visitado* desde lo más alto, en el sentido fuerte y antropológico que hemos dado a ese término”.<sup>167</sup> De este modo, la visitación de Dios es lo que hace *nacer* (Jn 3,3) al ser humano capaz de auto-trascenderse y visitar a su hermano (Mt 25,34-36). Dios es, en este sentido, prueba de la existencia de ese ser humano que, sin la *visitación* de su Palabra, no podría seguir el *movimiento creativo* del *Logos*. Del mismo modo, también para Rahner la auto-trascendencia activa es necesariamente precedida por la auto-comunicación divina. Podemos así concluir que, si bien la Escritura desconocía el «giro antropológico», también ella afirma la primacía de la visitación de Dios al ser humano, confiriéndole la posibilidad de una existencia concorde con la moción de su *Palabra*.

b) *La «caída» como inmovilismo*

En cambio, el ser humano que no acoge la *visitación* de Dios es maldito; no porque el Dios de la bendición sea también un Dios de maldición, sino porque quién no acoge – *es decir: quién no cree* – no se deja impregnar del movimiento bendito de Dios (Jn 3,18). Cerrarse al movimiento visitador de Dios consiste en caer en el inmovilismo, es decir en una auto-referencia activa.<sup>168</sup> Entramos aquí en el tema del *mal* que la tradición teológica vino a poner bajo la insignia del «pecado». A continuación veremos como la Escritura trató de este tema para después adentrarnos en el desarrollo teológico del mismo.

La creación atribuye dos características al ser humano creado: ser imagen y semejanza de Dios (Gen 1,26). La palabra «imagen» proviene de la expresión de influencia babilónica *zelem* que significaba la presencia de los dioses en una imagen sagrada. En cambio, para los sacerdotes de Israel, deportados en Babilonia, esa imagen sagrada estaba en cada ser humano. Sin embargo, para acentuar la diferencia entre Dios y el hombre, los sacerdotes calificaron esta relación con el término «semejanza» (*demut*),

---

<sup>166</sup> Cf. E. LEVINAS, *Deus e Filosofia*, (Vozes) Petrópolis 2008, 87-90.

<sup>167</sup> A. GESCHÉ, *El Hombre*, 129 y 133.

<sup>168</sup> Semejante al *conatus essendi* de Espinoza, formulo este término por oposición a la auto-trascendencia activa. Se trata del esfuerzo para mantenerse en el curso determinado por el propio *logos* y determinar desde ahí todo *logos* que se interponga en su camino (otro, naturaleza, Dios). El mal de esta actitud vital en el ser humano consiste en no querer salir del mismo dinamismo que tienen los animales, sin considerar su vocación a la gracia de la libertad, buscando solamente mantenerse en la existencia.

como una sordina que evita igualar al hombre con el creador.<sup>169</sup> Esta analogía (imagen y semejanza) pone al ser humano ante una doble exigencia-invitación: 1) escuchar, obedecer y contestar a la Palabra de Dios; 2) dominar la creación en cuanto que oyente de la Palabra.<sup>170</sup>

El AT emplea dos palabras para referirse al pecado: *hattat* (fallar) y *pêsá* (romper). Ambos términos reciben significados distintos a lo largo de la Escritura. En el Pentateuco se expresa en términos de idolatría (Ex 22,19; 32,1-ss), magia (Lv 20,2) y de blasfemia (Lv 29,11-16). En los libros proféticos y algunos sapienciales se subraya que el pecado es tanto una ofensa a Dios como al propio ser humano (Is 64,8 y Jer 26,19; Prov 14,31 y Job 35,8). El NT emplea cuatro expresiones para referirse al pecado: *amartia* (actuar contra costumbres, leyes, hombres, Dios), *adikía* (carácter judicial = injusticia; contraria al derecho, al deber-ser); *parábasis* (transgresión de la ley); *paráptoma* (caída, transgresión culpable). Si bien en los evangelios sinópticos el pecado es referido en plural y en Pablo y Juan en singular, en ambos casos se refiere a todo aquello que se opone a la salvación que Dios quiere otorgar libremente.<sup>171</sup>

Si el AT subraya el pecado como instrumento que corta con la relación de alianza con Dios, el NT añade a este sentido la dimensión del pecado como adversario del gran efecto de esa relación de alianza: la salvación. Sin embargo, cuando la cultura helénica empezó a confrontar el cristianismo con preguntas sobre el origen ontológico del mal, la teología tuvo la ardua tarea de dar respuesta a la cuestión ontológica sin perder el horizonte soteriológico de la teología del pecado. Concretamente, la cuestión del origen del mal formó parte del ambiente teológico e intelectual en el que se movió el discurso de la teología latina en su reflexión sobre el pecado.

#### B1) EL ORIGEN DEL MAL

Desde que la filosofía existe, esta reflexiona sobre la existencia de lo que hay en cuanto existencia ontológica. El gran dilema delante del problema del mal era el siguiente: ¿puede el mal «ser»? ¿Cómo puede la ausencia de bienes generar (males) reales? ¿Tendrá el mal consistencia ontológica? La mística dualista de la ontología neoplatónica vino a pavimentar el suelo para el surgimiento del gnosticismo que, en sus distintas versiones, suponía la separación entre los mundos espiritual y corporal, asociando al primero el bien y al segundo el mal. Por otro lado, surge el escritor y teólogo griego

---

<sup>169</sup> Cf. L. LADARIA, *Antropología Teológica*, (Univ. Gregoriana) Roma 1987, 118-119.

<sup>170</sup> Cf. H. W. WOLFF, *Antropología del Antiguo Testamento*, 216-217.

<sup>171</sup> Cf. P. CASTELAO, *Antropología Teológica*, 231-232.

Marción, quien afirmaba, por un lado, que el AT se refería a la Creación realizada por un demiurgo malo y que, por otro lado, Lucas y Pablo daban testimonio de la Redención operada por el buen Dios de Jesucristo. Delante de estas lecturas del misterio cristiano, la teología católica respondió que la carne es quicio de la salvación (Tertuliano) y que el Dios de la creación es el Dios de la redención (Ireneo).

Sin embargo, la problemática nunca desapareció completamente y vino a ser reformulada, en el siglo III, por el filósofo persa Manés: *el mundo tiene su origen en dos divinidades, una es fuente de lo bueno y otra de lo malo*. La diferencia entre esta lectura y la gnóstica está en que, para Manés, ambas fuentes de la creación son iguales entre sí, al paso que para el gnosticismo lo espiritual es superior a lo carnal. Un siglo después de Manés, Agustín de Hipona, habiendo sido él mismo seguidor del maniqueísmo por diez años, se hizo bautizar cómo cristiano y se tornó en un crítico feroz de la doctrina de Manés.

Contra el maniqueísmo, Agustín rescribió la doctrina de la *privatio boni*<sup>172</sup>, por la cual el mal no puede ser un absoluto, sino que es la privación del Bien en determinada realidad – *de la misma forma que la tiniebla es ausencia de luz, el frío ausencia de calor, etc.* Como base bíblica, recurrió a Mt 12,33 para referirse al pecado como *potestad, no como naturaleza*.<sup>173</sup> Esto nos ubica dentro de la teología bíblica en la que Agustín se sitúa, dado que la responsabilidad del hombre en el pecado está vinculada a la voluntad humana, pero no de forma absoluta - *la serpiente dentro del Edén era señal de eso*. Creyendo estar de acuerdo con la doctrina de Agustín, el monje británico Pelagio escribió *De Induratione cordis Pharaonis* y *De natura* donde afirmaba que el problema del mal dependía estrictamente de la libertad y que, consecuentemente, el origen del mal no era tanto un problema ontológico como de voluntad. Para Pelagio la gracia no era necesaria para la salvación, sino una ayuda; era la voluntad del hombre, nacido moralmente neutro, lo que le haría imitar el buen ejemplo de Cristo y no el malo de Adán. Agustín se opuso a esta interpretación en *De natura et gratia*, basado en el texto bíblico de Rom 7,14-ss.<sup>174</sup> Partiendo de esta constatación escriturística, el obispo

---

<sup>172</sup> Cf. San AGUSTÍN, *Enchiridion* XI.

<sup>173</sup> “Si hay penitencia, es porque hay culpabilidad; si hay culpabilidad es porque hay voluntad, si hay voluntad en el pecado, es porque no es una naturaleza que nos obliga.” (*Adv. Felicem*, §8). Cf. P. RICOEUR, *O conflito das Interpretações*, Porto (Rés) 1988, 269.

<sup>174</sup> El gran punto que Agustín salvaguarda es el carácter interno/espiritual de la influencia del pecado de Adán y de la gracia de Cristo en el ser-humano. Por otro lado, al afirmar el pecado y la gracia como ejemplos de Adán y Cristo, Pelagio concibe el influjo de Adán en el pecado y de Cristo en la salvación de forma extrínsecista. Consecuentemente, de acuerdo con las doctrinas de Celestio, sólo necesitan de la

de Hipona afirmó que Pelagio no podía estar hablando de los hijos de Adán, dado que estos reciben de su *padre* (Adán) una libertad que contiene un bagaje de pecado que necesariamente exige una gracia salvífica. Efectivamente, como dijo Ricoeur: “Agustín es llevado, por su propia experiencia de conversión y experiencia viva de resistencia del deseo y del hábito a la buena voluntad, a recusar con todas sus fuerzas la idea pelagiana de una libertad sin naturaleza, adquirida sin hábito, sin historia y sin bagajes”.<sup>175</sup>

En su argumentación contra el asceta Pelagio, Agustín empleó el paralelo paulino *Cristo-Adán* presente en Rom 5,12. La traducción de la Vulgata que este manejaba decía: "*per unum hominem in hunc mundum peccatum intravit et per peccatum mors et ita in omnes homines mors pertransiit in quo omnes peccaverunt*" Esta traducción no es completamente acertada, ya que la palabra *in quo* afirma que en Adán todos pecaron y el original griego rezaba *eph'ho* que significa que a partir de él todos pecaron. No obstante este error, hay que mencionar que la doctrina de Agustín está en consonancia con los escritos Patrísticos, que interpretan en sentido causal la expresión *per unum* de Rom 5,12.<sup>176</sup> Más aún, al defender la universalidad del pecado original, Agustín no hace más que defender la universalidad de la redención de Cristo. Más tarde, cuando el conflicto se encendió de forma más radical, Agustín se hizo más defensivo en su postulado teológico y recurrió a Rom 9,13. Trazando un paralelo entre Esaú y Jacob, la interpretación del obispo llevó a una *cuasi naturalización* del pecado original, por poner el eje hermenéutico en una predestinación previa a lo empírico o histórico.

Aun así, pese a aquella exégesis y a esta *cuasi naturalización*, Agustín mantuvo algo en su conceptualización del pecado que Pelagio no supo ver. Ante todo, el concepto de *pecado original*, es primeramente el anuncio de una verdad (sobre el ser humano) iluminada por la salvación (perdón otorgado por Cristo).<sup>177</sup> Así, Agustín mantiene la tradición bíblica de que el pecado no se identifica delante de la *sola* conciencia sino

---

gracia de Cristo aquellos que, después de nacidos sin pecado, han pecado como Adán. (Cf. L. LADARIA, *Antropología Teológica*, 222-223)

<sup>175</sup> P. RICOEUR, *O conflito das Interpretações*, (Rés Editora) Porto 1988, 274.

<sup>176</sup> “Para **Ireneo**, nuestro es el pecado de Adán, cómo nuestra fue la obediencia de Jesús. (...) es capital para Ireneo que el dios a quien Jesús obedece, y con él nosotros, sea el mismo contra el que el primer hombre ha pecado. En esta correspondencia pecado-redención se pone de relieve, frente a los marcionitas, la unicidad de Dios y consiguientemente la unidad de la historia. (...) **Tertuliano** afirma que toda alma es impura mientras está adherida a Adán y no se adhiere a Cristo. (...) **San Cipriano** habla expresamente del «pecado ajeno» que se perdona a los niños (...) **Gregorio de Nisa** ha interpretado el pecado de Adán de que habla Rom 5,12 como el pecado de todos los hombres, ya que Gregorio concibe la humanidad como un todo (...) **Cirilo de Alejandría** habla preferentemente de la imitación del pecado de Adán por los hombres (...) Para **Hilario de Poitiers** el error de Adán ha arrastrado a toda la humanidad. (...) **San Ambrosio** habla de los «pecados heredados», con referencia a la culpa de Adán y en contraste con los pecados personales” (en L. LADARIA, *Antropología Teológica*, 219-222)

<sup>177</sup> Cf. A. GESCHÉ, *El mal*, Salamanca (Sígueme) 2010, 110.

delante del Dios salvador, que es mayor que la conciencia (1 Jn 3,20). Más aún, Agustín guarda la cuestión del pecado como solidaridad en la cual todos estamos igualmente de manos atadas.<sup>178</sup> Por fin, su acepción respeta, más que Pelagio, el kerigma profético sobre nuestra existencia bajo un cautiverio de pecado (en Egipto, Babilonia o en un corazón de piedra) del cual no nos podemos liberar a nosotros mismos.

## B2) CONCILIOS Y REFLEXIÓN TEOLÓGICA

El debate sobre el «pecado original» no terminó con la muerte de Agustín. Por ello, el Concilio de Cartago (418) y el II Concilio de Orange (529) promulgaron cánones sobre el tema que tomarían gran relieve no sólo en la controversia agustino-pelagiana sino en la católico-luterana, la *doctrina de la justificación*. Si en Cartago se afirmó que por el pecado Adán murió y que, por eso, los niños debían ser bautizados, el II Concilio de Orange definió que el pecado de Adán no sólo le había traído la muerte corporal, sino que también afectaba al alma de Adán y la de su descendencia. El canon II, apurando las consecuencias del primer canon, afirmaba que si la *damnatio* del cuerpo trae la pena a los descendientes de Adán, también la *damnatio* del alma les trae la culpa de Adán.

La teología posterior desarrolló esta reflexión buscando clarificar cómo la transmisión del pecado se daba entre Adán y su descendencia. San Anselmo, el pecado original era definido como privación de justicia original, que se extiende por la descendencia de Adán. Para Hugo san Víctor, el pecado original resulta de la concupiscencia, es decir del desorden de los deseos. Para santo Tomás la privación de la justicia original determina su posición acerca del pecado original, que formalmente se identifica con la solidaridad universal entre Adán y todos los seres humanos y materialmente se hace patente por la concupiscencia. Más tarde, Duns Escoto, partiendo del concepto de carencia de justicia original, defiende que la culpa del pecado de Adán llegó a su descendencia por decreto de Dios.<sup>179</sup> Este elenco teológico nos da cuenta de un abordaje progresivamente extrinsecista y naturalista del «pecado original».

Por oposición a dicha tendencia, Lutero buscó expresar en términos existenciales la doctrina del pecado original, para escapar del reduccionismo abstracto del pecado de Adán como privación de la justicia original. En este sentido, para la doctrina luterana, el pecado es la fuerza que opone el pecador a Dios y se abriga en nuestra condición carnal

---

<sup>178</sup> Al vincular pecado universal con salvación universal, Agustín sintetiza una idea que estaba dispersa en la tradición: “unidad del género humano, que tiene a Adán por cabeza, y unidad por consiguiente en el pecado de Adán que es el de todos.” (en L. LADARIA, *Antropología Teológica*, 226)

<sup>179</sup> Cf. *Ibidem*, 226-228.

(en sentido bíblico), lo que en última instancia se refiere a la falta de fe. Tanto Lutero como Calvino, intérpretes de Agustín, entienden que el pecado de Adán afectó verdaderamente a la naturaleza humana en cuanto tal; de modo que, como afirma Lutero, si bien que en virtud de los méritos de Cristo los pecados no son tomados en cuenta, el ser humano convertido y bautizado por la fe no deja nunca de ser pecador.<sup>180</sup>

En Junio de 1546, el Concilio de Trento, en la sesión V, se ocupó del tema del pecado original, en un texto compuesto de un proemio y seis cánones. El primer canon cita al Concilio II de Orange, hablando del pecado de Adán como origen de pérdida de santidad y justicia para su descendencia. Al mantener este concepto de privación racional, los Padres conciliares quieren salvaguardar la integridad de la naturaleza humana que, pese a su caída, mantiene la libertad. El canon segundo, inspirado en el segundo de Orange y apoyándose en Rom 5,12, afirma que por Adán se hizo llegar el pecado, como muerte del alma, a su descendencia. La afirmación positiva llega en el tercer canon, donde se afirma la absoluta necesidad de Cristo y de la participación en sus méritos por el bautismo. En el cuarto se fundamenta la praxis eclesial del bautismo de niños. En el canon quinto, Trento afirma que no existe propia y estrictamente pecado en el justificado. El último canon, el más explícitamente anti-luterano, afirma: a) que el bautismo confiere una gracia que borra el pecado original hasta la raíz de la persona; b) afirma la permanencia de la concupiscencia en los bautizados.<sup>181</sup> En suma, Trento no se aparta de la tradición, que arranca de Pablo, subordinando la doctrina del pecado original a la redención universal de Cristo, sin confundir la influencia espiritual del pecado y de la redención con una somatización de la culpa en la naturaleza creada.<sup>182</sup>

## B2) REFLEXIÓN SISTEMÁTICA

La cuestión de la afectación de la «naturaleza humana», entendida como *physis*, por el pecado, se mantuvo presente de tal forma en esta discusión – *nos sirven de ejemplo: las tesis de Bayo y la doctrina jansenista* – que la hipótesis evolucionista de Charles Darwin pareció ser la estocada final a una teología del pecado que se asiente en una concepción de una humanidad cuya naturaleza iba de mejor a peor, no evolutivamente.

---

<sup>180</sup> Cf. *Ibidem*, 229-230.

<sup>181</sup> Pese a los distintos conceptos de «concupiscencia» que tenían Lutero y Trento, este canon guarda un profundo acuerdo con lo central de la teología luterana. Que el justificado sea *simul iustus et peccator*, y esta condición es su *status viatoris* ante la justicia de Dios (H. U. Balthasar), no está tan lejos de la afirmación de Trento al admitir la permanencia de la concupiscencia en el bautizado: "ex peccato est et ad peccatum inclinatur" (sesión V, canon 5). (en H. KUNG, *La Justificación*, (Estela) Barcelona 1967, 236-248)

<sup>182</sup> Cf. L. LADARIA, *Antropología Teológica*, 230-238.

En este sentido, al presentar el pecado original como el *no existencial* a la relación salvífica con Dios mediante la libertad, K. Rahner<sup>183</sup> ubica el terreno del pecado en lo existencial concerniente a la *libertad*, no en lo natural concerniente a la *necesidad*.

Rahner lo explica desde los dos momentos constitutivos de la «libertad»: 1) trascendental, que representa la situación interna del hombre por la que este quiere querer; 2) categorial, cómo realización de la trascendental en el espacio y en el tiempo, interactuando con las realidades externas al sujeto. En esta realización de la libertad, la responsabilidad del sujeto acerca del mal se juega en una doble dirección en el sujeto: a) de dentro hacia fuera: pues la situación de la libertad trascendental está atravesada por la existencia de un mal empírico que el sujeto no ha causado, pero que está ahí afectando su ser; b) de fuera hacia dentro: pues la ejemplaridad del mal práctico lleva a la imitación de las malas respuestas y a la acumulación de males posibles.<sup>184</sup>

Este *no existencial*, que se ha de dar en el ámbito de la libertad histórica, está precedido por la *auto-comunicación* de Dios, a la que rechaza. Esta actitud de *auto-referencia activa*, que caracterizó la acción de Adán ante Dios, consiste en una amenaza radical al ejercicio de la libertad de todos los seres humanos. En el mismo ámbito de libertad, Jesucristo se dejó guiar por el Espíritu, *auto-trascendiéndose activamente* hasta tornarse el mismo *auto-comunicación* plena de Dios, nuestra gracia. La conformación con su modo de ejercer la libertad consiste en una trasfiguración del *logos* de la Creación por medio de una *auto-trascendencia* semejante a la suya, es decir: dejarse guiar por el impulso del Espíritu hasta tornarse, en cierto grado, dador del Espíritu, en Cristo.

En términos de bendición, la *Palabra* solicita un movimiento creativo al cual Adán, y desde él la humanidad, resistieron responsablemente. Aun así, la creación siguió su camino hacia la plenitud de la bendición instaurada y consumada por medio de Cristo, en función de la gracia justificante que Dios otorgó a la humanidad por el Misterio Pascual de su Hijo. Esa gracia, que atraviesa la Creación bendecida en Cristo, encuentra su hermenéutica más nítida en la vida eclesial: su ser histórico, sus sacramentos, su empeño en el anuncio. En estos temas se concentrarán los próximos tres capítulos: 1) Eclesiología; 2) Liturgia y Sacramentos; 3) Virtudes.

---

<sup>183</sup> Cf. K. RAHNER, *Curso Fundamental sobre la fe*, 136-146.

<sup>184</sup> En este sentido, afirma Ratzinger: “el pecado original no hay que buscarlo en cualquier forma de transmisión biológica entre dos individuos que, de lo contrario, vivirían completamente aislados, sino en esa red colectiva que precede a la existencia individual como antecedente espiritual. Hablar de transmisión es afirmar que el hombre no puede empezar su existencia en un punto cero, en un *status integritatis*, sin relación alguna con la historia.” (En J. RATZINGER, *Introducción al Cristianismo*, (Sígueme) Salamanca 1976, 214).

## V IGLESIA, RECEPTÁCULO Y DONANTE DE BENDICIÓN

“Bendito el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que en los cielos nos bendijo en Cristo (...) en el tenemos la redención por su sangre, el perdón de las ofensas, conforme a las riquezas de su gracia, la que hizo desbordar sobre nosotros en toda clase de sabiduría y prudencia dándonos a conocer el misterio de su voluntad, conforme al proyecto que se había propuesto realizar cuando se cumpliera el momento preciso: recapitular en Cristo el universo” (Ef 1,3.7-10). En la sangre de Cristo se opera nuestra redención, tanto en un sentido *soteriológico*<sup>185</sup> como *sacramental*<sup>186</sup>. Por esa redención, Cristo da a conocer a la Iglesia el *misterio de la voluntad del Padre*<sup>187</sup>, que inicia el nuevo eón de la recapitulación del universo en Cristo<sup>188</sup>, otorgando al cuerpo eclesial toda la vitalidad espiritual<sup>189</sup> con que lo bendice.

Esta bendición espiritual convoca (identidad) y envía (misión) a la Iglesia como comunidad santa que celebra el memorial dejado por Jesús y que de él recibe las fuerzas para hacerse, ella misma, receptora y otorgadora de bendición espiritual en el mundo (SC 10). En efecto, la Iglesia predica que el Dios creador no sólo mantiene el universo, sino que quiere transformarle<sup>190</sup> con un amor doble, por el que le ama con razón de su existencia y por el que le engrandece y ensancha dándosele él mismo como don, como *gracia increada*.<sup>191</sup> Este don, que pone a la Iglesia en marcha, le imprimió desde siempre una autoconciencia de ser cuerpo de *comunión, servicio, liturgia y testimonio* (Cf. Act 4,32-37). Siguiendo estas cuatro dimensiones de la autoconciencia eclesial, presentaremos a continuación el fundamento bíblico, desarrollo histórico y condiciones de posibilidad de la vivencia de dichas dimensiones en la Iglesia.

### 1. BENDECIDA PARA SER MISTERIO DE COMUNIÓN

#### a) Iglesia, ¿qué dices de ti misma?

Comencemos a tratar el Misterio de la Iglesia por lo que captan nuestros sentidos: en el fenómeno social de su existencia. Será desde esa contemplación que nos podrá surgir el

---

<sup>185</sup> Cf. M. ZERWICK, *Carta a los Efesios*, 29-30.

<sup>186</sup> Cf. P. KOBELSKI, *Carta a los Efesios*, en R. BROWN, J. FITZMYER, R. MURPHY (eds), *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo*, (Verbo Divino) Estella 2004, 443.

<sup>187</sup> Cf. *Ibidem*, 444.

<sup>188</sup> Cf. J. GRASSI, *Carta a los Efesios*, 230.

<sup>189</sup> Cf. M. ZERWICK, *Carta a los Efesios*, 32.

<sup>190</sup> “El Espíritu Santo actúa de modo misterioso en todos los seres humanos de buena voluntad, en las sociedades y en el cosmos, para transfigurar y divinizar a los seres humanos” (en COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Comunión y Servicio. La persona humana creada a imagen de Dios* n°54)

<sup>191</sup> Cf. P. CASTELAO, *Antropología Teológica*, 247-250.



interés de partir hacia una profundización en el misterio de sus comienzos históricos. Delante de ese fenómeno, leído en perspectiva teológica, es necesario hacer la pregunta que hizo el entonces Cardenal Montini en el aula del Concilio Vaticano II: *Iglesia, ¿qué dices de ti misma?* En cuanto a su quehacer, la Iglesia se ve a sí misma como congregación movida a la transmisión de la Palabra y administración de los sacramentos. Pero, en sentido teológico, ¿existe una definición del ser de la Iglesia? Los teólogos del Concilio Vaticano II coincidieron en que no hay una definición de Iglesia, sino imágenes desde las cuales se le puede acercar de forma descriptiva. Por lo que, desde los conceptos complementarios de Escritura y Tradición, vamos a exponer las siguientes descripciones de la Iglesia: *sociedad, cuerpo de Cristo, sacramento, templo del Espíritu, comunión de fieles y pueblo de Dios*. Los expondremos, a continuación, junto con su significación histórica y su uso en la constitución dogmática *Lumen Gentium*.<sup>192</sup>

Sociedad: Esta definición proviene del cardenal jesuita R. Belarmino que, buscando responder a diversos errores eclesiológicos de la reforma y presentar una alternativa a eclesiologías de corte dualista (J. Wyclif y J. Huss), definió la Iglesia como una sociedad tan visible como el reino de Francia y la republica de Venecia. Sin embargo, prosigue, su cuerpo externo está habitado por un alma, que son los dones del Espíritu. La poca claridad de este elemento pneumatológico hizo que la visión societaria y jerárquica de la Iglesia fuera el aspecto más preponderante para la reflexión teológica católica post tridentina. Sin embargo, el Concilio Vaticano II (LG 8 § 1) no empleó esta expresión para describir la Iglesia, aunque la integró en el concepto de sacramento.<sup>193</sup>

Cuerpo de Cristo: Se trata de un concepto que tiene una historia muy fluctuante dentro de la tradición cristiana, habiendo pasado de ser una visión sacramental a una jurídica y, finalmente, orgánica y mística a la vez. Después de la encíclica *Mystici corporis*, que acentuó el carácter sociológico de la pertenencia corporativa a la Iglesia, el Concilio Vaticano II (LG 3 y 7) optó por ubicar el tema en el ámbito sacramental, basándose en la teología de Corintios y Romanos, Colosenses y Efesios.<sup>194</sup>

Sacramento: Esta descripción no quiere declarar a la Iglesia como un Sacramento más al lado de los siete sacramentos que ella administra. La Iglesia es “como un sacramento” tan sólo en su dependencia de Cristo, sacramento del Padre. En cuanto que permanencia

---

<sup>192</sup> Este punto de gran importancia, dado que es común a las tradiciones protestante (cf. Confesión de Augsburgo) y católica (cf. definición de R. Belarmino), si bien que la católica añade la importancia *ab externo* de una monarquía papal que garantice la visibilidad de dicha comunión.

<sup>193</sup> Cf. M. GARIJO-GUEMBE, *La comunión de los santos*, 117-119.

<sup>194</sup> Cf. *Ibidem*, 120-123.

actual de la presencial real escatológica de la victoriosa voluntad de Dios, los sacramentos son la autorrealización de esa esencia sacramental de la Iglesia, que actualizan escatológicamente la presencia histórica de Cristo en la tierra. Hay que subrayar que, tanto en LG 1, 9 y 48, como en *Sacrosanctum Concilium* 5 y 26, esta relación sacramental entre la Iglesia y la encarnación de Cristo fue presentada en términos analógicos, matizando así su relación.<sup>195</sup>

Templo del Espíritu: Término empleado por Pablo, basado en una imagen procedente del mundo de la construcción. La Iglesia aparece así como templo en el que habita el Espíritu de Dios (cf. 1Cor 5,3-17; 2Cor 6,16). Al recurrir a esta imagen, Pablo alude también a la específica función apostólica de poner el fundamento del templo (cf. Rom 15,20; 1Cor 3,5-10). Este y otros pasajes parecen guardar un trasfondo tradicional y prepaolino. El propio Jesús ya había mencionado la destrucción del templo (cf. Mc 11,15s; 14,58 par), a fin de que él fuera el lugar de encuentro con Dios. Además de esta intención cristológica, Pablo vincula el tema del templo con la presencia del Espíritu Santo. Efectivamente, el templo es la comunidad en cuanto que morada de Dios, y por ello ámbito sometido al Espíritu de Dios (cf. 1Cor 3,16). De esta imagen derivan dos implicaciones con respecto a la vida de la comunidad: 1) el anuncio de Jesucristo comparado con la acción del apóstol que pone el fundamento de la comunidad; 2) la vocación de los miembros de la Iglesia a contribuir a la edificación del templo de Dios (cf. 1Cor 14,26-33).

Comunión de los fieles y pueblo de Dios: La constitución LG 9 declara que la Iglesia es la congregación de los fieles en las virtudes teologales, por medio del Espíritu que las reúne y conduce. A continuación, el Concilio hace presidir el concepto de *ecclesiológia de comunión* sobre los ministerios que deben servir a la edificación de dicha comunión (LG 4). Ahora bien, el concepto de *communio* solo se esclarece a la luz de otro concepto: Iglesia como pueblo de Dios. Este paso, asumido por el Concilio, resultó en el inicio de la superación de la *jerarcología* que determinó gran parte de la teología católica post tridentina<sup>196</sup> – *si bien que ya estaba presente en el decreto de Graciano (s. XII)*.

La integración de todas las descripciones societarias de la Iglesia en un marco sacramental, es una marca indeleble de la teología del último Concilio. Uno de los movimientos que pavimentó esta reconfiguración sacramental de la autoconciencia de la Iglesia fue el *movimiento litúrgico*. En su libro *Misterio del Culto en el Cristianismo*, el

---

<sup>195</sup> Cf. *Ibidem*, 124.

<sup>196</sup> Cf. *Ibidem*, 131-132.

benedictino Odo Casel afirma que es a partir de los sacramentos que la Iglesia, y en ella los cristianos, está invitada a integrar el misterio espiritual de Cristo.<sup>197</sup> De este modo, la reconfiguración sacramental de la autoconciencia eclesial del Concilio obedece a un principio teológico por el cual las concepciones eclesiológicas antedichas han de entenderse siempre en relación con los sacramentos. De entre todos ellos, se destaca la Eucaristía como sacramento por excelencia del *misterio pascual de Cristo* que configura el centro de la vida eclesial.<sup>198</sup>

#### *b) Iglesia y Eucaristía*

Varios documentos del Concilio nos remiten a la idea de que la eucaristía es el punto culminante al que tiende y del que proviene la acción de la Iglesia (SC 10; LG 11). En la tradición anterior a la escolástica, la eucaristía era vista como la celebración en la que la Iglesia se realiza. Ya Tomás de Aquino, y con él toda la escolástica, afirmó la eucaristía como sacramento de la unidad eclesial. Lo mismo hizo el Concilio de Trento, al afirmar la eucaristía como celebración dejada por el Salvador como símbolo de dicha unidad. La base neotestamentaria de estas teologías reposa en 1Cor 11, donde Pablo critica a la comunidad por no existir entre sus miembros la unidad que celebran-recuerdan. Por eso, dice Rahner que la eucaristía es la más intensa actualización de la Iglesia, ya que en ella se unen predicación y anuncio de forma memorativa.<sup>199</sup>

Esta unión sacramental, ofrece el marco de comunión entre la Iglesia universal y las Iglesias locales. Efectivamente, la *comunión* designa la entraña del ser eclesial. Desde esta perspectiva, la *comunión* es el elemento clave para la edificación de la Iglesia y su expresión concreta es la eucaristía, donde cada fiel recibe, en Cristo, la comunión con la Iglesia universal. Por este *misterio de comunión* tenemos acceso al Padre en el Espíritu a través de Jesucristo, a fin de tomar parte en su vida divina. En suma, esta común unión eclesial en las *cosas sagradas*, hecha visible en la unión entre los obispos<sup>200</sup>, hace de la Iglesia icono de la comunión trinitaria del Padre con el Hijo y con el Espíritu Santo (LG 4; UR 2).<sup>201</sup> Como *communio* eucarística, la Iglesia no se reduce a ser copia de la comunión trinitaria, sino a ser también su misma actualización, en cuanto que medio y

---

<sup>197</sup> Cf. Odo CASEL, *El Misterio del Culto Cristiano*, 5-21; Nótese que lo mismo puede ser leído en el libro *Meditación sobre la Iglesia* de Henry de Lubac, miembro de otro grupo de gran importancia teológica para el Concilio (Nouvelle Theologie), al referirse al aforismo medieval: *La Iglesia hace la Eucaristía y La Eucaristía hace la Iglesia*.

<sup>198</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Ecclesia de Eucharistia* n° 3.

<sup>199</sup> Cf. M. GARIJO-GUEMBE, *La comunión de los santos*, 135-138.

<sup>200</sup> Cf. *Ibidem*, 140-142.

<sup>201</sup> Cf. W. KASPER, *Teología e Iglesia*, (Herder) Barcelona 1989, 382.

fruto de la salvación (LG 7; UR 22; SC 47; LG 11; AG 9). Ahora bien, esta comunión se ha de realizar concretamente en la *communio* de la Iglesias locales, que se reciben de la eucaristía. Esta relectura de la eclesiología a la luz de la *communio*, presupuesto de la colegialidad episcopal, hace que el Concilio recupere aspectos centrales de la eclesiología del primer milenio (NP 2; OE 13; UR 14s; LG 23.26; CD 11).<sup>202</sup>

Esta comunión entre la Iglesia una y las muchas iglesias procede de una comunión más básica y elemental: *la comunión entre los fieles* (LG 13; UR 2; AA 18). Esta, entendida como participación y corresponsabilidad (SC 14), arranca de la teología del *sacerdocio común* de todos los bautizados (LG 10) y se ha de concretar en la forma del *sensus fidei* (LG 12; GS 43; AA 2). Este vínculo bautismal es anterior a toda la distinción de ministerio o carisma, lo que es muy importante para una concepción no *jerarcológica* del cuerpo eclesial y para una reconsideración del vínculo entre la Iglesia católica y las tradiciones no católicas que comparten el bautismo de Cristo.<sup>203</sup>

Sin embargo, a lo largo de la historia de la Iglesia, se generaron conceptos distintos de comunión eclesial que la disgregaron.<sup>204</sup> Si Pio XII, en *Mystici Corporis*, identificó a la Iglesia católica con la de Cristo, LG 8 matiza que la Iglesia de Cristo subsiste en (*subsistit in*) la Iglesia Católica. Con esto se reconoce que las comuniones cristianas no católicas son comuniones eclesiales en un sentido plenamente positivo, sin negar con esto que la plenitud de la Iglesia de Cristo se encuentre en la Iglesia católica. Teniendo en cuenta esta relación, entre Iglesia católica e Iglesia de Cristo, el Concilio discutió la temática de la pertenencia a la Iglesia en la que queda claro que los cristianos no católicos, por el hecho de estar bautizados, no pueden ponerse en el mismo plano que los no bautizados. Al poner el énfasis en el sacramento del bautismo, el Concilio afirmó que su recepción vincula al creyente con la Iglesia católica aun si esa vinculación queda en parte limitada por el crecimiento dentro de una Iglesia separada.<sup>205</sup>

Concluimos que la Iglesia, en cuanto cuerpo social, se concibe a sí misma como realidad sacramental por la cual se sabe vinculada, en forma de *comunión*. *Comunión* que recibe de la Trinidad y actualiza por los Sacramentos, sobre todo la Eucaristía, en

---

<sup>202</sup> Cf. *Ibidem*, 386-389.

<sup>203</sup> Cf. *Ibidem*, 395.

<sup>204</sup> Para la Iglesia Romano-católica, la comunión eclesial requiere: unidad en la fe, culto (*sacramentos*), bajo la dirección de legítimos pastores. Para las Iglesias Ortodoxa, Anglicana y viejo Católica, la unidad se refuerza por la gracia del Espíritu Santo y con el amor vivo y recíproco de los miembros reunidos y congregados en el único cuerpo de Cristo. Según las Iglesias reformadas, basadas en el artículo VII de la *Confesio Augustana*, la Iglesia es la asamblea de los creyentes que predica la Palabra y confiere los sacramentos conforme la Palabra. (Cf. M. GARIJO-GUEMBE, *La comunión de los santos*, 145-147)

<sup>205</sup> Cf. *Ibidem*, 147-160.

los cuales se auto realiza como *communio* de los pueblos (AG 11.23; GS 29). Así constituida, como un sacramento universal de salvación (LG 9), es decir signo e instrumento de salvación para la paz del mundo (LG 1), la Iglesia recibe de forma sacramental la bendición que está llamada a ser y a impartir en el mundo.<sup>206</sup> Por esta bendición, que le constituye como sacramento de comunión para el mundo, la Iglesia recibe el cometido de ser un cuerpo de *servicio, celebración y testimonio*, a fin de dar a conocer al mundo el misterio de la voluntad del Padre.

## 2. FUNDADA EN LA PALABRA DE CRISTO

### a) *Sobre la naturaleza teológica de la fundación de la Iglesia*

Esta autoconciencia eclesial, de estar vinculada con una misión especial de bendición, afirma tener sus raíces en la voluntad del propio Cristo. Para la Iglesia, su existencia está en continuidad con la predicación del Reino de Dios, y su constitución apostólica se funda tanto en las palabras del Jesús como en el aliento del Espíritu que guiaba a las comunidades con dones y carismas. De este modo, la autoconciencia eclesial tiene por base la necesidad de una relación indeleble entre el Misterio de Cristo y el fundamento de la comunidad eclesial. Esta relación se ha de comprender en dos niveles, no independientes sino en relación: 1) el **histórico**, desde el cual se habla de una eclesiología implícita, por analogía a la *crisología implícita*;<sup>207</sup> 2) el **teológico**, por el cual la iglesia es leída como parte del designio salvífico de Dios.

En el nivel histórico se subraya el paralelo entre el mesianismo de Cristo y la existencia prepascual de la Iglesia, ambas sólo se hacen plenamente visibles después de la Pascua. Sin embargo, su sustrato prepascual, cuando es leído a la luz del mesianismo de Jesús, recobra una fuerza simbólica en la autoconciencia eclesial que le permite afirmar que: *la manifestación de la Iglesia después de la Pascua está en continuidad con la vida de Jesús*. El nivel teológico vincula la Iglesia a la voluntad salvífica de Dios, que se manifiesta desde la creación. De este modo, el sacrificio de Abel es ya prefiguración de

---

<sup>206</sup> Cf. KASPER, *Teología e Iglesia*, 398-399.

<sup>207</sup> La categoría eclesiología implícita, en relación analógica con la crisología implícita, intenta apuntar hacia una continuidad entre el Jesús histórico y la situación después de Pascua. Son dos los puntos fundamentales que emergen de esa eclesiología implícita: 1) que el círculo pre pascual de los doce, por ser imagen simbólica del Israel renovado, constituye una confirmación de que Jesús se dirigía a todo Israel: núcleo de la comunidad salvífica y escatológica; 2) que la Iglesia se ha entendido en sus orígenes como comunidad cultural que, en la muerte y resurrección de Jesús, experimentó y sigue experimentando la confirmación de su identidad de pueblo de Dios renovado en la celebración de la Pascua. En este sentido, es en la cena del Señor se puede ver lo que es la Iglesia. (Cf. M. GARIJO-GUEMBE, *La comunión de los santos*, 51-52; Cf. S. MADRIGAL, *La Iglesia y su misterio* en A. CORDOVILLA (ed), *La Lógica de la Fe*, 416)

la Iglesia, el pueblo de Israel es su preparación y la venida del Espíritu Santo su consumación (LG 2). La unión entre estos dos niveles manifiesta la plenitud del misterio trinitario de la Iglesia: 1) fundada en el tiempo por Jesucristo; 2) cumpliendo el designio salvífico del Padre; 3) consagrada-constituida en el Espíritu Santo.<sup>208</sup>

De este modo, la Palabra de Jesucristo funda a la Iglesia y la pone en movimiento creativo que la consagra y constituye a fin de ser, en el tiempo, sacramento del designio salvífico del Padre. Esta Palabra se vuelca creativamente hacia el elemento mundano, a fin de transformarlo con la misma gracia increada que la redime. A continuación, expondremos el modo como esa fundación en el tiempo, por la Palabra de Jesús, se funda en la Escritura y se recoge en la tradición.

*b) Conceptos fundamentales de la Iglesia acerca de sí misma*

En las palabras de los evangelistas transluce una clara intención de presentar a la Iglesia como consecuencia lógica de las palabras y actos de Jesús, es decir, como voluntad y propósito del mismo Jesús (Mt 16,18). Estas afirmaciones nos llevan a confrontarnos con una autoconciencia implícita que la Iglesia tiene de sí misma, ya desde los escritos del NT. A continuación, destacaremos algunos de los conceptos fundamentales que caracterizan esa autoconciencia.

La expresión *Ekklesia tou Theou* parece ser una copia de la traducción que la Biblia de los LXX hizo de la expresión hebrea *qahal Yahveh*. En los escritos del NT la expresión tiene tres sentidos distintos: 1) asamblea de los creyentes ligada al culto; 2) comunidad local o concreta; 3) realidad general. Para Pablo, la Iglesia es el «cuerpo de Cristo» (Rom 12,4-5; 1 Cor 6,19; 12,12.26.27). Este concepto subraya el hecho de que la Iglesia es una comunidad de *personas* que, en Cristo, mediante el bautismo, viven en armonía y solidaridad como los miembros de un mismo *cuerpo pneumático*, es decir: unión corporativa bajo la orientación del Espíritu Santo, mediante sus dones distintos y complementarios. En las cartas deuteropaulinas el concepto es ampliado en un sentido cósmico, donde la Iglesia, sumisa a Cristo es también su (Cristo) *pleroma*. Además de este concepto, la Escritura también concibe la Iglesia como templo de Dios o del Espíritu (1Cor 3,16; 6,15.19; 2Cor 6,16; 1Pe 2,5).<sup>209</sup>

En cuanto al núcleo de la predicación, tanto Jesús como sus apóstoles la centraron en la *basileia tou Theou*. Este anuncio del Reino, y su cumplimiento en la *parusía*, puede

---

<sup>208</sup> Cf. *Ibidem*, 415-416 y 426-427.

<sup>209</sup> Cf. M. GARIJO-GUEMBE, *La comunión de los santos*, 31-36.

constatarse en la *Didajé*. La idea de un *reinado de Dios* está basada en la teología de Isaías (Is 52,7) así como en otros profetas del post exilio, especialmente en Zacarías (Zac 14,9). Esta llegada, si bien está asociada a los milagros de Jesús, a la oración del *Padrenuestro* y a su cena, no es claro que Jesús supiera el *cuándo* de su llegada. Sin embargo, en su despedida, al ofrecer el pan y el vino, elementos tan importantes en el marco escatológico judío, Jesús prefigura su muerte como advenimiento de la nueva alianza (Jr 31,31) del Reino. Ante la experiencia radicalmente nueva de la Pascua, los doce – *imagen del Israel renovado* – se descubren como herederos de las promesas de Israel. Podemos así encontrar en la Última Cena una relación indeleble entre la Iglesia y la llegada del Reino.<sup>210</sup>

c) *La Iglesia, «Edificada sobre el fundamento de los Apóstoles»*

Empecemos por analizar el concepto de «apóstol» y de los «doce apóstoles» en la Escritura. Si bien no hay un concepto unitario en la Biblia, las concepciones más claras son las de Lucas y Pablo. Para el primero, el apóstol tenía que ser testigo de la resurrección y haber acompañado a Jesús en su vida terrestre. Para Pablo, dos son las condiciones para serse apóstol: haber visto al Señor y haber sido enviado por él. Pese al desencuentro entre ambas concepciones, tanto para Pablo como para Lucas, el contenido del apostolado es la salvaguardia de la *comunión* y el testimonio de la resurrección de Jesús. Por ello, cuando Pablo sube a Jerusalén a fin estar unido a las *columnas*, ambos refieren el envío por la comunidad (cf. Act. 15,22; Gal 2,9).<sup>211</sup>

Podemos así definir un concepto restricto de apóstol, cuya función se dirige principalmente hacia dentro de la comunidad, y, por otro, un concepto más amplio del apóstol como anunciador. Para vincular mejor las definiciones ante dichas de apóstol, ejemplificaremos en Pablo y en los apóstoles la conciencia de esa autoridad apostólica para con la comunidad. Pablo tiene conciencia de haber recibido una autoridad frente a la comunidad que le viene de Cristo (*exousia*). Los apóstoles, nunca habiendo tomado una decisión sin el parecer y unanimidad de toda la comunidad, aparecen siempre como guardianes de la unidad.<sup>212</sup>

Dentro de los doce, la tradición católica ha subrayado el papel especial de Pedro. En el NT podemos encontrar una tradición común sobre Pedro en la cual es indiscutible la centralidad de su personalidad. Es verdad que su aparición en Act 15,5-25 y en la carta a

---

<sup>210</sup> Cf. *Ibidem*, 45-50; Cf. S. MADRIGAL, *La Iglesia y su misterio*, 420-421.

<sup>211</sup> Cf. *Ibidem*, 53.

<sup>212</sup> Cf. *Ibidem*, 55-61.

los Gál 2,11-ss no deja completamente claro si Pedro habría dejado de ser el líder de la comunidad de Jerusalén. Lo que sí queda claro es que el nombre «Pedro», dado a Simón por Jesús como señal de ser alguien especial en la edificación de la Iglesia, relega a un segundo plano su nombre original en la mayoría de los escritos referentes al tiempo postpascual.<sup>213</sup>

En Mt 16,18-20 podemos reconocer un elemento redaccional aplicado a Pedro, dado que no se repite en sus paralelos sinópticos. Al referirse a una edificación futura, con el juego de palabra entre *Cefas* (llamado a fortalecer a sus hermanos tras su conversión – Lc 22,31s – y confiriendo el poder de las llaves – Is 22,22; Ap 1,18 y 3,7) y *roca* (Sal 18,3ss; 31,3ss; 71,3ss; Num 23,9; Mt 7,24-27; Ef 2,20; Ap 21,14) para la edificación de *su Iglesia (Ekklesia tou Khristou, cf. Rom 16,16)*, se acentúa el papel central de Pedro en el grupo de los doce.<sup>214</sup>

En Lc 22,31 nos encontramos igualmente con un texto que confirma el papel de Pedro evocado en Mt 16,18-20, ya que este recibe del Señor la misión de confirmar a sus hermanos. En Jn 21,15-19, el texto joánico más importante sobre la figura de Pedro, a las tres secuencias de pregunta-respuesta entre Jesús y Pedro, el primero le contesta que deberá *apacentar* sus corderos/ovejas. Este término está netamente relacionado con la expresión “Yo soy el buen pastor” de Jn 10,14-16. Más aún, en sus cartas psuedo-epigráficas, Pedro se presenta como *synpresbyteros* (1 Pe 5,1), es decir: co-presbítero. Ambas son expresión de una autoridad clara de su persona.<sup>215</sup> Podemos así afirmar que la edificación de la Iglesia sobre el fundamento de los apóstoles y la primacía de Pedro se sostienen bíblicamente.

### 3. UNA CATOLICIDAD QUE SE DA ENTRE ESTRUCTURA Y CARISMA

Fundada en la persona de Jesús y en su Espíritu, que actualiza en ella la vitalidad con que ha sido bendecida en Cristo, la Iglesia fue diseñando sus estructuras a fin de mejor facilitar la comunicación del misterio de bendición en el que subsiste. En este sentido, las estructuras comunitarias hacen de la Iglesia, en cierto modo, un cuerpo para el Espíritu y un cuerpo que otorga el Espíritu. Esta doble orientación configura el misterio de su catolicidad, entre la memoria de la Palabra fundadora y la *communio* trinitaria hacia la cual se mueve en fidelidad creativa. A continuación, expondremos los modos

---

<sup>213</sup> Cf. *Ibidem*, 100-102.

<sup>214</sup> Cf. *Ibidem*, 102-105.

<sup>215</sup> Cf. *Ibidem*, 106-107.



en los cuales la Iglesia organizó sus estructuras comunitarias, a fin de ser receptáculo y transmisora de la Bendición que la funda y constituye.

*a) Estructuras comunitarias en el Nuevo Testamento*

En los Hechos de los Apóstoles se nos dibuja una imagen organizada de la Iglesia, con presbíteros y diáconos, marcada por la fracción del pan por los apóstoles y por el servicio de las mesas, del cual se encargaron los diáconos. Por otro lado, la comunidad de Corinto no parece tener una estructura tan clara, sino más bien una impronta carismática muy fuerte que, poco a poco, Pablo intenta ordenar a la edificación de la comunidad por medio de la mediación organizativa de los apóstoles, profetas y doctores. Es, por lo tanto, legítimo preguntarnos si se puede considerar ese desarrollo como un falseamiento de la concepción más colegial y carismática de la Iglesia de los inicios.<sup>216</sup> Como mencionamos arriba, desde su comienzo las iglesias estuvieron dirigidas por los apóstoles. Ahora bien, esta dirección fue siendo consolidada y ejercida de forma distinta. En las comunidades de Jerusalén y Antioquia, la organización comunitaria se realiza en moldes relativamente distintos a los de Corinto. En la comunidad de Jerusalén, la estructura y función dirigente tenía contornos más claros: una estructura de apóstoles (Act 12,17; Gál 1,18-20; 2,9), siete elegidos (Act 6,2) y ancianos (Act 11,30). Ya en la comunidad de Corinto se observa un modelo dinamizado por la fuerza carismática, más libre (1Cor 12-13; Rom 12,3-13), siendo verdad también que la dirección de la comunidad era un carisma más (1Tes 5,12; Rom 16,1.6.12). Sobre la Iglesia de Antioquia, Lucas nos habla de una estructuración que también es referida por Pablo (1Cor 12,28; Rom 12,6) donde eran los profetas y los maestros quienes la dirigían.<sup>217</sup> En el período post apostólico, encontramos ciertos cambios organizativos en la Iglesia, como lo testimonian las cartas psuedo-epigráficas, concretamente la *Didache* XV al referirse al modo de elección y funciones de obispos y diáconos. Pero, ¿cómo justificar en la Escritura esta constelación de ministerios en la Iglesia, así como su progresiva reconfiguración? La justificación puede ser encontrada en varios lugares: a) la voluntad del Apóstol (1Tim 3,4.8-12; 4,14; 5,17; 2Tim 1,6; Tit 1,5.7), b) la interpretación de las actuaciones del Apóstol (Act 13,1-4); c) la interpretación de sus palabras, cómo en el caso de la ya mencionada auto-presentación de Pedro como *sympresbyteros* (1Pe 5,1).<sup>218</sup> ¿Cuál sería, entonces, la función principal del ministerio? Teniendo en cuenta su

---

<sup>216</sup> Cf. *Ibidem*, 71-75.

<sup>217</sup> Cf. *Ibidem*; Cf. S. MADRIGAL, *La Iglesia y su misterio*, 444-447.

<sup>218</sup> Cf. *Ibidem*, 448-452; Cf. M. GARIJO-GUEMBE, *La comunión de los santos*, 65-70 y 79-80.

misión de expresar visiblemente y someterse servicialmente a la continuidad del contenido apostólico, el ministerio es, de algún modo, medio de salvaguarda para la conservación del legado apostólico. Esta finalidad, la de conservar el legado apostólico, enmarca la estructura jerárquica de la Iglesia en un esquema sacramental más que jurídico. Daremos cuenta de este aspecto desde dos expresiones que marcaron profundamente la teología del último Concilio: *sacerdocio común* y *sacramentalidad del episcopado*.

*b) Entre el sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial*

Las distintas Iglesias cristianas están de acuerdo en que el ministerio pertenece a la estructura esencial de la Iglesia. Sin embargo, a la hora de determinar la relación concreta entre ministerio y comunidad, bien como la función concreta de ese ministerio, entramos en un campo de disputa.<sup>219</sup> El concepto que emergió como pieza clave para el discernimiento del equilibrio entre ministerio y comunidad fue el de *sacerdocio común de los fieles bautizados*. Para afrontar esta cuestión es necesario buscar atentamente las bases que nos ofrece la Escritura para la afirmación de este *sacerdocio común*.

A lo largo del AT podemos encontrar una concepción de la liturgia como un servicio a Dios y a su pueblo, cuya concreción máxima se da por medio de una existencia santa, es decir separada de toda idolatría y unida al Dios verdadero. Aunque en el NT no abundan las referencias rituales, no es falso afirmar que se mantiene en él la tradición judía de aplicar a la existencia la concreción máxima del culto a Dios. Concretamente, encontramos una aplicación de la terminología sacrificial sobre la vida de fe de los cristianos (Rom 12,1; 15,16; Flp 2,17; 3,3; 4,18; Ef 5,2; Heb 8,6; 9,23,26; 10,12,26; 12,28; 1Pe 2,5).<sup>220</sup> De esta forma, ayudados por la tradición, somos llevados a entender como la misma Iglesia era el sujeto integral de la acción litúrgica y eucarística, concelebrando cada uno según su orden-carisma. De esta forma, podemos afirmar que el *sacerdocio común* de los fieles y el sacerdocio ministerial se relacionan entre sí, ya que ambos participan en el mismo sacerdocio de Cristo, cada uno a su manera (*essentia et non tantum gradu*). Igualmente subordinados al de Cristo, estos dos sacerdocios no pueden considerarse aislada o despóticamente.<sup>221</sup>

---

<sup>219</sup> Cf. *Ibidem*, 178.

<sup>220</sup> Cf. *Ibidem*, 195; M. AUGÉ, *Liturgia*, (Centre de Pastoral Litúrgica) Barcelona 1995, 13-23.

<sup>221</sup> Asiente en una teología del *sensus fidei*, LG 31 y AA 2 afirman que todos los miembros de la Iglesia son responsables por ejercer la misión del pueblo cristiano en la Iglesia y en el mundo.

A largo de la tradición, el *sacerdocio común* fue un concepto que perdió su relevancia en la eclesiología católica después de la reforma protestante, ya que los reformadores lo emplearon en un sentido anti-jerárquico.<sup>222</sup> Fue necesario esperar al año de 1947, para que, por influencia del movimiento litúrgico, el tema fuera nuevamente recogido por la encíclica *Mediator Dei*. En este contexto de *regreso a las fuentes del Cristianismo*, LG fundamentó el sacerdocio común en Ap 1,6 y 1Pe 3,4-10 – *textos citados por Lutero en esta discusión, como se puede ver en la anterior nota de pie de página*. Así reza el texto conciliar al hablar de los dos sacerdocios: “Ambos participan a su manera del único sacerdocio de Cristo” (LG 10). Al sacerdocio ministerial se le atribuye una función dirigente, ofreciendo el sacrificio eucarístico *in persona Christi*. Frente al sacerdocio común de los fieles, el ministerio otorga en el ministro una diferencia esencial, no de grado moral o social (*esencia et non gradu*). Dicha diferencia no está en el plano de la ontología esencial del cristiano, sino del modo de servicio, ya que ambos participan distintamente en el sacerdocio único de Cristo.<sup>223</sup>

Esta mutua interacción entre la fe bendecida en el bautismo y el carisma ministerial bendecido en el sacramento de la ordenación, nos lleva a interrogarnos sobre el modo en el que se relacionan el sentido de fe con los carismas en el pueblo cristiano. Una de las discusiones más importantes del Concilio, que influyó en la comprensión de la eclesiología del Vaticano II, debatió exactamente este tema, del cual surgió el texto de LG 12. Si el Vaticano I había hecho presidir la *infallibilitas in docendo* a la *infallibilitas in credendo*<sup>224</sup>, los Padres del Vaticano II afirmaron la validez del camino inverso.<sup>225</sup> Apoyados en la mejor teología post tridentina y partiendo de la infalibilidad *in credendo* para llegar a la infalibilidad *in docendo*, DV 8 y LG 7 fundamentan el vínculo fe-carismas en la doctrina carismática de Pablo en 1Cor 12,11 y en todo el capítulo 14.<sup>226</sup>

---

<sup>222</sup> “Por ello, todos nosotros somos ordenados sacerdotes por el bautismo, como dice San Pedro en 1 Pedro 2,9: «Vosotros, en cambio, sois linaje elegido, sacerdocio real, nación consagrada», y el Apocalipsis: «Hiciste de ellos linaje real y sacerdotes para nuestro Dios.»” (Cf. M. LUTERO, *A la nobleza cristiana de la nación alemana*, 1520)

<sup>223</sup> Cf. M. GARIJO-GUEMBE, *La comunión de los santos*, 180-182.

<sup>224</sup> “Asentimiento universal en las cosas de fe y costumbres (...) que el Espíritu de verdad promueve y sostiene”. (en: *Ibidem*, 183)

<sup>225</sup> Es desde este punto que el Concilio plantea la teología del laicado. LG 31 empieza por definir tipológicamente el laico como fiel que, inserto en Cristo por el bautismo, es constituido miembro del pueblo de Dios y hecho partícipe de su función sacerdotal ahí donde le toca vivir, en la Iglesia y en el mundo. En verdad, es especialmente a través de los laicos, portadores de ministerios en el mundo y en favor del mundo, que la Iglesia se deja dirigir por la *Palabra* que le fue confiada hacia las estructuras mundanas. (Cf. *Ibidem*, 205-209.)

<sup>226</sup> Cf. *Ibidem*, 182-185.

### c) *Sacramentalidad del Episcopado*

En nuestro tiempo, la lectura democrática de las estructuras de mundo, tiene una carga moral que mira con gran sospecha la constitución jerárquica de la Iglesia. ¿Cómo la expone y justifica el Concilio? Dice el tercer capítulo de LG: “Jesucristo, pastor eterno... envió a sus apóstoles (...) y quiso que sus sucesores, es decir, los obispos, fuesen en su Iglesia los pastores hasta la consumación de los siglos” (LG 18). Éstos, organizados jerárquicamente, han establecido sucesores para que lleven a término lo que ellos empezaron. (LG 20)<sup>227</sup>

La Iglesia católica fundamenta que los obispos son sucesores de los apóstoles por una triple vía: 1) en las cartas psuedo-epigráficas, que nos permiten intuir la sucesión (1 y 2 Tim); 2) en la exposición de Clemente de Roma a los Corintios, que sobre la *sucesión ministerial*, dice que el Nuevo Testamento sugiere explícitamente ese estado de cosas; 3) en las Cartas de Ignacio de Antioquia que, iniciando la segunda fase del desarrollo del episcopado en la Iglesia, dan relieve al papel de una persona dentro del colegio de los portadores de ministerios (obispo). En este sentido, se hace claro que no se puede explicar históricamente el desarrollo lineal de la secuencia: CRISTO-APÓSTOLES-OBISPOS<sup>228</sup>. Para Miguel Garijo-Guembe, tomando en consideración el hecho de que en Trento se aprobó conjuntamente la canonicidad de los textos bíblicos y la constitución jerárquica de la Iglesia, el argumento debería ser formulado de la siguiente manera: *la misma Iglesia que aceptó los libros del canon fue la misma que estuvo convencida de que el ministerio episcopal pertenecía a la esencia de la Iglesia*. Es verdad que el criterio *sola scriptura* no es suficiente para esta cuestión, pero hay que preguntarse si se puede pensar que este desarrollo, posterior a la redacción del NT, es la resolución obligatoria para la Iglesia en toda su historia.<sup>229</sup>

La diferencia entre obispo y presbítero está en el plano de la responsabilidad o *munus*, es decir, hay que buscarla en el plano donde se encuentran *ordo* y *iurisdictio*. Los obispos, proclamadores de la palabra y administradores de los sacramentos como los

---

<sup>227</sup> Tanto Trento como el Vaticano I habían expuesto la naturaleza de la constitución jerárquica de la Iglesia como *ex divina institutione*, pero, el último concilio añadirá a esto la *sacramentalidad* como elemento configurador de la consagración episcopal. Como administrador de la gracia, el obispo participa del único sacerdocio de Cristo en sus tres servicios (*munera*), pero de una forma particular y superior con relación al impacto de sus decisiones en la edificación del cuerpo de Cristo. (Cf. *Ibidem*, 211-215)

<sup>228</sup> La analogía *apóstoles-obispos* debe ser contemplada en cuanto a su diferencia y semejanza. En cuanto a su diferencia: son las piedras de cimentación de la Iglesia son los apóstoles y esa realidad es intransferible. En cuanto a la semejanza: son sucesores de los apóstoles por cuanto participan de la autoridad de su servicio frente a las comunidades (Lc 10,16), algo que también es aceptado por la *Confessio Augustana*.

<sup>229</sup> Cf. M. GARIJO-GUEMBE, *La comunión de los santos*, 220-225.

presbíteros, recibieron una potestad que, de acuerdo con LG 26 y 27, no les hace vicarios del obispo de Roma, ya que poseen una autoridad propia, ordinaria e inmediata. Esa potestad consiste en proclamar la fe que el pueblo de Dios debe profesar, siempre que hablan en nombre de Cristo acerca de materias de fe y costumbres (LG 25). Ahora bien, el decreto distingue claramente el ejercicio del oficio docente de los obispos, de su ejercicio por parte del colegio episcopal. Si el primero no es infalible, el segundo, al partir de la comunión de los obispos entre sí y con el sucesor de Pedro, anuncia infaliblemente la doctrina de Cristo (LG 25).

¿Cómo fundamentar teológicamente este punto? El principal cometido del magisterio, expresado en las primeras cartas pastorales posteriores al NT, es la de afirmar que los pastores de las Iglesias están llamados a exponer la vera doctrina ante la amenaza de la herejía. Documentables desde el siglo II, la solución de la Iglesias para los problemas de *fe y costumbres* eran protagonizadas por los representantes de las comunidades que se reunían en sínodos episcopales. Sus escritos eran recibidos por las Iglesias en comunión como obra del Espíritu Santo. Esta confianza en la indefectibilidad de la Iglesia reposa en una promesa de Jesús (Mt 16,17) y deriva de su permanencia en la verdad de la guía del Espíritu Santo (Jn 16,13).<sup>230</sup>

#### 4. IGLESIA PUESTA EN MOVIMIENTO CREATIVO

Fundada en la *Palabra* de Jesús y en el impulso del Espíritu que la pone en *movimiento creativo*, la Iglesia está llamada a ser *como un sacramento* dirigido al mundo. Esta orientación eclesial tiene como base el envío misionero del Señor resucitado (Mt 28, 16-20), por el cual la Iglesia está invitada a llevar la *Palabra* de Dios en Jesús al *elemento* mundano, a fin de transustanciarlo.<sup>231</sup> Portadora de este cometido, “la Iglesia peregrinante es misionera por naturaleza, puesto que procede de la misión del Hijo y de la misión del Espíritu Santo, según el designio de Dios Padre” (*Ad Gentes* 2, cf. LG 17). Esta conexión entre la Iglesia y el Señor exaltado, que la envió y envía, hace con que “una separación entre el culto y el carácter misionero de la Iglesia” sea un “error lamentable”. Así que, entendiendo la Iglesia como señal e instrumento de la íntima unión con Dios y entre el género humano, exploraremos las consecuencias del cometido formal de la Iglesia con la evangelización, enfocando las relaciones Iglesia-Mundo y

---

<sup>230</sup> Cf. *Ibidem*, 234-237.

<sup>231</sup> “The world is thus declared to be the realm of God’s creative word; (...) For matter too is his creation and hence the sphere of his gracious power. (...) Love is transubstantiation, transformation.” (En J. RATZINGER, *Feast of faith*, (Ignatius) San Francisco 1986, 134 y 137)

Mundo-Iglesia.<sup>232</sup> Empezaremos por mirar a la misión de la Iglesia, como aparece formulada en los documentos del Concilio y post conciliares.

*a) La Iglesia que se dirige, como signo, al mundo*

**Concilio Vaticano II – Lumen Gentium**: Afirma que el carácter misionero de la Iglesia se funda en el envío misionero de los apóstoles por Jesucristo (Mt 28,18-20), y consiste en la difusión de la fe cristiana, junto con la búsqueda de “los medios para que se cumpla efectivamente el plan de Dios, que puso a Cristo como principio de salvación para todo el mundo”. (nº 17) **Ad Gentes**: Esta misión, mandada por Cristo y movida por/en el Espíritu Santo, se dirige a todos los pueblos, a fin de “conducirlos por el ejemplo de vida, por la predicación, por los sacramentos y demás medios de la gracia a la fe, a la libertad y a la paz en Cristo” (nº 5). Esta evangelización no excluye la salvación a cuantos inculpablemente ignoran el Evangelio (nº 7 y LG 16), tiene consecuencias en el desarrollo de la humanidad (nº 8). **Gaudium et Spes**: Concernida con el bien humano, al cual se orienta la salvación (nº 3), afirma que “el orden de la redención abarca el orden de la creación” (nº 50). De ahí se deriva que la consecuencia de la identidad cristiana es el compromiso con la edificación teologal (nº 42) del mundo (nºs 34.39.42.43.57). **Apostolicam Actuositatem**: Comprometida con la dilatación del Reino por la ordenación del mundo hacia Cristo (nºs 2.6) – *que comprende como consecuencia la restauración del orden temporal* (nºs 5.7) – el decreto refiere la realidad del pecado en el mundo, concretando así la misión teologal de la Iglesia: “trabajar para que los hombres se vuelvan capaces de restablecer rectamente el orden de los bienes temporales y de ordenarlos hacia Dios por Cristo” (nº 7).<sup>233</sup>

**Documentos postsinodales – Sínodo 1971**: “La misión de predicar el evangelio” exige “que nos empeñemos en la liberación integral del hombre ya desde ahora, en su existencia terrena”; “en efecto, si el mensaje cristiano sobre el amor y la justicia no manifiesta su eficacia en la acción por la justicia en el mundo, muy difícilmente obtendrá credibilidad entre los hombres de nuestro tiempo” (311). **Sínodo 1974**: los temas discutidos en el aula fueran dados al papa a fin de que pudiera servirse de ellos como borrador de lo que vendría a ser la encíclica *Evangelii nuntiandi*. En ella, Pablo VI rechaza los extremos de considerar que la liberación social antecede al cometido eclesial con la predicación del Evangelio, o el de pensar que se puede “sustituir el

---

<sup>232</sup> Cf. M. GARIJO-GUEMBE, *La comunión de los santos*, 300-301.

<sup>233</sup> Cf. *Ibidem*, 304-310.

anuncio del reino por la proclamación de las liberaciones humanas”. El documento advierte que la salvación predicada es de naturaleza escatológica, no pudiendo ser directamente confundida con sus consecuencias temporales. Sínodo 1977: reflexionando sobre la evangelización, el Sínodo es consciente de dos polos en sí mismos. Uno más espiritual y otro referente a la implicación social de la predicación. El Sínodo ofreció la siguiente solución: no se puede defender unilateralmente las posiciones radicales que ponen de relieve uno de los dos aspectos sobre el otro, sin el riesgo de hacer daño al evangelio. Es necesario superar la dicotomía por una *tensión dialéctica*<sup>234</sup> entre ambas.<sup>235</sup>

*b) La Iglesia que aprende del mundo y lo transforma*

En cuanto a la relación mutua entre la Iglesia y el Mundo, el problema consiste en precisar si esa relación supone, en la vida del cristiano, una discontinuidad dualista o si se da en una continuidad entre el trabajo profano y la dimensión religiosa de la vida. GS 41-44 apunta hacia un diálogo recíproco en el cual la Iglesia puede recibir ayuda del mundo de hoy “para el cumplimiento de su propio cometido”. Conviene notar que, para los padres conciliares, el sentido de la palabra “mundo” es positivo y equivalente a la realidad creada; mientras que, en el NT tiene un sentido mayoritariamente negativo (1Jn 2,15-17; Rom 12,2). Para Pablo el mundo, sujeto al juicio de Dios y con el reconciliado en Cristo (Rom 11,15; 2Cor 5,19; Col 1,20), significa casi exclusivamente la humanidad caída, cuya sabiduría (1Cor 1,20) se rige por una lógica *kata sarkx* (1Cor 1,26) que no debe ser seguida por el cristiano (Gal 5,16s; Rom 7,14ss).<sup>236</sup>

Ante este sentido ambivalente del concepto *mundo* (negativo, bajo la esclavitud del pecado; positivo, en cuanto que creación de Dios) el cristiano ha de desempeñar su cometido misionero. En tanto que criatura de Dios, el Concilio afirma que la creación es, al mismo tiempo, autónoma (GS 36 § 2) y dependiente de Dios (GS 36 § 3). En este contexto, si en virtud de la concupiscencia el hombre se comporta sin libertad interior (GS 27), entonces “la liberación de que habla la Iglesia no puede entenderse únicamente

---

<sup>234</sup> La conversión contiene una *cierta* exigencia social (Act 4,32) que cuando reflexionada a la luz de la escritura (Flm 1,10-16) parece apuntar más hacia un horizonte escatológico. Esa *reserva escatológica*, sin cuestionar directamente la realidad temporal, aporta un fermento distinto a las relaciones inter humanas, de acuerdo con Metz, “no nos induce a una relación negativa, sino a una relación crítico dialéctica con el presente social”, sino a un compromiso radical. En efecto, en la tradición cristiana, el amor al prójimo no puede separarse del amor a Dios, ya que en el primero se verifica el segundo (cf. Mt 22,34-40 y par; Mt 25,31-46; 1Jn 4,20). Aun así, el primero amor es consecuencia del segundo. (Cf. *Ibidem*, 315-321)

<sup>235</sup> Cf. *Ibidem*, 310-315.

<sup>236</sup> Cf. *Ibidem*, 326-328.

como liberación de las estructuras sociales que oprimen al hombre, sino también como liberación de los hombres en su núcleo interno”. Bajo esta luz, el progreso humano se entiende como “preparación de lo material del reino celeste” (GS 38).<sup>237</sup>

“Nacida de la misión de Jesucristo, la Iglesia es a su vez enviada por Él” a comunicar la *Palabra* en que ha sido constituida. (EN 15) Dirigida al “elemento mundano”, la *Palabra* celebrada y predicada por la Iglesia busca reorientar la existencia de los seres humanos a la conversión, incorporándolos al dinamismo de la *gracia justificante*.<sup>238</sup>

Consciente de que esa *Palabra* aparece permanentemente en movimiento de salida (*Evangelii Gaudium* 3), la Iglesia debe participar de ese dinamismo que se caracteriza por la creatividad de Dios (EG 11; 278), a través de los Pastores y de las comunidades (EG 28; 145; 156), a fin de abrir espacios de gracia y comunión que van más allá de los límites de lo merecido o esperable.<sup>239</sup>

Ese horizonte de *gracia justificante* se hace presente y eficaz en los Sacramentos, en los cuales se acoge y prepara la experiencia de Evangelización del mundo (SC 10). Por el itinerario sacramento-evangelización y evangelización-sacramento, la Iglesia se reviste de itinerante espiritual en unión íntima con el fundador (EN 16) y en constante reforma y adaptación (EG 26-28) por el Espíritu que la pone en movimiento. En efecto, si en los Sacramentos *palabra* y *elemento* se unen como sacramento de gracia, por medio del movimiento creativo de la *Palabra*; en la Evangelización, la *palabra* se dirige de igual modo al *elemento* mundano a fin de transformarlo con la gracia recibida.

---

<sup>237</sup> Cf. *Ibidem*, 333-336.

<sup>238</sup> Cf. P. CASTELAO, *Antropología Teológica*, 261-262.

<sup>239</sup> Cf. *Ibidem*, 265.



## VI LA BENDICIÓN EN SUS SIGNOS

“Bendito el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que en los cielos nos bendijo en Cristo (...) en quien fuimos constituidos herederos, habiendo sido predestinados conforme al designio del que obra todo según el plan de su voluntad, para que seamos alabanza de su esplendor” (Ef 1,3.11-12). El esplendor o gloria de la Gracia, es la glorificación de Cristo, tanto “antes de la creación del mundo” (1,4 y Jn 1,1; 17,24) como en su misterio pascual (Jn 17,1.5).<sup>240</sup> Esa glorificación se da en la relación entre el Padre y el Hijo por el Espíritu. Bendecidos en la *gracia* que es Cristo, también los creyentes están inmersos en ese *mysteryon* de esplendor (Jn 1,14; 17,24; 2 Cor 3,18), al que se integran por medio de una *bendición ascendente* (Sacramentos y Virtudes).

En la *bendición* de la creación, “el Logos y el Espíritu actúan tan a una que la palabra creadora es el principio configurador, mientras que el Espíritu es el origen del movimiento y la vida de las criaturas”.<sup>241</sup> Por esta *bendición*, toda realidad es ya naturaleza agraciada; sin embargo, la plenitud de la gracia dada en Cristo-Palabra viene a perfeccionar el *elemento* natural, a través del ser humano y de su naturaleza transformada por la acción regeneradora del Espíritu.<sup>242</sup> De este modo, los que han sido regenerados en Cristo por los sacramentos, celebran el memorial de su muerte y resurrección en los cuales la *Palabra* se mueve creativamente sobre los *elementos* creados a fin de transustanciarlos. Efectivamente, el bajo continuo de los sacramentos es la bendición.<sup>243</sup> De esto buscaremos dar cuenta en los apartados que se siguen: 1) sacramentos en general (su fundación, causalidad); 2) bendición y comunión, el camino entre Bautismo y Eucaristía.

### 1. ESBOZO DE UNA TEOLOGÍA DE LOS SACRAMENTOS EN GENERAL

#### a) Palabra y elemento

Una vez más, comenzaremos por donde empiezan nuestros sentidos a contemplar los Sacramentos: en la unión entre palabra y elementos materiales. Efectivamente, en la unión entre *palabra* y *elemento* (*verbum et elementum*) se da a conocer, a los creyentes, la entraña del Sacramento. Por eso, dice san Agustín, explicando el bautismo: “Se junta la palabra al elemento y se hace el sacramento que es como palabra visible”. En efecto,

<sup>240</sup> Cf. M. ZERWICK, *Carta a los Efesios*, 28-29.

<sup>241</sup> W. PANNENBERG, *Teología Sistemática III*, 4 en P. CASTELAO, *Antropología Teológica*, 253.

<sup>242</sup> Cf. *Ibidem*, 253 y 255.

<sup>243</sup> Cf. E. SALMANN, *A vitalidade da Bênção*, 49.

el polo invisible de la *palabra visible* es la dinámica que esta imprime en el *elemento*, abriendo así un camino o identidad sacramental en la materia.

Sin embargo, esta transformación no representa un «mecanismo» sacramental que pueda ser resumido en unas relaciones de tipo *causa-efecto*, por lo menos de la misma forma que se puede hacer en la ciencia natural. La *causalidad* sacramental debe de ser entendida analógicamente, pues no se limita a una relación de tipo sujeto-objeto, sino a una relación sujeto-objeto-sujeto<sup>244</sup>. En efecto, la consagración del elemento en *cuero sacramental*, por la *Palabra*, está en función del *cuero eclesial* (comunidad).<sup>245</sup>

De este modo, lo específico de la transformación sacramental es que la *palabra* transforma en Cuerpo de Cristo tanto el elemento sacramental como el elemento comunitario. Por esta doble transformación, Rahner afirma que la *palabra visible* del sacramento: a) muestra la sacramentalidad de la Iglesia; b) auto-realiza la Iglesia en cuanto que sacramento de Cristo; c) realiza a la palabra en cuanto esencia fundamental del sacramento. Por otro lado, Louis-Marie Chauvet, partiendo de la constatación de que nunca vamos de la mesa Eucarística a la mesa de la Palabra, sino siempre al revés, indica la existencia de una relación triangular entre escritura-sacramento-ética. Para el teólogo francés, el sacramento es la palabra en su visibilidad; visibilidad que, por acción del Espíritu, puede hacerse palabra tangible, por medio de una vida de *servicio*.<sup>246</sup>

Ambos autores tratan del mismo tema en orientaciones distintas que queremos elucidar a continuación. En la reflexión de Rahner, el vínculo entre *sacramento* y *palabra* nos remite a la fundación y origen de los Sacramentos en Jesucristo. La conexión, de Chauvet, entre *palabra* y *servicio*, al referirse a la transformación del pueblo cristiano en *cuero* de Cristo, se inserta en la problemática de la causalidad sacramental.

#### *b) Sobre la fundación y el origen de los Sacramentos*

La Iglesia siempre ha mantenido que solo el signo que tiene origen y fundamento en Cristo puede ser propiamente llamado *Sacramento*. La tradición patristica no puso en cuestión, de forma sistemática, que el origen y la fuerza del Sacramento estaba en Cristo y en la santificación del Espíritu Santo. Llegados a la escolástica y a la época

---

<sup>244</sup> Es inapropiado concebir a Dios en las relaciones mundanas como *sujeto*, dado que, desde el punto de vista bíblico y en lenguaje metafísico, Él tendría que ser el *no sujetable o in-sujeto*. Sin embargo, era necesario mantener la analogía para llegar a concluir que el mismo lenguaje metafísico no puede ser inmediatamente aplicado sobre las relaciones sacramentales.

<sup>245</sup> Esta es “la dinámica eucarística en su totalidad e la finalidad última de nuestras eucaristías, afirmando que el cuerpo sacramental se orienta a nuestra transformación en «un solo cuerpo», es decir, en el cuerpo eclesial.” (En: C. GIRAUDO, *La plegaria Eucarística*, (Sígueme) Salamanca 2012, 15).

<sup>246</sup> Cf. B. DAELEMANS, *La Palabra del Sacramento: Estudios Eclesiásticos* 91 (2016) 541-561.

postridentina, se empieza a cuestionar la definición de Sacramento, buscando definir su elemento constitutivo y discernir su número. La teología actual evita la expresión institución de los sacramentos, dado el carácter jurídico que está inspira. En cambio, ha optado por hablar del origen en Cristo de los sacramentos. A continuación, exploraremos más detalladamente el desarrollo de la fundamentación teológica del septuagenario de sacramentos.<sup>247</sup>

Empecemos por la Edad Media, momento en que los teólogos dejaron de coincidir en el modo en que los sacramentos habían sido instituidos. Para algunos teólogos, Jesús había instituido los sacramentos en cuanto que Dios (*potestas auctoritatis*), para otros en cuanto que hombre (*potestas excellentiae*). Ante esta polarización, Tomás de Aquino propone una nueva síntesis: Jesucristo instituyó los sacramentos en cuanto Dios (causa principal de la gracia) y en cuanto hombre (causa instrumental). La nueva síntesis de Tomás de Aquino es capaz de darnos una respuesta sobre quién instituyó los sacramentos, pero no al cómo los instituyó.<sup>248</sup>

Cuanto a la *institución*, la teología medieval se dividió en dos modos de interpretación: mediata e inmediata. La mediata afirmaba que Jesucristo instituyó los sacramentos por medio de los Apóstoles y de la Iglesia misma (Hugo de san Víctor o san Buenaventura); la mediata sostenía que los instituyó sin ninguna mediación. De entre los teólogos que defendían la institución inmediata, podemos desglosar dos argumentaciones distintas: a) los que, con santo Tomás, afirmaban que Jesús especificó la materia y forma de cada uno de los sacramentos en el momento de su institución; b) los que, con R. Tapper, aseguraban que Jesús, al instituir los sacramentos, tan sólo determinó el signo en su aspecto significador y finalidad. Al primer modo de argumentación se le denomina de institución "in concreto", y al segundo "in genere". Fue necesario llegar el Concilio de Florencia para que el magisterio afirmara tácitamente la institución de los sacramentos por Cristo como parte de la definición misma de los sacramentos en general.<sup>249</sup>

---

<sup>247</sup> La preocupación en definir el número de los sacramentos empieza con la escolástica. Podemos dividir la discusión teológica en tres argumentos mayoritarios: 1) **simbólico** - aducía su argumento de la fuerza del número siete y de su riqueza simbólica en la Escritura; 2) **escriturístico** - intentaba confirmar la institución de los siete sacramentos en el NT; 3) **conveniencia antropológica** - sensible al misterio de la encarnación, establece una analogía entre los siete sacramentos y siete situaciones existenciales decisivas. El Concilio de Trento sancionó el Septuagenario sacramental (DH 1601). (Cf. C. M. OLIVERAS, *Los Sacramentos de la Iglesia* en A. CORDOVILLA (ed), *La Lógica de la Fe*, 527-529)

<sup>248</sup> Cf. *Ibidem*, 524.

<sup>249</sup> Cf. *Ibidem*, 524-525. Esta ratificación por parte de los Concilios nos lleva a levantar una cuestión de no menor importancia: la potestad de la iglesia para establecer o cambiar los sacramentos. *Salva eorum substantia*, fue la expresión con que Trento reconoció esa legítima potestad desde que, con ella, no se cambiara a la sustancia misma de dicho sacramento. (DH 1728) De este modo, las realidades cambiables

Esta cuestión sigue viva en la teología actual, si bien esta está más inclinada a hablar de un origen de los sacramentos que de una institución – *dada la connotación jurídica y puntual que esta palabra imprime*. De entre los teólogos más recientes que han participado en este debate, destacamos a continuación las posiciones de Rahner y Schillebeekx sobre este tema. Rahner parte de tres presupuestos: a) datos bíblicos y patristicos sobre la institución de los siete sacramentos por Jesucristo; b) la aportación del Concilio Vaticano II; c) los siete sacramentos como acciones deducidas del Sacramento original que es la Iglesia. Partiendo de aquí, el teólogo alemán afirma que los siete sacramentos tienen origen en Jesucristo, en el momento en que éste ha instituido a la Iglesia. Esta, como sacramento original, se auto-realiza en la celebración misma de los sacramentos. Por su parte, Schillebeekx afirma que la institución implícita de los sacramentos (K. Rahner) es insuficiente. Dado que en cada sacramento se actualiza la salvación, Cristo mismo interviene inmediatamente en esta operación, debiendo él mismo de "haber determinado la orientación septiforme de esta gracia comunicada por un acto visible de la Iglesia".<sup>250</sup>

#### *c) Sobre la causalidad sacramental*

Los sacramentos no son simples acciones humanas con un significado metafórico, sino que van unidas a una energía y eficacia, capaz de divinizar y justificar al hombre (Rom 8,33), otorgándole un corazón y un espíritu nuevos (Ez 36,24-28) por acción del Espíritu. A lo largo de los tiempos, la labor de la teología fue la de justificar cómo puede un elemento material causar un efecto sobrenatural en el ser humano. En suma, ¿qué importancia tiene la acción del hombre?, ¿qué papel juega la Iglesia?

Para los Santos Padres los sacramentos son, en cierto modo, actualizaciones del misterio pascual que renuevan, en el tiempo litúrgico, el misterio de la presencia salvadora del Señor. En función de esta lectura de los sacramentos, la teología patristica formuló dos axiomas: 1) que los sacramentos significando causan la realidad sacramental (*sacramento significando causant*); 2) que los sacramentos realizan aquello que figuran (*sacramenta efficiunt quod figurant*). Consecuentemente, el magisterio definió que los sacramentos son signos eficaces en virtud de Cristo, cuyo misterio los sacramentos

---

son aquellas que atañen a la variedad de los tiempos, lugares y circunstancias que exijan, para el bien de los fieles y dignidad de los sacramentos, la inculcación de ciertos elementos presentes en los sacramentos. Un ejemplo de ese tipo de alteración puede encontrarse en Pío XII. En 1944, el Pontífice, en la encíclica «Sacramentum Ordinis», cambió la materia del sacramento del Orden pasando de la entrega de los instrumentos a la imposición de manos, qué le parecía más acorde con la tradición y el sentido del Sacramento. (Cf. *Ibidem*, 526)

<sup>250</sup> Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, 132.

significan o figuran; de este modo, ellos confieren la gracia independientemente de la virtud de sus mediadores (*ex opere operatur*). De este modo, se salvaguarda la iniciativa de Dios, sin con ello eximir, al ministro y a la comunidad, una serie de condiciones de acción y recepción del Sacramento.<sup>251</sup>

En la época medieval, la escolástica trató de explicar la causalidad de los sacramentos. Estos eran concebidos como un vaso de gracia (*vasum gratiae*) porque contenían y conferían, a la vez, el don de Dios. El debate teológico sobre la causalidad intentaba articular el dinamismo santificante de la Palabra de Dios con el elemento material que contenía y confería la gracia santificante. Varias posturas fueron asumidas por los teólogos más preeminentes de la época.<sup>252</sup>

En la teología actual, una de las grandes prioridades de los teólogos fue desvincular el sentido de la causalidad sacramental de un marco jurídico y devolverla a los cauces sacramentales por los que se movía la teología del primer milenio. De este modo, para la teología de Rahner, la causalidad de los signos sacramentales es simbólica. Por ellos, la palabra definitiva de Dios sale al encuentro de la libertad humana. Si ésta se abre, la eficacia se manifiesta en un incremento de las virtudes teologales. Sin embargo, esta apertura de la libertad no se hace sin la gracia.

Para Henri de Lubac, la causalidad de los sacramentos es un misterio cuya eficacia reposa en el carácter sacramental de la Iglesia que, bajo las apariencias de una institución meramente humana, esconde una realidad divina.<sup>253</sup> Por otro lado, Chauvet, partiendo de una exégesis sobre el camino de Emaús (Lc 24, 13-25), afirma que la transformación del elemento material en realidad sacramental no se da por la visión (búsqueda del cuerpo muerto de Jesús) si no por el desprendimiento de la visión, a través de la escucha de la palabra en su cuerpo de palabra que es la Iglesia (cuerpo vivo).<sup>254</sup> Por fin, para J. Courbon, la causalidad en los sacramentos debe ser explicada como *sinergia*. Se trata del encuentro de dos libertades (fe y Espíritu), por el cual se

---

<sup>251</sup> Cf. C. M. OLIVERAS, *Los Sacramentos de la Iglesia*, 529.

<sup>252</sup> Tres lecturas posibles surgieron acerca de esa articulación: 1) **causalidad dispositiva intencional**: Según esta teoría el sacramento es eficaz en cuanto que dispone a la recepción de la gracia; 2) **instrumento conjunto**: propuesta por Santo Tomás, esta hipótesis fue la más aceptada, y afirmaba que del mismo modo que un hacha está unida a la mano del leñador para cortar la madera, también el sacramento produce la gracia como un instrumento que se encuentra íntimamente unido a la humanidad de Cristo que, por ser Dios, es causa principal de salvación del hombre; 3) **causalidad moral**: afirma que los sacramentos causan la gracia porque inducen a Dios a conferirla en virtud de su dignidad derivada de la institución por Cristo. (Cf. *Ibidem*, 530-531)

<sup>253</sup> Cf. *Ibidem*, 531-532.

<sup>254</sup> Cf. L-M. CHAUVET, *Symbol and Sacrament: A Sacramental Reinterpretation of Christian Existence*, (The Liturgical Press) Minnesota 1995, 161-170.

vive la Transfiguración propia de la liturgia sacramental. En este sentido, la nueva creación que ocurre en los sacramentos no es una creación superpuesta sobre la primera ni la definitiva después del borrador, sino que es plenitud de la primera – *en Cristo*.<sup>255</sup>

En resumen, de formas distintas, los tres autores mantienen en común la intención de devolver la causalidad sacramental a su marco simbólico (*mysterion*) que caracterizó la doctrina del primer milenio. A continuación, abordando los sacramentos en concreto, nos centraremos sobre los dos centrales: el Bautismo y la Eucaristía.

## **2. BENDICIÓN Y COMUNIÓN, EL CAMINO ENTRE BAUTISMO Y EUCARISTÍA**

### *a) Bautismo como inserción en el misterio de bendición de Cristo*

"Los sacramentos cristianos no solo significan una inserción en el cosmos divinizado sino también la inserción en la historia que nace con Cristo".<sup>256</sup> "De esta manera, la misma Iglesia se encuentra atraída al interior del *misterio* de Cristo hasta llegar a formar parte integrante del mismo."<sup>257</sup> En efecto, si "lo que fue visible en nuestro Redentor ha pasado ahora a los sacramentos" (san León Magno), es por ellos que la vida del creyente se inserta en el misterio de bendición, hecho visible en Cristo Jesús (Ef 1,3). Por su parte, el bautismo, sacramento "que nos agrega al Cuerpo Místico de Cristo", es el primer signo que impregna de bendición "todas las situaciones de la vida humana y cristiana".<sup>258</sup> A continuación expondremos la teología de este sacramento, tal como nos llegó por las Escrituras, por la Teología y por el Magisterio eclesial.

### *A1) EL BAUTISMO EN LAS ESCRITURAS*

En el AT, las referencias a la palabra agua son bastante ambiguas. Por un lado, es vista como lugar de vida (Job 22,7), por otro, de muerte (Jr 47,2); y, en otros pasajes, lugar de purificación (Ex 29,4; Lv 2,13). Las referencias veterotestamentarias al "río de la vida", lo describen como ámbito de salvación (Is 41,17-20) y purificación (Ez 36,25) realizadas por Yahveh (Jr 2,13). De todas estas referencias se sirven los Santos Padres para establecer los arquetipos centrales para catequizar sobre el bautismo cristiano. A este se refieren como oportunidad de vida (Gen 1,2; 2,6) para todos aquellos que, imitando figurativamente la muerte real del Señor, emprenden un camino de

---

<sup>255</sup> Cf. J. CORBON, *Liturgia Fontal*, Madrid (Palabra) 2009, 137-139.

<sup>256</sup> Cf. J. RATZINGER, *Ser cristiano*, 76.

<sup>257</sup> O. CASEL, *El Misterio del culto en el Cristianismo*, 9.

<sup>258</sup> *Ibidem*, 12 y 31.

regeneración en las aguas del bautismo (Gen 6-9) a fin de alcanzar en la libertad nueva (Ex 14,15) de los hijos de Dios.

Dentro del NT, en líneas generales, podemos dividir en cuatro bloques la teología del bautismo: 1) Juan Bautista; 2) Jesús; 3) cartas de Pablo; 4) evangelio de Juan. En cuanto al bautismo de Juan, podemos encontrar rasgos de continuidad y discontinuidad con relación al bautismo cristiano. En línea con la tradición del AT y NT, Juan anuncia un bautismo de conversión ante la cercanía del día de Yahveh (Is 1,15; Ez 36,25; Jr 3,22; 4,14; Zac 13,1). Se trata de un tema profético tomado por Juan, dónde se subraya la necesidad de la conversión del corazón (Mt 3,11), del bautismo para el perdón de los pecados (Mc 1,4; Lc 3,3). Sin embargo, el bautismo de Juan es preparatorio, ya que anuncia otro más perfecto: el bautismo en el Espíritu (Mt 3,11; Mc 1,8).

En cuanto a Jesús, es imposible no mencionar el malestar de la primera comunidad ante el bautismo de Jesús bajo Juan. En sus catequesis, los Santos Padres han predicado que el bautismo de Jesús no era sencillamente un bautismo que nos abre el entendimiento sobre el inicio de la misión del Hijo, ungido por el Espíritu. Es también un bautismo de abajamiento de Jesús ante el poder del Padre, figura del anonadamiento al que se refiere Pablo en su carta a los Filipenses (2, 5-11). Los textos evangélicos no mencionan que Jesús bautizara sino que sus discípulos bautizaban en su nombre. ¿Qué significa ser bautizado en el nombre de Jesús? Jesús envió a sus discípulos a bautizar (Mc 16,15-16; Mt 28, 18-20), y por eso la Iglesia, obediente al mandato misionero, bautizó en nombre del Señor Jesús (Act 2,37; 8,16; 10,47-48; 19,5; 22,16). De este hecho atestiguado podemos sacar dos conclusiones: 1) que el bautismo en el nombre de Jesús presupone la fe en que él era el Señor exaltado; 2) que su nombre era, a partir de la resurrección, compendio de la obra divina de salvación.

Para el apóstol Pablo, el bautismo es un evento de fe caracterizado por tres momentos esenciales: 1) **participación**: en el bautismo se actualiza para la comunidad el misterio de la muerte, resurrección y envío del Espíritu (Rom 6,4-11), misterio en el cual la comunidad forma una adhesión de solidaridad espiritual (Gál 3,27); 2) **Espíritu**: la solidaridad espiritual a la que nos referimos, tiene como causa eficiente el Espíritu Santo, en virtud del cual (Rom 8,2; Gal 5,13-26) el creyente es purificado y santificado para vivir de acuerdo con el misterio de Cristo; 3) **sello del bautismo**: esta analogía se refiere al bautismo como señal de pertenencia al cuerpo de Cristo, vínculo sacramental que estructura la Iglesia como organismo vivo (1Cor 12,13).

En el evangelio de Juan el bautismo es fruto de la muerte-glorificación de Jesús y don del Espíritu Santo (Jn 7,39; 16,7; 19,30; 20,19-23). Curiosamente, el bautismo predicado por el evangelista Juan no se resume en un momento puntual sino a todo el camino de acercamiento al misterio de Cristo. De aquí surgen dos elementos teológicos: 1) que el bautismo es un signo de regeneración (acercamiento a la muerte-glorificación de Jesús); 2) que el bautismo hace con que el creyente nazca de nuevo por el don del Espíritu, entregado por Jesús en la cruz.<sup>259</sup>

#### A2) EL DESARROLLO HISTÓRICO-DOG MÁTICO DEL BAUTISMO

En el primer milenio nos encontramos con una Iglesia bautismal, donde este era considerado el sacramento más importante. Las catequesis y prácticas pastorales de los Santos Padres nos ayudan a descubrir la riqueza simbólica que había adquirido este sacramento. En el siglo III, la Tradición Apostólica de Hipólito de Roma nos informa que antes y después del bautismo la iglesia de Roma ofrecía a los catecúmenos largos procesos de catequesis. Además, sabemos que el rito bautismal iba entrelazado con el rito del *effeta*, dónde se recusaba al poder del demonio y se adhería a Cristo.

En los tiempos que se siguieron, la teología del bautismo vino a sufrir nuevos desarrollos a causa de dos controversias teológicas del primer milenio: 1) **Dos controversias sobre la legitimidad de un segundo bautismo para apóstatas o herejes:** En la primera controversia, la razón de la contienda fue la eficacia del sacramento del Bautismo en las formas aceptadas por la Iglesia cuando era administrado por herejes. San Cipriano era favorable a un nuevo bautismo mientras que el obispo de Roma no lo era. Años más tarde, el Magisterio afirmó, con San Esteban, que “quienquiera y donde quiera fuere bautizado en el nombre de Cristo, consiga al punto la gracia de Cristo”. (DH 111) Por otro lado, en su conflicto con los Donatistas, Agustín defendió que el bautismo, por estar exclusivamente unido a Cristo, confiere siempre la gracia, de forma permanente o indeleble. A este efecto de la gracia bautismal se le llama “carácter”.<sup>260</sup> 2) **bautismo de niños:** En el conflicto pelagiano, Agustín afirmaba que todos los seres humanos son "massa damnata", corazón del pecado original; mientras que Pelagio defendía que los niños nacían sin pecado. Al final, como ya hemos mencionado en el Tratado de antropología teológica, la Iglesia vino a dar razón a Agustín en los concilios de Cartago, II Orange y Trento. Progresivamente el bautismo

---

<sup>259</sup> Cf. C. M. OLIVERAS, *Los Sacramentos de la Iglesia*, 538-542.

<sup>260</sup> Si Dios es la *gracia misma* a la cual el creyente es introducido por el bautismo, Él es la realidad (*res*) que el bautismo (*sacramentum*) confiere. Consecuentemente, no puede ser borrado del bautizado.



fue dejando de ser una introducción personal y familiar al misterio de Cristo y de la comunidad para tornarse en antídoto del pecado original.<sup>261</sup>

Llegados al tiempo de la síntesis, la teología escolástica, suponiendo la teología de san Agustín sobre el bautismo en el marco de la doctrina aristotélica de la causalidad, enfatizó los siguientes aspectos: 1) la institución del bautismo por Cristo; 2) la composición del signo sacramental (*materia*: agua; *forma*: invocación trinitaria); 3) eficacia (*ex opere operatur*); 4) efectos (carácter; purificación del pecado original; gracia santificante). En el siglo XV, el Concilio de Florencia recogió lo esencial del pensamiento tomista acerca del bautismo. El decreto *Pro Armeniis* (DH 1314-1316), recoge los siguientes rasgos del pensamiento de santo Tomás: a) el bautismo es el sacramento primero y fundamental para la incorporación del creyente a Cristo y purificación del pecado de Adán; b) por la forma del sacramento (invocación trinitaria), se deriva que la Trinidad es la causa principal del sacramento y el ministro su causa instrumental; c) aquello que confiere el sacramento del bautismo y la intención recta de quien lo recibe; d) el bautismo tiene un doble efecto: La remisión de los pecados y la entrada en el Reino de Dios en aras de la visión beatífica.

Con la reforma protestante, Lutero rechazó la síntesis escolástica de la doctrina del carácter. Para Lutero, esta síntesis hacía depender la validez del bautismo de aspectos que no tenían que ver con la fe del creyente, lo que hacía de esta doctrina una blasfemia. Como respuesta, el Concilio de Trento afirmó que el bautismo, sacramento de la Nueva Alianza, además de perdonar el pecado original y actual, de introducir el creyente a la Iglesia y de ser necesario para la salvación, incluso de los niños, es también un sacramento que imprime un carácter indeleble que justifica al creyente y le obliga al cumplimiento de la ley de Cristo (DH 1614-1630).

Esta teología vino solamente a ser ampliada en el Concilio Vaticano II. Efectivamente, podemos afirmar que el corazón del Concilio fue la recuperación de la conciencia del sacramento del Bautismo. Por ello, en LG 7 se habla del bautismo como momento primordial de integración del creyente al misterio pascual de Cristo. Esta integración tiene también un aspecto eclesial, dado que aquel que es introducido al misterio de Cristo es también introducido al misterio de la comunidad (cf. LG 11). De aquí el Concilio deriva una amplia conexión con todas las iglesias cristianas no católicas que con ella comparten este sacramento (cf. LG 14; UR 3). Finalmente, en *Apostolicam*

---

<sup>261</sup> Cf. C. M. OLIVERAS, *Los Sacramentos de la Iglesia*, 543-545.

*Actuositatem* 2-3, el concilio afirma que el bautismo es la premisa de la misión de todo el cristiano, de acuerdo con la conciencia del sacerdocio común al cual el fiel es introducido por el bautismo (cf. LG 10).<sup>262</sup>

### A3) REFLEXIÓN SISTEMÁTICA

Podemos de esta forma concluir que el bautismo se compone de cuatro piezas fundamentales: 1) la inmersión en el misterio pascual de Cristo; 2) la concesión del perdón de los pecados; 3) la incorporación al cuerpo eclesial; 4) el don de la vida divina. Partiendo de la teología de Pablo, así vemos que el bautismo es la participación en el misterio de Cristo. Este bautismo es individual y consiste en morir con Cristo y resucitar con él para una vida nueva (Gál 2,20). Esa participación se da en la iglesia de una forma ritual, por la inmersión en la cual somos sepultados con Cristo y por la emergencia en la cual somos resucitados y revestidos de Cristo (Gál 3,27). El misterio de Cristo, al cual el bautizado es introducido, es el misterio pascual, donde asienta el carácter comunitario del sacramento del Bautismo, dado que el paso del reino de las tinieblas al reino de Dios que ocurre en la muerte y resurrección de Jesús es un acontecimiento que asienta sobre la voluntad divina de salvación universal (Rom 8; 1 Tim 2,3).

La inmersión en el misterio de Cristo consiste en la acogida de la palabra creativa de Dios cuyo movimiento, expresado en la kénosis y exaltación de Cristo, confiere la vida divina, nos hace partícipes de la bendición espiritual de Dios en Cristo. Esa vida divina supone el perdón de los pecados y la incorporación a la iglesia, por las cuales el ser es capacitado y ejercitado para poder adherir al movimiento creativo de la palabra. Sí el pecado supone el no a Dios, el bautismo consiste en el regreso a la comunión con Dios en Cristo. Por este sacramento, el pecador rechaza la muerte en la que vivía (auto-referencia activa) para adherirse (auto-trascendencia activa) a la santidad de Cristo que le constituye heredero de la promesa (Gal 3,29). De este modo el bautizado se presenta el ser humano rescatado (Rom 3,24), justificado, salvado (5,9) y liberado (6,18). De este modo, el creyente entra en un nuevo horizonte de ejercicio de su libertad, horizonte que se hace tangible en la incorporación a la comunidad cristiana. Al entrar en el pueblo de Dios, convocado por Cristo (LG 6), el creyente individual entra por el único bautismo (Ef 4,4-6) en la misteriosa red de la comunión en Cristo (UR 22).

Nacido del agua y del Espíritu (Jn 3,5), el creyente posee las condiciones para entrar desde la fe en el Reino de Dios. De este modo, el bautismo es el sacramento de la

---

<sup>262</sup> Cf. *Ibidem*, 545-547.

divinización en el sentido en que nos inserta en el reinado de Dios que es el propio Dios. Esa divinización, a causa de la fórmula trinitaria, confiere al creyente una especial autoridad (exousía) que le convierte existencialmente a Dios, insertándole progresivamente a su vida divina. De este modo, el bautismo es el punto de partida de la comunión plena entre la humanidad y Dios. Realizado a través de la *palabra* (forma: fórmula trinitaria) que en su movimiento creativo santifica al creyente por el *elemento* sacramentalmente transformado (materia: agua), el Bautismo es sacramento de inserción a la bendición en Cristo en vistas a una comunión que se hace sacramentalmente más visible en el sacramento eucarístico.<sup>263</sup>

*b) Eucaristía como anticipo de la comunión trinitaria*

El sacramento de la Eucaristía es la anticipación de la comunión victoriosa de Dios, que será todo en todos (1 Cor 15,28). Por esta razón, el antiguo himno eucarístico *Ave verum corpus* se refiere a la comunión sacramental con la expresión *praegustatum* (saborear anticipadamente). Pero, ¿de qué modo se da esa presencia anticipada en la Eucaristía? Para mejor contestar a esta pregunta nos remitimos a los tres temas siguientes: 1) las comidas de Jesús; 2) la Eucaristía como sacrificio memorial; 3) la presencia real de Cristo en la Eucaristía.

*B1) LAS COMIDAS DE JESÚS*

Empezamos por verificar que la Eucaristía tiene un triple sentido en el NT: 1) las comidas del Jesús histórico; 2) la Última Cena; 3) las comidas del Resucitado con los discípulos. En el tiempo de su ministerio, Jesús quedó conocido por el hecho de que compartía la mesa con gente socialmente poco recomendable (Mt 11,19). El Evangelio está lleno de estos ejemplos, pero es sobre todo en Lucas que encontramos dos estilos particulares de expresar el ritual de estar a la mesa: a) el simposio, más protocolario y de origen helénico; 2) un estilo más propiamente semita que, subrayando la hospitalidad, se destaca por la acogida de aquel que no era esperado por el anfitrión. El acto de Jesús de hacerse comensal puede ser leído desde tres perspectivas. Primeramente, tiene una dimensión antropológica y religiosa en general, dado que Jesús acoge un símbolo universal de convivencia y lo lleva a una plenitud más elevada. En segundo lugar, los banquetes de Jesús están a menudo marcados por una dimensión anamnética y de acción de gracias, sobre todo en la Última Cena, haciendo emerger un elemento característico

---

<sup>263</sup> Cf. *Ibidem*, 547-551.

de la piedad judía en el acto de la compartir la mesa. Finalmente, la comensalidad de Jesús guarda la dimensión profética, ya que la mesa es una imagen escatológica, presente en las parábolas de Jesús y con raíces en la tradición profética (Is 25,6-9). La novedad radical de Jesús estaba en compartir la mesa con los pecadores, como prefiguración del Reino escatológico, y en exaltar el servicio, como figura central del banquete de Dios (Lc 22,19-20).

En cuanto a la Última Cena, el NT nos ofrece cuatro relatos que se pueden agrupar en dos tradiciones distintas: 1) *Jerusalmitana o Petrina*: Mc 14,22-25 y Mt 26,26-29; 2) *Antioquena o Paulina*: Lc 22,19-20 y 1 Cor 11,23-25. En ambas tradiciones podemos encontrar una mención a que la cena tiene un carácter anticipatorio con referencia escatológica (Mt 26,29; Lc 22,18). En el transcurso de la cena, Jesús tomó separadamente pan y vino<sup>264</sup>, dando gracias y entregándolo a sus discípulos. En esta oración de acción de gracias, Jesús emplea un gesto profético en el pan y en el vino, invita a los discípulos a tomar parte en aquello que los alimentos significan y, por fin, invita a hacer memoria suya por aquel gesto – *a excepción de Marcos*.<sup>265</sup>

Después de la resurrección, Jesús sigue haciéndose presente a sus discípulos que se reúnen para comer (Act 1,3-8). Esta visitación de Jesús, que se hace ver a los suyos mientras comen, no es un aspecto accidental sino que hace parte de la predicación de Pedro (Act 10,41). Del mismo modo, ante la tentación de dejar Jerusalén a causa del fracaso de la Cruz, los discípulos de Emaús son sorprendidos por la nueva presencia de Jesús como el extraño catequista que se hace reconocible en la fracción del pan (Lc 24,28-35). Ya en el evangelio de Juan los discípulos pescan sin pescar, miran sin ver, hasta que el discípulo amado reconoce al Señor que se hace su anfitrión (Jn 21,9-13). En continuidad con las comidas del Jesús histórico, el Resucitado sigue comiendo con pecadores; sin embargo, su forma de presencia es nueva. Pero, ¿cómo se da esa presencia real del Resucitado en la Eucaristía?

## *B2) EUCARISTÍA COMO MEMORIAL SACRIFICIAL*

Desde el punto de vista antropológico, el sacrificio humano es una especie de protosímbolo en todas las culturas y religiones. La fenomenología le otorga un carácter

---

<sup>264</sup> El **pan** era un alimento típicamente mediterráneo que, en la tradición semita, era presentado como señal de vida y alimento (cf. Dt 8,8). Recuerda además el pan consagrado para los sacerdotes, y el pan ácimo del éxodo y el maná en el desierto. El **vino** es señal de fiesta y celebración. Se trata de un signo que evoca la sangre (cf. Is 63,15) y tiene resonancias escatológicas (cf. Is 25; Jr 31,12). A nivel del imaginario cultural, en tiempos de Jesús compartir significaba asumir un destino común.

<sup>265</sup> Cf. C. M. OLIVERAS, *Los Sacramentos de la Iglesia*, 566-569.

trágico y festivo, como un medio para alcanzar lo divino. No lejos de este imaginario se especifica la visión bíblica del sacrificio. En Lv 1-7 y Mac 1,47-50 el sacrificio tiene un sentido de expiación y propiciación. En Ex 29,38-42, Num 28,3-8 y Esd 3,3 se hace referencia a los sacrificios perpetuos que los israelitas ofrecerían en el altar de Dios.

Sin embargo, profetas como Oseas, Amós y el primer Isaías empiezan a criticar duramente la hipocresía con que el pueblo presentaba los sacrificios delante de Dios. También Jesús critica el sacrificio externalista (Mt 9,13; Mt 5,23-26; Mc 11,17), sin con ello dejar de entender su vida y misión en clave de sacrificio, cómo nos atestiguan las tradiciones jerosolimitana y antioquena de la última Cena. La importancia del sacrificio como clave de lectura de la vida de Jesús implica, para Pablo, una aplicación de la terminología sacrificial a la existencia cristiana (Rom 12,1; Fil 2,17; Heb 13).

La patrística se ha referido a la Eucaristía como sacrificio de entrega personal.<sup>266</sup> El sacrificio que no es solo de Cristo, sino que también es de la Iglesia, dado que esta participa, "en figura, de sus sufrimientos, ganándose verdaderamente la salvación".<sup>267</sup>

Llegada la Edad Media, la teología escolástica ha inaugurado una dicotomía acentuada entre la cena y el sacrificio. Esta separación fue acompañada por una inflación del aspecto sacrificial por influencia de la piedad popular, que estuvo en el origen de la protesta de Lutero. Para el monje agustino, el único sacrificio de Cristo viene de Dios a nosotros y no al revés, por medio de nuestras obras; como consecuencia, destaca más la importancia de la Eucaristía como cena. Por esta razón, el Concilio de Trento intentó reunificar los dos términos al definir la Eucaristía como prolongación ontológica del sacrificio de Cristo por la actualización de sus efectos y representación de la cena.

La actualización del sacrificio de Cristo y la representación de la cena son los rasgos fundamentales que caracterizan a la Eucaristía como un memorial. Con referencias en el AT (Hab 10,3) y en las palabras antioquenas de la institución de la eucaristía (Lc 22; 1Cor 11,26), el carácter de memorial del sacrificio de Cristo compone uno de los trazos comunes que destacan los santos Padres en la Eucaristía.<sup>268</sup> Consecuentemente, podemos afirmar que la Eucaristía no es mero recordatorio o reiteración del sacrificio de Jesús (cf. Heb 7,27). Su acontecimiento está basado en la presencia anamnética del

---

<sup>266</sup> Cf. *Didajé* XIV, 1 y 2

<sup>267</sup> CIRILO DE JERUSALÉN, *II Catequesis mistagógica*, 5.

<sup>268</sup> Para **Justino**, la acción eucarística se da bajo el mandato del Memorial por el cual la anamnesis consiste en eucarísticas las especies sacramentales y la comunidad. Para **Ireneo**, el Memorial consiste en ofrecer al Señor sus propias cosas, como un sacrificio de reconocimiento espiritual a Dios. Para **Hipólito**, los dones y la comunidad son consagrados en la memoria oblativa de la Iglesia como cuerpo de Cristo. Para **Orígenes**, la Eucaristía es la anamnesis que cumple lo que se prefiguraba en los 12 panes ofrecidos a Dios por las 12 tribus. Para **Atanásio**, la memoria eucarística vive de la presencia actualizadora del Señor.

Señor (*zikkaron*) que devuelve al pueblo cristiano a la memoria de su sacrificio, crea cuerpo eclesial y se hace signo profético de la vocación última del cosmos en Dios. Esta presencia anamnética de Jesús se da como la de un sumo sacerdote que incorpora (cf. SC 7), en su sacrificio personal (Heb 2,17; 6,10; 12,2), la oblación eclesial (cf. LG 11 y 48; GS 3 y 45; AG 1).

### B3) LA PRESENCIA REAL DE CRISTO EN LA EUCHARISTÍA

El tema de la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía encierra un problema metafísico importante que empezó a ser debatido en la era medieval y, sobre todo, en la reforma. En el NT, el Resucitado prometió su presencia constante hasta el final de los tiempos, posibilitando y acompañando, por su Espíritu, la misión de la Iglesia. (Mt 28,20) Pero, ¿cómo se realiza esa presencia? El evangelista Mateo nos da cuenta de tres formas de realización: 1) en la comunidad reunida (Mt 18,20); 2) en la misión de los seguidores de Jesús (Mt 10,40); 3) en el rostro de los más pequeños (Mt 25, 31-46). De este modo, la promesa de presencia constante por parte del Resucitado ha facilitado una relectura de las palabras de la Última Cena (Mt 26,28; Mc 14,22-24; Lc 22,19-20; 1Cor 11,23-25) en términos de presencia real de Cristo que, en Espíritu, actualiza los efectos de su sacrificio redentor. Con esta base en la Escritura, la Iglesia ha afirmado dogmáticamente la presencia real de Cristo en la Eucaristía, condensada de forma particular en los dones eucarísticos.

Esta condensación ¿se da de forma simbólica o realista? ¿Qué significa realmente el termino *transustanciación*? En los primeros tiempos de la Iglesia, los textos patrísticos atestiguan la fe en la presencia real de Cristo en los dones por las palabras del sacerdote, por la acción del Espíritu y por la fe de la comunidad. La conversión del pan y del vino en Cuerpo y Sangre de Cristo eran frecuentemente expresadas con la palabra *gignomai* (se hizo) de Jn 1,14. Si bien los Santos Padres disponían de muchas otras palabras para expresar esta transformación de los dones, la selección de la palabra *gignomai* guarda una profunda relación entre consagración de los dones y encarnación del Verbo. Sin embargo, esta visión sobre la presencia del Señor no se ceñía a los dones eucarísticos, sino que alcanzaba la comunidad misma. Por esta razón, Juan Crisóstomo y san Basilio hablan de la doble epiclesis: sobre los dones y sobre la comunidad.<sup>269</sup>

De este modo, nos encontramos con una asociación entre la transformación de los dones sacramentales y la construcción del cuerpo de Cristo. Por esta doble concreción de la

---

<sup>269</sup> Cf. C. M. OLIVERAS, *Los Sacramentos de la Iglesia*, 570-571; GIRAUDO, *La plegaria eucarística*, 65.

consagración de los dones, podemos identificar dos tendencias teológicas en la patrística. Por un lado, está Ambrosio de Milán que, subrayando la presencia de Cristo en los dones, se hace representante de una teología marcada por el realismo. Por otro lado, está Agustín de Hipona que, al afirmar que el Cristo total se hace presente en el encuentro entre los dones y la comunidad reunida en Cristo, se presenta como representante de una teología marcada por el simbolismo fuerte.

El horizonte sacramental que contemplaban las teologías de Ambrosio y Agustín permitía la convivencia de sus distintos enfoques teológicos. Pero no fue así en la era medieval. La teología germánica, marcada por una mentalidad “cosista” y de corte neoplatónico, definió la realidad como reflejo del mundo espiritual. Al aplicar esta cosmovisión sobre la doctrina de la conversión de los dones, afirmó que el pan y el vino eucarísticos eran reflejo espiritual del cuerpo y de la sangre de Cristo. De aquí surgen, entre los siglos IX y X, las controversias monásticas entre realismo craso (Pascasio Radberto) y el simbolismo sacramental (Ratramno y Berengario de Tour).<sup>270</sup>

Heredera de esta discusión, la escolástica, al adoptar el término *transubstanciación* inicia un nuevo capítulo de controversias acerca de la adecuación entre expresión aristotélica y la transformación de los dones eucarísticos. Tomas de Aquino afirmará que, por la *transubstanciación*, los dones eucarísticos se transforman en algo mejor (*mutatio in melius*) desde el punto de vista ontológico. Si este cambio sólo es visible a los ojos de la fe, los accidentes son inaccesibles a la razón simple.<sup>271</sup> Ahora bien, la *transubstanciación* suponía la equivalencia terminológica entre la *ousia* y la *hipóstasis* del NT con el término *substantia*, por el que se traducían ambas palabras en la Vulgata. Era exactamente este supuesto que cuestionaba la escuela Franciscana, con Escoto y Ockham. En la misma tendencia localista de Berengario de Tour, Zwinglio y Ecolampadio defendían que, si Cristo estaba en el cielo, no podía estar al mismo tiempo en los dones eucarísticos que están en la tierra. Por otro lado, el inglés John Wycliffe afirmaba que no era necesario postular el cambio de substancia para afirmar la presencia real de Cristo. En una línea muy semejante, Martin Lutero rechaza el término *transubstanciación* para explicar la presencia real del Señor en los dones eucarísticos,

---

<sup>270</sup> Cf. P. FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, *Las fuentes de la sacramentología cristiana*, (San Esteban-Edibesa) Salamanca-Madrid 2004, 144-146.

<sup>271</sup> Esta comprensión imposible de ser aprehendida por la razón y por los sentidos naturales pero accesible por la fe, se hace clarividente en el himno eucarístico de santo Tomás *Adorate devote*, cuando dice: *Visus, tactus, gustus in te fallitur, sed auditu solo tuto creditur.*

sin con ello dejar de afirmar una *consubstanciación* por la cual Cristo se hacía uno con el pan y bajo las apariencias del pan (*ubiquismo*).<sup>272</sup>

En contra de estas posturas, el Concilio de Trento, sin adoptar un lenguaje propio de escuelas teológicas, afirmó: 1) que después de la consagración, las especies siguen siendo cuerpo y sangre, alma y divinidad de Cristo (DH 1651); 2) confirma la doctrina de la *transsubstanciación*, sin dejar de afirmar que esta no es una afirmación dogmática sino la mejor forma de explicar la presencia real, esa sí afirmada dogmáticamente (DH 1652); 3) la Eucaristía no es simplemente un banquete, sino también el memorial del sacrificio de Jesús, por el cual Cristo, sumo sacerdote, se vuelve a hacer presente (DH 1751-1759); 4) respecto a la comunión bajo las dos especies – *defendida por Lutero en el sendero de J. Huss* –, reitera la doctrina de la concomitancia, con la cual el Concilio de Constanza había condenado a los *husitas*, manteniendo la prohibición (DH 1760).<sup>273</sup>

Un nuevo enfoque había de ser dado por el Concilio Vaticano II. Insistiendo en la participación plena y activa en la liturgia de todo el pueblo de Dios, la comprensión teológica conciliar no restringe la presencia real del Señor a los dones eucarísticos, sino que la extiende a toda la comunidad. Al recuperar esta doble dimensión de la presencia real de Cristo, el Concilio afirma que: "participando del sacrificio eucarístico, fuente y cima de toda la vida cristiana, (los fieles), ofrecen a Dios la víctima divina y así mismos juntamente con ella (...) pero una vez saciados con el cuerpo de Cristo en la Asamblea sagrada, manifiestan concretamente la unidad del pueblo de Dios apta mente significada y admirablemente producida por este augustísimo Sacramento." (LG 11)

Los teólogos actuales han intentado proponer nuevas vías de explicación de este misterio. Schilleebeckx y Shoonenberg han propuesto el término *transignificación* para afirmar que, siendo las cosas aquello que significan, el pan y el vino consagrados pasan a significar a Cristo, real y presente. De aquí se parte para una *transfinalización* de los dones eucarísticos, dado que reciben un nuevo contenido, valor y función. Por otro lado, F. X. Durwell explicó este misterio como una *escatologización (anticipada) de los dones*. Es decir, los dones son la presencia anticipada del Resucitado y, por eso, no pueden olvidar al *eschaton*. Por fin, autores como Zubiri, propusieron términos como *transubstantivación* o *transactualización* para referirse a los dones eucarísticos que,

---

<sup>272</sup> Cf. C. M. OLIVERAS, *Los Sacramentos de la Iglesia*, 574.

<sup>273</sup> Cf. *Ibidem*, 574-575.



insertos en Cristo, pierden la autonomía sustantiva, transformándose así en cuerpo y sangre reales.<sup>274</sup>

c) *El camino entre Bautismo y Eucaristía*

Como hemos afirmado anteriormente, del mismo modo que la bendición es una introducción a la comunión, también el bautismo es el inicio de un camino que sólo llega a su plenitud en la participación eucarística. La bendición es una acción de Dios por la cual somos introducidos a la realidad creada como algo mayor que simple materia, como realidad con densidad sacramental. En efecto, solo afirmando la creación como realidad sacramental, podremos celebrar y testimoniar a Cristo como plenitud de la creación. De esta forma, al afirmar la realidad sacramental de la creación, la Iglesia tiene el cometido de insertar al mundo en la plenitud de esa sacramentalidad, que encuentra su plenitud en la comunión eucarística – *unión con la nueva forma de presencia que se hacía ya latente en la creación*.

Ahora bien, la *transubstanciación* se refiere a la actualización de esa *nueva forma* de presencia del Resucitado. Esta presencia se ofrece al cuerpo eclesial como presencia de comunión. De este modo, el cometido misionero de la Iglesia, consiste en la vía por la cual la Iglesia se dirige al mundo, desde el interior de su experiencia de gracia – *presencia nueva de Cristo en su interior* –, para llevarle a reconocer su sacramentalidad y promesa de gracia que es la comunión con Cristo persona, gracia increada que nos justifica y santifica. De aquí se inicia un proceso, análogo al sacramental, de *eucaristizar* el mundo, transformando el *elemento* mundano por la *Palabra* de Dios que invita al mundo a la comunión. Esta transformación ha de empezar por la conversión del creyente en sus hábitos y costumbres, en su manera de ejercer su responsabilidad ante Dios sin con ello menospreciar las exigencias terrenales que se le impongan.

---

<sup>274</sup> Cf. *Ibidem*, 576-579.



**TERCERA PARTE**  
EXISTENCIA BENDECIDA *EN CRISTO*



## VII DINAMISMO VIRTUOSO DE LA BENDICIÓN

“Bendito el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que en los cielos nos bendijo en Cristo (...) conforme al proyecto que se había propuesto realizar cuando se cumpliera el momento preciso: recapitular en Cristo el universo” (Ef 1, 3.9-10). Según Cabasilas esta recapitulación no se limita a un movimiento divino, sino que empalma con una búsqueda humana de la *vida en Cristo*. Se trata del aspecto subjetivo de la economía salvífica que atraviesa toda la creación en su avanzar hacia Cristo. Este deseo de recapitulación está impreso por Dios en el cosmos y en la historia.<sup>275</sup> Por ello, toda realidad, y en particular la realidad humana, anhela reconocer dentro de la existencia aquello que es digno de ser creído, esperado y amado (*Virtudes Teologales*).

### 1. LA VIRTUD Y SU FUNDAMENTACIÓN

#### a) *Un conflicto de narrativas sobre la Virtud*

El Tratado de Virtudes está íntimamente unido a la escatología, sin embargo su punto de partida propiamente dicho es la antropología teológica, más concretamente, el ser humano justificado. El objeto de este tratado es la existencia cristiana en una doble dirección: como ser capaz de realizar actos grandes por el hecho de que se recibe enteramente; como ser que se realiza en tanto que aspira, proyecta y se hace don. La plenitud de esta doble realidad de la existencia cristiana es Cristo. Recibiéndose totalmente del Padre (bendición descendente), Jesús se hizo obediente (bendición ascendente) en su aspiración por el Reino, su proyección del Espíritu que le guiaba y su constante hacerse don, que llegó a su plenitud en el Gólgota. Por esta bendición ascendente tan plena, la bendición descendente del Padre llegó, en Él, a su plenitud por la Resurrección y, por Él, a todos los redimidos.

Si bien es en Cristo donde encontramos la plenitud de la vida virtuosa, el concepto virtud también aparece fuera del marco judeocristiano. Es en Grecia donde el término virtud empieza a ser tratado con mayor profundidad antropológica. La concepción estoica definía la virtud como la impassibilidad ante todo estímulo externo o interno (ataraxia). A su vez, la doctrina platónica afirmaba que el ser humano puede participar del sumo bien, por el dominio de las pasiones y la participación en el mundo de las ideas. Ya Aristóteles considera la virtud como una forma de magnanimidad y autosuficiencia. Muchos años más tarde, el liberalismo vuelve a recuperar el término

---

<sup>275</sup> Cf. N. CABASILAS, *La Vita in Cristo*, 283.

virtud para referirse a la capacidad de aceptar y acoger la desgracia ajena con benevolencia.

Frente a este menú de definiciones, el cristiano siente que su vida está referida al Hijo de Dios crucificado para nuestra salvación. De tal modo que el ser humano más excelente fue el que se aniquiló a sí mismo, salvándonos en su debilidad (cf. Is 53,5; 1 Pe 2,24). En consecuencia, nos parecen insuficientes las definiciones de virtud como fuerza propia del hombre individual, que no consideran lo que es externo a la persona, que rechazan el condolerse con el que sufre y que olvidan que tanto la temporalidad como la fragilidad son realidades constitutivas de la humanidad. De este modo, si la virtud de Jesús nace de la bendición descendente del Padre y es llevada a cumplimiento por medio de la bendición ascendente de Jesús, tendremos que enfocar este tratado en el marco de una relación dialógica. Esta relación está marcada por un dinamismo en la bendición, descendente y ascendente, por el cual el Hijo de Dios se recibía y se entregaba al Padre con fe, esperanza y caridad.

#### *b) Fundamento bíblico de las Virtudes Teologales*

Del mismo modo que la diversidad de personas en la Trinidad no va en detrimento de su unidad, el ternario de virtudes tampoco le quita unidad a la existencia cristiana. Pero, ¿dónde podemos encontrar en la Escritura la presencia de estas tres virtudes? y ¿hasta qué punto podemos justificar, también a través de ella, la unidad del ternario?

La *confianza*, en cuanto sustrato esencial de las virtudes teologales, se nos presenta de múltiples formas en la Escritura. Su raíz verbal es el vocablo 'mn, que significa: ser resistente, estable, firme, seguro, sólido. Traduce una actitud de apoyarse en alguien con confianza. En su forma *hifil* representa la actitud de quien se apoya en Dios y en ningún otro (cf. Is 7,9; 28,16). En otros textos de la Escritura, su sentido equivale a **esperar en Dios** (cf. Sal 25,3; 37,9; en el judaísmo apocalíptico o tardío, la esperanza se tornó en una dimensión esencial de la fe; además, en los libros proféticos, Yahveh es presentado como la esperanza misma de Israel: cf. Jr 14,18; 17,13) o en tener **amor para con Dios** (este amor es el verso interno de la historia externa de Israel, que el pueblo vive como una exigencia (cf. Dt 6,4s) teniendo en cuenta cómo, pese a sus infidelidades, Dios ama a Israel (cf. Ex 4,22); esta fidelidad de Dios no implica solamente la devolución de ese amor, sino su extensión al prójimo: cf. Lv 19,18).<sup>276</sup>

---

<sup>276</sup> Cf. N. MARTÍNEZ-GAYOL, *Virtudes Teologales*, en A. CORDOVILLA (ed), *La Lógica de la Fe*, 725-727.

En el NT la fe es valorada en su sentido objetivo, volcada hacia el contenido del anuncio: *Jesús es Señor y es Cristo* (Act 2,36). La esperanza es presentada como equivalente a la fe, significando así la vida nueva en Cristo. Por fin, la caridad es descrita como basada en una esperanza creyente en el amor inalterable de Dios (cf. Rom 8,39). En definitiva, se trata de un amor primero que suscita un amor responsable, recibido por la filiación en Cristo y vivido desde la fe y la esperanza.<sup>277</sup>

Es en las cartas paulinas y apostólicas donde empiezan a aparecer referencias al ternario. En las primeras, la tríada es un signo distintivo de la vida cristiana que contempla la justificación, apunta hacia los tiempos escatológicos y edifica a la Iglesia. Más aun, la tríada suele integrar las fórmulas de acción de gracias por la vida común de sus destinatarios. En las cartas apostólicas, las tres virtudes se presentan como los dones que presiden y posibilitan la vida cristiana.<sup>278</sup> Sin embargo, cabe ahora preguntarnos: *¿se trata de un mismo dinamismo o de tres?*

El 13º capítulo de la primera carta de Pablo a los Corintios representa un texto paradigmático para la reflexión sobre las *virtudes*. Dicen los versículos 12 y 13: “Ahora (*artí*) conozco de manera incompleta, entonces conoceré del todo, tal como soy conocido del todo. Ahora (*nyni*) quedan (*ménei*) estas tres cosas: fe, esperanza, caridad; y la más grande de ellas [es] la caridad”. Varias hipótesis de lectura se hicieron con base en estos versículos. La hipótesis clásica, de mano de san Agustín, afirma que el primer *ahora* (*artí*) y el segundo (*nyni*) son, respectivamente, reflejo de un ahora temporal y de otro escatológico. De este modo, al final de los tiempos la fe y la esperanza serían sustituidas por la *visión beatífica*, y sólo permanecería el amor.

Por otro lado, la hipótesis lógica, defendida por autores como el exégeta G. Barbaglio, dicen que el texto se limita a afirmar que fe, esperanza y amor son superiores a los carismas comunitarios y experiencias espirituales. Sin embargo, esta hipótesis no nos ayuda a responder a la pregunta sobre si hay uno o tres dinamismos en el ternario. En cambio, si consideramos el hecho de que las virtudes teologales se refieren a unas disposiciones virtuosas que proceden del propio Dios, su existencia no podrá ser incompatible con los tiempos escatológicos. Además, si la carta a los Hebreos se refiere a Jesús simultáneamente como Sumo Sacerdote que está a la derecha del Padre y consumidor de nuestra fe, somos llevados a afirmar que, al final de los tiempos,

---

<sup>277</sup> Cf. *Ibidem*, 727-729.

<sup>278</sup> Cf. *Ibidem*, 730.

subsistirá el amor (Agustín), pero también la fe y la esperanza, todas estas transformadas en *visión beatífica*, es decir: comunión vital.<sup>279</sup>

En efecto, los Santos Padres y la Tradición subsecuente han entendido las virtudes desde una lectura más vitalista o existencial que metafísica o teórica. En este sentido existencial, la Patrística no disocia ninguna de las tres. Por ello, Clemente de Alejandría las denomina «santa tríada», Agustín afirma que son inseparables porque tienen su realización en el mismo Cristo y Gregorio Magno las pone bajo el mismo término: *virtud*. Este Papa Gregorio prosigue subrayando la unidad del ternario, al afirmar que lo habita un dinamismo unitario, una *perijóresis*, por la cual la fe lleva a la caridad y ésta a la esperanza, que conduce de nuevo a la fe. En cambio, Tomás de Aquino afirma que es la fe la que conduce a la esperanza y ésta a la caridad, sin con ello dejar de afirmar la unidad dinámica entre las virtudes.<sup>280</sup> A causa de las lecturas inapropiadas de santo Tomás, que hacían de la gracia un orden paralelo al de la naturaleza, la teología dejó de referirse a la tríada, prácticamente desde el Concilio de Trento hasta el Vaticano II. De este modo, buscaremos el fundamento teológico de las virtudes desde una lectura del cristianismo como *misterio de bendición*, es decir, en el cual el orden de la gracia, otorgada en Cristo, abarque e integre el orden de la naturaleza, creada en Cristo.

### c) *Fundamentación teológica del dinamismo virtuoso*

Las virtudes teologales tienen un solo fundamento, del cual se desglosa su unidad: *Dios*. Sin embargo, partiendo del concepto heideggeriano de *diferencia ontológica*, podemos afirmar que, en cada una de sus manifestaciones, las virtudes tienen también un fundamento óntico. Es decir, si lo óntico es la realidad con independencia de lo que sobre ella se pueda pensar (ontológico), el fundamento óntico sería, en el caso de las virtudes, la base antropológica sobre la cual se infunden dichas virtudes. De este modo, empezaremos por hablar de este fundamento óntico (antropológico) para, después, explicar su fundamento ontológico (Dios), en la pluralidad de sus donaciones (Trinidad, Cristo, Espíritu Santo, Eclesiología y Sacramentos, Escatología).

#### *C1) FUNDAMENTO ÓNTICO: ANTROPOLOGÍA*

La antropología, como fundamento óntico de las virtudes, es el vínculo entre la dimensión teologal de la tríada y la estructura humana. Hemos empezado este capítulo mencionando el doble movimiento que constituye el ser humano: es en cuanto se recibe

---

<sup>279</sup> Cf. *Ibidem*, 731-733.

<sup>280</sup> Cf. *Ibidem*, 735-738.



y en cuanto se dona. Más aún, teniendo en cuenta la fuerza de la aspiración del ser humano, traducido de forma muy elocuente en las dinámicas del deseo de M. Blondel (cf. Bendición, razón interna de la predicación), las estructuras de la persona claman por aquello que en última instancia ella no puede realizar. De este modo, la personalidad se estructura desde la necesidad de algo que le ofrezca motivos de credibilidad, de esperanza (E. Bloch) y de capacidad relacional (J. Keller).<sup>281</sup>

Aquello que, en última instancia, orienta estas estructuras hacia el fundamento ontológico de las virtudes es algo a lo que podremos llamar *ternura tutelar*. Se trata de una bendición inicial de la existencia que introduce en el recién nacido la posibilidad de percibir el misterio, la sacramentalidad del mundo, lo *nouminoso*. Introduciendo a la gracia de la creación, esta bendición inicial es también una bendición mistagógica, puesto que infunde una confianza básica que despierta en el ser la posibilidad de intuir un "sí" ilimitado (H. U. Balthasar) que le permita: a) experimentar el amor de Dios; b) experimentar un poder salvador inefable en su vida; c) personalizar estas experiencias. En definitiva, la hipótesis de la ternura tutelar se presenta como un trasfondo existencial de bendición. Esta ternura se presenta antropológicamente como estructura humana que se hace perceptible con la donación de Dios (L. Entralgo), posibilitando una visión buena sobre el mundo (Mead), habitada por una confianza básica (Erikson). Es con base en esta autoconciencia, de saberse digno de amor, que las virtudes pueden tener arraigo en la persona humana.<sup>282</sup>

## C2) FUNDAMENTO ONTOLÓGICO

Como hemos dicho anteriormente, el dinamismo virtuoso de la vida cristiana tiene su origen último en Dios. Cuando Dios se le da a conocer, el justificado es brindado con el *misterio* por medio de una atracción a la vida virtuosa. De este modo, las virtudes humanas se trasfiguran en anticipación del don pleno, que el creyente intuye con razón del *exceso* de la auto-donación de Dios. En efecto, el fundamento ontológico de las virtudes es la Trinidad; sobre ella se volverá nuestra mirada, considerando cada persona y sus relaciones. Posteriormente consideraremos la cristología, la pneumatología, la eclesiología y la escatología, no como fundamentos en competición sino como lugares donde se manifiestan, de formas distintas, el mismo fundamento trinitario.

---

<sup>281</sup> Cf. *Ibidem*, 738-739.

<sup>282</sup> Cf. *Ibidem*, 740-742.

Fundamento trinitario: En los primeros capítulos del Evangelio de Juan, se nos dice que el Padre tanto amó al mundo que no se reservó a su Hijo para sí, sino que lo entregó por nosotros (cf. Jn 3,16). El Padre es así fuente de amor, que envía su *Palabra* a obrar la redención. Por otro lado, esa *Palabra* se hace enteramente disponible para realizar la voluntad del Padre, entregándose por el género humano (cf. Gál 2,20). Esto hace del Hijo paradigma de la fe, al dejarse enviar. Por fin, el Espíritu, por cuyas primicias gime la Creación en ansias de liberación (cf. Rom 8,19-26), es paradigma de esperanza. Es él quien lleva a plenitud las semillas de la *Palabra* que el cristiano porta en esperanza (cf. Rom 8,23; Heb 11,1). En cuanto a las relaciones intra-trinitarias, el Amor es el referente arquetipo en la Trinidad, que se vive como fe entre el Padre y el Hijo, que se realiza como esperanza que cada persona trinitaria pone en las otras dos.<sup>283</sup>

Fundamento cristológico: Las virtudes teologales se enraízan en la historia por la persona de Cristo Jesús, causa eficaz y ejemplo de fe. Es causa eficaz porque, por su anuncio del Reino con gestos y palabras, hemos sido introducidos al misterio de la voluntad del Padre (cf. Ef 1,9). Es también ejemplo de nuestra fe, en la medida en que Dios nos ha colmado en su Hijo humanado con la *gracia* (cf. Ef 1,6) de una fe modélica, que no desprecia las exigencias terrenales (cf. Heb 12,2). Es en esta fe modélica, de confianza filial, que el creyente encuentra un sendero espiritual para incorporarse a la actitud íntima del Jesús creyente. Por ello, podemos afirmar con A. Vanhoye que el genitivo *pístis Xristou* afirma la existencia de una correlatividad entre la *fe de Cristo* [creyente] y la *fe* [del creyente] *en Cristo*, en la medida en que la primera es modelo de la segunda y que la segunda se realiza en la primera.<sup>284</sup>

Fundamento penumatológico: Como afirma GS 22, el Espíritu es paradigma de esperanza y principio de personalización de la bendición regalada en Cristo. De este modo, partiendo de la necesidad de la gracia increada (*Dios*) para el comienzo de la fe y de la salvación, tanto el Concilio II de Orange (DH 375) como el Tridentino (DH 1525 y 1553) han afirmado la necesidad que el creyente tiene del Espíritu para que regenere en él las virtudes que le insertan en Cristo. En efecto, el Espíritu refuerza el hombre interior, capacitándole para identificarse con Cristo, por medio de un seguimiento de la *Palabra* que, bajo la *moción* del Espíritu, connaturaliza al creyente con una vida nueva (cf. Rom 6,4), es decir, *virtuosa*.<sup>285</sup>

---

<sup>283</sup> Cf. *Ibidem*, 744-745.

<sup>284</sup> Cf. *Ibidem*, 742-744.

<sup>285</sup> Cf. *Ibidem*, 745-747.

Fundamento eclesiológico-sacramental: El dinamismo virtuoso opera en la Iglesia en los moldes de una bendición: *descendente*, como auto-comunicación de la *palabra* que se mueve hacia los *elementos* sacramental y comunitario a fin de hacer de ellos una nueva creación; *ascendente*, como acogida y respuesta del creyente que encara el don recibido como vocación y empeño. Sin embargo, este dinamismo no se restringe a una vivencia individual. En efecto, el dinamismo de bendición posee una gramática encarnatoria, por la cual lo divino toma cuerpo en lo humano; primero en Jesús mediante el Espíritu, después, mediante Jesús y el Espíritu, en la Iglesia a través de los Sacramentos. Por ello, si el bautismo inserta al creyente en el cuerpo eucarístico de Cristo, transformándole en cuerpo eclesial, entonces las *virtudes teologales* supone la existencia de una comunidad de carácter (Hauerwas), que reciba su modelo de vida común del sacramento de bendición (cf. 1 Cor 10,16ss).<sup>286</sup>

## 2. DINAMISMO VIRTUOSO Y BENDICIÓN EN CRISTO

### a) *Virtudes teologales como inserción al misterio de bendición*

Las Virtudes consisten en el modo por el cual la *gracia creada* define la personalidad. Por ello, es sobre todo en el *personalismo*<sup>287</sup> que encontramos una clave de lectura para comprender el dinamismo virtuoso desde un punto de vista filosófico. Sin embargo, dado que la filosofía y la teología se encuentran en una relación que hemos descrito, en el tratado de Teología Fundamental, con una analogía a la relación entre *potencia* y *acto*, este *personalismo* debe de ser entendido en función del concepto teológico de *filiación*. En función de esa filiación, las virtudes entran en la vida del justificado, instaurando la gracia por medio de una presencia dinámica de recapitulación *en Cristo* (cf. Ef 1,10). Porque piden el empeño del ser humano, estos modos de ser son realmente *virtudes*. Aunque deban también ser llamadas *teologales* – algo que se hace desde Godofredo de Poitiers – porque son recibidas de Dios. En efecto, siendo Dios su origen, motivo y objeto, las *virtudes teologales* toman forma en un dinamismo descendente y ascendente, semejante a aquel que nutre la relación de bendición entre Jesús y el Padre. Desde un punto de vista ascendente, el ser humano que desiste de confiar sólo en sus propias fuerzas está atraído por el *misterio* de Cristo. Este desistir de sí mismo y adherirse a la

---

<sup>286</sup> Cf. *Ibidem*, 747-750.

<sup>287</sup> Del mismo modo que el Tratado de Virtudes procura entender la relación gracia-virtud dentro de la relación entre Creador y criatura, sin reducirla a un esquema que trasvasa lo subjetivo (*gracia*) a lo objetivo (*virtud*), también la filosofía personalista parte de la afirmación de que el ser-humano no es un objeto sino un ser relacional.

gracia de Cristo consiste en la inserción al *misterio* de Cristo, por el que queda abierta la vía teológica: en el misterio pascual, el creyente es justificado e inserto en el *mysterion* por la fe, la esperanza y la caridad (cf. DH 1530).<sup>288</sup> En resumen, este dinamismo de recapitulación se da en virtud de la inserción en el *misterio* de Cristo, en quien somos bendecidos al desistir de nuestras propias fuerzas y adherirnos a la gracia de Cristo. Que este *misterio de bendición* permanezca disponible a todos los seres humanos, incluso a los no cristianos en quienes la gracia trabaja de modo invisible, es gracia del Espíritu Santo que a todos ofrece una posibilidad misteriosa de asociarse al *misterio de bendición* Pascual (cf. GS 22).

*b) Dinámicas fundamentales de la vida cristiana y el movimiento creativo*

Podemos leer en las primeras páginas de la Biblia: “Vio Elohim que la luz era buena” (Gen 1,3), y más adelante, “Y vio Elohim que estaba bien” (vv. 10.12.18). Dios, al crear y conservar “el universo por su Palabra” y reconocer bondad en ella, nos ofrece “un testimonio perenne de sí mismo” (DV 3): da testimonio perenne de un Dios “bendiciente”. Ahora bien, todos los que se dejan integrar en el *misterio* Cristo, son una nueva Creación (cf. 2 Cor 5,17), es decir llevados a la plenitud de la primera. De este modo, la *Palabra* (Cristo), al *moverse creativamente* sobre el elemento terreno (acción del Espíritu), hace de todo lo que se le adhiere una *Nueva Creación* (creyente). Los efectos de esta transformación son un crecimiento en confianza, esperanza y amor.

Los efectos de esta bendición (Creación en Cristo) integran una tendencia dinámica en la vida cristiana que podemos describir bajo cuatro rasgos. El ser humano está habitado por una sed de infinito, atestiguada por el *personalismo* en sus vertientes judía (M. Buber, E. Levinas, J. Derrida) y continental (P. Ricoeur, J. Nabert), que la teología denomina de tensión del hombre hacia Dios. Se trata de un dinamismo totalizante, que Agustín de Hipona condensó en la expresión *cor inquietum*, y que la liturgia de la Iglesia intenta suscitar por medio del diálogo invitatorio, por el cual el presidente de la celebración “hace una triple invitación a bendecir al Señor”, por medio de una tensión del corazón (*kewwanat ha-lev*) hacia Dios con vistas a la acción de gracias.<sup>289</sup> En este sentido, todas las dimensiones de la persona quedan tocadas por las virtudes.

Desde aquí se realiza una transformación del ser-humano que, por un dinamismo ascendente y descendente, se ve a sí mismo como recibéndose enteramente de Dios y

---

<sup>288</sup> Cf. N. MARTÍNEZ-GAYOL, *Virtudes Teologales*, 714-715.

<sup>289</sup> Cf. C. GIRAUDO, *La plegaria eucarística*, 17-22.

entregándose totalmente a él. Este recibirse de Dios consiste en acoger la auto-comunicación divina. Su acogida origina algo semejante a un dinamismo de inclinación, es decir, la acogida del don de Dios es el fundamento que posibilita la actuación de las *Virtudes*, como inclinaciones en la persona. De este modo se configura la acción de la gracia, por la cual el redimido se hace templo del Espíritu, dando origen a una renovada connaturalidad con el Dios de las bendiciones (H. U. Balthasar). Por fin, esta acogida se hace respuesta agraciada que, como un dinamismo transformador, renueva las relaciones vitales del creyente y le capacita para acoger e internalizar la gracia actuante. De este modo, la vida cristiana queda configurada por una nueva relación con Dios (fe), una renovada diligencia ante las formas de vida que el Espíritu suscite (amor) y una novedosa disponibilidad ante el futuro (esperanza).<sup>290</sup>

*c) Incorporación del creyente al movimiento creativo de la Palabra*

El dinamismo virtuoso, energía propulsora del movimiento creativo de la gracia, se mueve entre las coordenadas temporales de la salvación: *creación-redención*. Entre ellas se realiza el intercambio de gracia entre Dios y el ser humano. De este modo, en su relación con el ser humano, la gracia porta las condiciones de su mismo reconocimiento, haciéndonos leer la condición humana – *nefesh*, necesitada de Dios – como una estructura bendecida, capacitada para creer, esperar y amar. Queda así patente que la gracia no prescinde de la naturaleza ni la sustituye, sino que la perfecciona, la sacia y amplía sus horizontes. En efecto, la *bendición* exige un camino paradójico de asumir la necesidad propia como desistimiento de sí, a fin de ser colmado en Cristo.

Este camino paradójico puede ser descrito con cuatro elementos clave: 1) disposición para acoger; 2) acercamiento personalizador; 3) expansión y plenificación de las estructuras humanas; 4) convergencia final. Por disposición para acoger nos referimos al consentimiento de la acción de Dios que conlleva el desistimiento de sí y el reconocimiento agradecido, testimonial y oblativo ante la gracia. Esta disposición requiere una disponibilidad personal para dar crédito a la acción de Dios (agradecido), acreditar la acción de Dios (testimonial) y creer en Dios (oblativo).

Esta disponibilidad personal se traduce en un acercamiento personalizador, por el cual el creyente se hace connatural con el modo de ser de Dios: *bendiciente*. De este modo, se da a conocer el carácter dialógico del dinamismo virtuoso que hace al creyente partícipe de la *bendición* que él recibió gratuitamente de Dios en Cristo, y a la cual

---

<sup>290</sup> Cf. N. MARTÍNEZ-GAYOL, *Virtudes Teológicas*, 718-720.

responde desde su misión específica. Este acercamiento introduce al creyente en el *movimiento creativo de la Palabra*, ofreciendo factores de discernimiento a la Iglesia (cf. LG 8) y a la propia historia (UR 3). Esta integración personal en el *misterio de bendición*, configura al cristiano con Cristo, llevando a plenitud sus estructuras humanas por medio de un salto cualitativo. Empleando el lenguaje de san Ireneo, se trata de un camino de *acostumbramiento* mutuo, por el cual Dios, infundiendo nuevos hábitos en el corazón humano, configura a los creyentes con la figura del Hijo. Se generan así unos ojos, corazón y fortaleza nuevos en el interior del redimido, pudiendo así vivir una renovada relación con Dios, con una nueva apertura al futuro, ante nuevas posibilidades de empeñar su existencia por amor. Este proceso de expansión y plenificación, este *movimiento creativo* vive en el creyente como atracción (*reditus*) hacia su misma fuente (*exitus*). Se trata de una convergencia espiritual que nos remite hacia el tiempo escatológico, y se caracteriza por una polarización cristocéntrica, dado que Jesús es el modelo de virtud en cuanto que es revelador del Padre, dador del Espíritu y como ser humano que fue (cf. LG 65).<sup>291</sup>

Desde un punto de vista sistemático, si la bendición inserta el cosmos en Cristo y por esta inserción, el creyente, llega a una convergencia vital con Dios, podemos afirmar que la bendición instauro un dinamismo que conduce a la comunión.<sup>292</sup> Ahora bien, entre la bendición, que es primeramente descendente, y la comunión, que brota de la sinergia entre Dios y la creación, hay una relación transformadora entre la *palabra bendicente* y el *elemento creado* que instauran un diálogo con efecto sacramental y virtuoso. Sacramental, porque los dones eucarísticos y la comunidad son transformados en cuerpo de Cristo; virtuoso, porque la comunidad transformada es progresivamente inserta en la virtud de Cristo. Esta transformación no es una propiedad del creyente, para su autosatisfacción, sino que le exige una vida moral a la altura de la Palabra y en diálogo con el tiempo que le toque vivir.<sup>293</sup>

---

<sup>291</sup> Cf. *Ibidem*, 721-724.

<sup>292</sup> Cf. *Ibidem*, 717.

<sup>293</sup> “El porvenir del mundo aparece encomendado a la inteligencia humana, pero en conexión con la calidad del corazón. De ese modo se incluye en el ámbito de la gracia, que cambia corazones, y entra de lleno en el campo de la bendición evangélica.” (en J.-M. TILLARD, *Bendición, sacramentalidad, epiclesis*, 722)

## VIII COMUNIÓN COMO BENDICIÓN CONSUMADA

“Bendito el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que en los cielos nos bendijo en Cristo (...) con vistas a [la] redención de su patrimonio para alabanza de su esplendor.” (Ef 1,3.14) La *bendición* tiene una clara orientación hacia la escatología, plenitud de la redención universal en el misterio de Cristo. De aquí se deriva que todos los tratados de Teología, atravesados por la bendición divina, se deban orientar y releer desde una perspectiva escatológica. Como dijimos en la introducción, frizando la triple estructura del himno de Ef 1, 3-14, esta memoria tiene también una división tripartita que corresponde a las tres secciones del himno: 1) hemos sido bendecidos en Cristo (vv. 3-6); 2) en Él hemos recibido el perdón de los pecados y seremos recapitulados en Él (vv. 7-12); 3) recibimos una bendición espiritual, por la cual el Espíritu nos es dado como anticipación de la plenitud escatológica de la salvación (vv. 13-14).

De este modo, en el primer apartado tratamos los temas de Cristología, Misterio de Dios y Teología Fundamental; en el segundo, los tratados de Antropología, Eclesiología y Sacramentos; finalmente, Virtudes. Atravesados por la *bendición* en Cristo, todos estos tratados deben mantener una orientación hacia la Escatología que nos ocupará en las siguientes páginas. Pero, antes de detenernos en esa lectura orientada de los tratados, conviene preguntarnos ¿en qué consiste esa dimensión *escatológica* hacia la cual se orienta todo saber teológico? y ¿con que método la podremos tratar?

### **INTERLUDIO** – *la comunión escatológica como plenitud de la bendición en Cristo*

El himno de la epístola a los Efesios empieza por definir las bendiciones ofrecidas en Cristo como bendiciones “*espirituales*” (*pneumatikê*). Al final del himno, el mismo Espíritu (*pneúmati*) es referido como don que anticipa la posesión definitiva de la redención, es decir de la comunión escatológica.<sup>294</sup> En este sentido, la bendición espiritual es la comunión en su dimensión procesual u operativa, y, por otro lado, la comunión escatológica es la plenitud de la bendición otorgada por Cristo.

Esa realización procesual de la comunión se ha de dar por medio de la Iglesia de Cristo, cuya entraña consiste en ser un cuerpo de relación dialogal entre Dios y el ser humano.

---

<sup>294</sup> El termino *arrabòn* es un término comercial que significa el anticipo que garantiza un pago total. Así, como dijo santo Tomás, las *arras de nuestra herencia* no son una prenda distinta de la salvación. Esas arras son el propio Dios que, por la íntima presencia santificadora del Espíritu es garantía de que Dios ha cumplido su promesa y la llevará a plenitud. La redención todavía no llegó esa plenitud en nosotros, pues esta sólo llegará a su consumación en el día del Señor (cf. 2 Cor 1,22). Así, por el Espíritu, estamos redimidos en Cristo, pero la máxima virtualidad de la redención sólo llegará a cumplimiento en los tiempos escatológicos. (Cf. J. GRASSI, *Carta a los Efesios*, 230; M. ZERWICK, *Carta a los Efesios*, 37-38)

De este modo, la oración de la Iglesia y la revelación que le ha sido confiada, hablan de un diálogo que Dios ha instaurado con la humanidad y que llega a su plenitud en Cristo. Esto nos da cuenta de aquello a lo que Pablo VI denominó “el origen trascendente del diálogo”.<sup>295</sup> Este origen divino del diálogo encuentra en la *bendición* descendente su fundamento ontológico; dado que salvaguarda la iniciativa liberal de Dios en abrir espontáneamente el diálogo de la salvación – *porque Él nos ha amado primero* (cf. 1 Jn 4,10)<sup>296</sup> – con independencia de la respuesta de la creación.

Definida por nosotros como *palabra en movimiento creativo*, la *bendición descendente* se dirige sobre los *elementos* de la creación, a fin de transformarlos en transparencia de su origen, instaurando un proceso dialogal con vistas a la comunión definitiva. En efecto, esta relación *bendición-comunión* es análoga a la relación entre *protología-escatología*. Si en la creación hemos sido bendecidos *en* la Palabra creadora – *in principio*, como decía san Agustín –, ese proyecto de bendición llegó a su plenitud en Cristo Jesús. Por medio de Él, el creyente se inserta en un nuevo eón, una nueva dimensión histórica que realiza *in fieri* la comunión definitiva del final de los tiempos.

Sin embargo, desde el punto vista antropológico, ¿con qué lenguaje puede la escatología referirse a las *cosas últimas*, que no están sujetas a verificación empírica? Partamos de la distinción de Bergson entre *tiempo pensado* y *tiempo vivido*. El primero se refiere a la magnitud puntual del tiempo presente y siempre efímero, sobre el cual se ocupan las ciencias dichas exactas. Pero este tiempo no representa la experiencia que el ser humano hace de sí mismo. Por vivir el tiempo, el hombre jerarquiza los instantes como un todo articulado que le hacen sentirse parte de un proyecto. En este sentido, el pretérito es sólo *pasado* en el *tiempo pensado*, pero, en el tiempo vivido, *permanece* como realidad constitutiva del presente. Desde otra perspectiva, dado que el ser es devenir y que la persona humana nunca actúa sin un fin, también el porvenir constituye al presente.<sup>297</sup>

De esta imbricación, entre pasado-presente-futuro, se realiza el *tiempo vivido*, por el cual el ser humano se siente como un proyecto inconcluso. Delante de este universal humano entra en juego la *libertad*, por medio de aquello que, desde la filosofía de Ortega, podemos llamar el binomio *proyecto y circunstancia*. Si el *proyecto* es, en última instancia, una búsqueda personal de auto-comprensión que configura todos los emprendimientos personales, la *circunstancia* es toda la realidad con que me encuentro

---

<sup>295</sup> PABLO VI, *Ecclesiam suam* n° 64.

<sup>296</sup> Cf. *Ibidem*, n° 66.

<sup>297</sup> Cf. J. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión*, (Sal Terrae) Santander 1986, 18-21.



y con la cuál soy instado a entender y concretar el *proyecto* incompleto que soy.<sup>298</sup> De este modo, podemos afirmar que la *escatología* se inserta en el horizonte de una reflexión sobre el *tiempo vivido* como proyecto, pero que se ha de concretar por el empeño de la libertad, solicitada por el binomio *proyecto-circunstancia*.

Partiendo de este vínculo con la antropología, el método de la escatología consiste en una *hermenéutica dialogal* entre la Palabra de Dios y el elemento-mundo en su *circunstancia*. Dicha *hermenéutica* tendrá que tener en cuenta los siguientes puntos: a) sus principios hermenéuticos deben ser los planteados por la Escritura cuando hace afirmaciones escatológicas; b) que esos principios hermenéuticos bíblicos nos hablan de un Dios que ofrece sólo la salvación, de ahí que no deban igualarse salvación y condena; c) dicha salvación es ofertada al ser humano entero, es decir, no sólo a una parte a la que asociamos su dimensión espiritual sino a su totalidad, no sólo en su dimensión individual sino también social; d) hay algo de insondable en la libertad humana, por lo que la *gracia* de la salvación puede ser concedida a quien aparentemente no la merecía o buscaba – *sin embargo, eso no significa que el creyente no pueda confiar en que será salvado por Dios*; e) las afirmaciones escatológicas no deben confundirse con las afirmaciones apocalípticas, dado que las primeras tienen una función prospectiva y las segundas hablan desde el futuro al interior del presente; f) la gracia victoriosa de Cristo, con su fuerza perfeccionadora del mundo, es principio hermenéutico definitivo de toda afirmación escatológica cristiana.<sup>299</sup>

Por fin, esta hermenéutica debe tener en cuenta la diferencia entre esquema y realidad. Esta distinción determina el carácter *dialogal* que la hermenéutica establece entre el esquema de la palabra escatológica y el contenido histórico de su realización. De este modo, como bien dijo Ratzinger: “la historia posterior pertenece a la tensión del texto mismo”.<sup>300</sup> Es decir, la historia posterior amplía el sentido del texto, vinculando de una manera insospechada autor y lector, texto y circunstancia. Ante los textos en que el esquema no responde inmediatamente a la nueva realidad, la hermenéutica escatológica requiere una relación dialógica en la cual el lector embarca en la aventura de la palabra, como copartícipe de su función heurística, no como mero espectador.

Entre la máxima universalidad del *tiempo vivido* y la máxima concreción de la libertad en *circunstancia*, la escatología presenta la esperanza como vivencia cristiana del futuro.

---

<sup>298</sup> Cf. F. NIGRIS, *Sustancia y Razón Vital*, (Universidad Complutense) Madrid, 2011, 42-43.

<sup>299</sup> Cf. K. RAHNER, *Escritos de Teología IV*, (Cristiandad) Madrid 1964, 375 y 389-394.

<sup>300</sup> J. RATZINGER, *Escatología*, 52.

Por ello, queda claro que la preocupación por la escatología no significa el desprecio por las exigencias terrenales. Esta, parte de la confianza de que la esperanza no puede ser un *constructo* sino un don que se basa en aquello que no depende de nosotros y que a la vez se enraíza en nuestro propio ser.<sup>301</sup> Por ello, definimos la escatología como *reflexión creyente sobre el futuro de la promesa aguardado por la esperanza cristiana*. No se trata de una prognosis sobre el *más allá* sino de una lectura del *más acá* que permite discernir una bendición al interior de la historia que tiende hacia el futuro prometido.<sup>302</sup>

## 1. LA BENDICIÓN EN CRISTO

### a) *La esperanza que Jesús anunció y otorga*

En la Escritura, ante las diversas *circunstancias* históricas del pueblo de la antigua alianza, el AT invita a no poner la confianza en la obra de sus manos o en cualquier realidad análoga a los caballos de Asiria (cf. Os 14,3), sino en la fidelidad divina a sus promesas. La fidelidad divina asienta en un *dicho* pasado de Dios que garantiza un *futuro* salvífico, es decir vivido en intimidad con Dios (cf. Sal 16,10-11; 49,16; 73,28; Jr 31,33; Is 55,3; Ez 36,28). En efecto, todas las imágenes escatológicas del AT tienen como denominador común el ideal de la comunión con el Dios fiel. La muerte es, por tanto, entendida como alejamiento del Yahveh, el *Viviente* por antonomasia. Por consecuencia, el pecado es afirmado como realidad mortal en el sentido de que aleja la creación de la fuente de la Vida.<sup>303</sup>

La escatología del NT nos exige considerar una vasta gama de interpretaciones, a veces contradictorias, que parten de las siguientes cuestiones: *¿cuál ha sido la doctrina original de Jesús sobre la escatología?* y *¿Pablo, Juan y las primeras comunidades fueron fieles al legado escatológico de Jesús?* Estamos ante todo delante de un problema hermenéutico. La mayoría de los exégetas coinciden en considerar que Jesús pensaba en el *éschaton* de forma sustancialmente temporal, pero divergen al momento de afirmar el momento histórico al que se refería. De esta divergencia surgen cuatro interpretaciones posibles: 1) escatología consecuente; 2) escatología realizada; 3) escatología del *ya pero todavía no*; 4) escatología a-temporal.

---

<sup>301</sup> Cf. G. MARCEL, *The Broken World*, (Marquette University Press) Marquette 2008, 187.

<sup>302</sup> Cf. J. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión*, 28-30.

<sup>303</sup> Cf. *Ibidem*, 49-104.

La escuela *consecuente* empieza con la hipótesis de Albert Schweitzer en su obra *La búsqueda del Jesús histórico*. En ella, intentando oponerse a la lectura de la teología liberal o pietista que defendía que el Reino llegaba de forma ética o intimista a cada persona, afirmaba que Jesús anunció el *éschaton* como una magnitud estrictamente futura y consecuente con su predicación. Para el autor, Jesús anunciaba un cambio inminente y creía que, mediante su acción y predicación, el Reino de Dios llegaría. Sin embargo, el Reino no llegó después de que Jesús haya enviado sus discípulos a predicar la cercanía del día de su venida (cf. Mt 10). Esto provoca una crisis de identidad en Jesús que se empieza a considerar a sí mismo como el Mesías sufriente (cf. Mt 16,18ss) que, con su muerte, terminaría con el eón antiguo e inauguraría los tiempos escatológicos. Pero, dado que su muerte no realizó este cambio escatológico, la primera comunidad transfirió esta venida para el fin de los tiempos, mientras se iba realizando de modo parcial por la venida del Espíritu sobre los creyentes. Estas tres desilusiones escatológicas, eran una señal de que el núcleo último del evangelio es un error y sólo podemos recuperar de Jesús una ética de *interim*. Sin embargo, al dejar una solución ética, Schweitzer no consigue salir de los marcos de la teología liberal y pietista que visaba criticar.<sup>304</sup>

En oposición a esta interpretación, el inglés C. H. Dodd propuso la interpretación de la llamada *escatología realizada*. Esta afirmaba que el tiempo de realización del Reino predicado por Jesús era el presente y que, más aun, ese Reino se cumplía, verificaba y realizaba en su persona. Dodd vincula su exégesis del mensaje del Reino con una concepción cristológica y sacramental, por la cual Jesús no se limita a predicar el Reino por palabras sino también actuando y sufriendo. Su argumentación consistía en evocar las teologías de Juan y Pablo, que tratan la venida del Reino como *presente realizado* en Cristo, como las más fieles a la escatología de Cristo. Además, clasificó las parábolas a fin de subrayar el tono *presente* de su contenido escatológico. Dodd fue muy criticado por dar prioridad a la dogmática sobre la exégesis, sin embargo su síntesis, al establecer un vínculo tan fuerte entre fe y vida, configura una lectura más adecuada para la escatología eclesial que la anterior.<sup>305</sup>

El teólogo protestante, K. Barth hizo la fuerte afirmación de que la existencia del cristiano es necesariamente escatológica. Esta forma de existencia nacería de un encuentro personal con Cristo, una decisión existencial radical, que no le haría depender

---

<sup>304</sup> Cf. *Ibidem*, 106-111.

<sup>305</sup> Cf. *Ibidem*, 111-114; J. RATZINGER, *Escatología*, 63-64.

de los avatares del tiempo presente (teología liberal) sino tan sólo de su decisión ante Cristo. Esta posición es una sistematización del posicionamiento de R. Bultmann, con quien empezó la *escuela atemporal*. Para el autor, la venida del Reino no era una cuestión de tiempo sino que remetía para una decisión existencial, tal como hicieron los que mejor han entendido la predicación escatológica de Jesús: Juan y Pablo. De este modo, ser cristiano consistiría en avanzar constantemente hacia ese *encuentro* definitivo con el Reino que está dentro de nosotros. El problema de esta lectura es que, además de su exégesis discutible, al proponer un cristianismo sin arraigo histórico no permite a la escatología reflexionar desde el interior del presente. En efecto, como dijo Ratzinger, “una fe que no pueda chocar con la historia, tampoco tiene nada que decirle”. Más aún, si al principio la posición de Bultmann fue muy aceptada por capacitar a la reflexión teológica conciliar la piedad con la filosofía de la época (ontología de Heidegger), su falta de sustrato histórico causó una reacción fuerte que se vendría a sentir con la llegada de las teologías política y de la liberación.<sup>306</sup>

En cambio, O. Cullmann intentó establecer un puente entre Schweitzer y Dodd con aquella que se vendría a llamar la tesis de la *escuela del “ya, pero todavía no”*. Para Cullmann, lo esencial del Cristianismo del NT es la *historia de la salvación*, con lo cual la tesis de Bultmann era insuficiente para abarcar el *novum* del cristianismo. Sin embargo, nuestro autor se confronta con el enfrentamiento de dos conceptos de tiempo contrapuestos: el griego y el cristiano. Para los griegos el tiempo se interpretaba de modo cíclico, por lo que sería imposible buscar la salvación en el tiempo. Para el cristianismo, la historia salvífica está vinculada con una línea temporal ascendente, de progresiva proximidad al fin escatológico. En este sentido, si el centro de la historia para los judíos era el final de los tiempos (*parusía*), para los cristianos ese centro no se sitúa ya en el futuro sino en nuestro pasado, es decir, en el presente de Jesús y de los apóstoles. Como teólogo en tiempo de la segunda guerra mundial, Cullmann se explica con la siguiente analogía: del mismo modo que la batalla decisiva viene antes de la victoria final, también el centro de la historia (*ya*) puede venir antes de la victoria definitiva de Dios en la *parusía (todavía no)*.<sup>307</sup>

Delante de todas estas opciones hermenéuticas, me parece importante afirmar que la Iglesia primitiva no ha dejado de hablar del Reino porque haya cambiado la teología de Jesús. Jesús nunca se afirmó explícitamente como Mesías o Hijo de Dios, para no

---

<sup>306</sup> Cf. *Ibidem*, 115-119; J. RATZINGER, *Escatología*, 56-59.

<sup>307</sup> Cf. *Ibidem*, 59-63.

vincularse con las teologías mesiánicas y apocalípticas de su época. Por un lado, la llegada del Reino de Dios se refiere a la llegada del propio Dios que viene para reinar. En consecuencia, la llegada del Reino no se refiere sustancialmente a un lugar que se detecte ostensivamente sino a un acontecimiento que se percibe por síntomas salvíficos que se asocian a su llegada (cf. Lc 7,10). Por otro lado, a lo mejor el cambio eclesial del contenido de la predicación – del *Reino viene* a *Jesús es Señor* – esconde una fidelidad creativa a la predicación del Maestro, dado que, como señaló Orígenes con tanta elocuencia: Jesús es el Reino en persona (*autobasileia*). En efecto, cuando la *Didajé* afirma “*Venga la gracia, pase este mundo (...) Maránathá!*” (X,6), contrapone la venida de Jesús (*Maránathá*, cf. 1Cor 16,22) al cambio de eón (*pase este mundo*), identificando a Jesús con el Reino.<sup>308</sup>

¿Qué puede significar esta asociación entre Jesús y el Reino para re-enfocar la problemática del tiempo escatológico? Teniendo en cuenta el desfase fundamental entre el tiempo de la resurrección de Cristo y el de la resurrección de los creyentes – *tal como los enuncia el segundo artículo del Credo Niceno-Constantinopolitano* – podemos decir que los creyentes habitan ya en el tiempo escatológico. Sin embargo, este tiempo debe ser considerado en términos de una *diástasis*, es decir una separación entre la memoria de Cristo y la esperanza de la redención, que ha de estructurar la escatología cristiana. Esta última vive entonces de un diálogo teologal del creyente que, por la fe y por los sacramentos, participa ya en la realidad venidera gracias al don del Espíritu. La fe y los sacramentos sirven entonces de pórtico de entrada al Reino, permitiendo que el creyente participe en la bendición de Cristo, ingresando anticipadamente en la comunión del Reino, reservada a los benditos de Dios (cf. Mt 25,31).<sup>309</sup>

#### b) *La salvación que viene de Dios*

La salvación es una categoría central para el cristianismo que, sin embargo, ha sufrido a lo largo de la historia una reducción peligrosa. Esta consistió en la fe como redención del pecado, es decir una especie de *salvación negativa*, sin con ello contemplar la *gracia* o la novedad radical que nos da con su amor. Si a esta percepción de la salvación le añadimos aquello a lo que M. Buber llamó el *eclipsis de Dios*, sin cuya luz se hace imposible ver y creer en el pecado, se hace prácticamente imposible predicar la

---

<sup>308</sup> Cf. *Ibidem*, 37-46.

<sup>309</sup> Cf. G. URÍBARRI, *Habitar en el «tiempo escatológico»*, 256-273.

esperanza en la salvación como algo central para el ser humano. Pero, ¿dónde podemos encontrar el inicio de este enfoque dentro de la historia de la teología?

Santo Tomás ha desarrollado esta idea de *salvación negativa* bebiendo de las ideas de san Anselmo. Para ambos, *si el pecado de Adán rompió con el orden de la justicia, Jesús satisface a Dios a través de su muerte en nombre de toda la humanidad, que no tendría capacidad para satisfacer ese tipo de justicia*. Esta lectura de la salvación, en términos jurídicos, lleva a una concepción de Dios como juez contabilizador para que satisfaga aquello que no podemos satisfacer. Más tarde, la escuela escotista se hace la pregunta: ¿si la humanidad no hubiera pecado habría habido encarnación? Para la escuela tomista, no; pero para la escuela escotista, sí. La encarnación tiene una finalidad que sobrepasa la idea de redención del pecado.

Esta visión tiene más que ver con la lectura cristiana de la salvación, no sólo como misterio de redención de los pecados, sino también de plenificación de la creación entera en Cristo (cf. Ef 1,6.10). Por esa razón los Padres han enfocado este tema desde la encarnación, refiriéndose a la salvación como un *admirable comercio* por el cual Dios se hace hombre para que el hombre se haga Dios. El concilio Vaticano II describió con gran elocuencia ese intercambio salvífico: “El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre. Trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre. (...) En El Dios nos reconcilió consigo y con nosotros y nos liberó de la esclavitud del diablo y del pecado, por lo que cualquiera de nosotros puede decir con el Apóstol: El Hijo de Dios *me amó y se entregó a sí mismo por mí* (Gal 2,20). Padeciendo por nosotros, nos dio ejemplo para seguir sus pasos y, además abrió el camino, con cuyo seguimiento la vida y la muerte se santifican y adquieren nuevo sentido.” (GS 22)

Pero, a la raíz de este *admirable comercio*, encontramos la acción trinitaria de la cual Jesús se hace fiel mensajero. La misma pro-existencia que le orienta en un coloquio de bendición hacia el Padre, de quien se recibe, es también la que le vuelca amorosamente hacia sus hermanos, a quien se entrega. Al recibirse de la *bendición descendente* del Padre y entregar esa bendición a los hermanos, sin dar testimonio de sí mismo sino de Aquel que le envió, Jesús se abaja a sí mismo. Este abajamiento consiste en su *bendición ascendente* al Padre, por la cual el Espíritu, que ya había ungido su carne, va tomando cada vez mayor posesión de su ser hasta llegar a su plenitud en la Resurrección. De este modo, la salvación divina tiene un profundo vínculo con la orientación de la

bendición a la comunión, dado que ambas están marcadas por una dimensión mistagógica y creativa (expansión de las estructuras antropológicas y sociales).

*c) Salvación e Historia*

Esta dimensión mistagógica y creativa, que vincula bendición y comunión, ¿de qué forma inciden en el espacio-tiempo? De forma análoga a las discusiones sobre la dimensión temporal de la venida del Reino predicado por Jesús, la teología de la segunda mitad del siglo XX se preocupó con la incidencia temporal de la salvación en la historia. Este tema guarda un vínculo con la teología fundamental en la medida en que su preocupación versa sobre las condiciones *sine qua non* para hablar de una historia salvífica que coexista con la historia secular. Esta preocupación estaba ya latente en la teología de inicios del siglo XX (ej. Yves de Montcheuil), sin embargo es con el concilio Vaticano II con el que se da un impulso más explícito a esta reflexión.

Dice el documento *Apostolicam Actuositatem* nº 5: “La obra de la redención de Cristo, que de suyo tiende a salvar a los hombres, comprende también la restauración incluso de todo el orden temporal. Por tanto, la misión de la Iglesia no es sólo anunciar el mensaje de Cristo y su gracia a los hombres, sino también el impregnar y perfeccionar todo el orden temporal con el espíritu evangélico.” Llegado el año de 1976, la Comisión Teológica Internacional publicó un documento llamado *Promoción humana y salvación cristiana* en el cual afirmaba que la unión entre el servicio de la fe y la promoción de la justicia se debería dar en unión pero sin confusión, dado que “La ciudad terrestre y la ciudad celeste deben compenetrarse, bajo la dirección de la fe, tanto en el respeto de su distinción como de su unión armoniosa”.<sup>310</sup> Teniendo en cuenta la definición eclesial de *analogía* (DH 1086), el documento intenta subrayar la diferencia más que la semejanza entre ambas realidades para responder al exceso de identificación.

A continuación presentaremos la interpretación de K. Rahner y de I. Ellacuría. Ambos han aceptado la necesidad de unir sin confundir ambas *lecturas* de la historia, sin dejar de tener visiones distintas sobre el modo de su unión. Para el jesuita alemán, tanto la historia del mundo como la historia de la salvación son materialmente co-extensivas, dado que, tal como la materia y el espíritu, proceden de la misma fuente. Sin embargo, con razón la intención salvífica de Dios al crear la historia del mundo, la historia de la salvación preside a la del mundo. En este sentido, todo lo creado fue realizado en una situación primordial de gracia, es decir, capaz de acoger la salvación. El paso

---

<sup>310</sup> COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1969-1996*, (BAC) Madrid 1998, 160.

fundamental de esa acogida es la aceptación de esa situación original de gracia, para la cual no hace falta un acto de libertad explícitamente cristiano. En este sentido, todo el acto de libertad que acepta la situación de criatura, en dirección a una autotranscendencia activa, es un acto cristiano – *sea este de forma implícita o explícita*.<sup>311</sup>

En cambio, I. Ellacuría se opone a esta indisponibilidad para reconocer la salvación, dado el carácter irreflejo de la libertad entitativa defendida por Rahner. Para el jesuita español, la salvación debe manifestarse en situaciones históricas a fin de hacerse reconocible. Su objetivo no es confundir salvación con historia, pero no situar la salvación en una eternidad ajena a la historia. Ellacuría no excluye que haya una salvación mayor en la trans-historia. Pero excluye que se pueda prescindir de la materialidad donde se realiza la salvación, en esos hechos salvíficos – *aquí está la mayor diferencia entre Rahner y Ellacuría*.<sup>312</sup>

Sin embargo, me parece que la diferencia fundamental entre los dos autores no está tanto en el contenido como en la actitud ante del tema. A Rahner le preocupan las condiciones de posibilidad del vínculo entre historia y salvación, a Ellacuría las condiciones de verificabilidad de dicho vínculo. Ambos acercamientos, en el plan de la Teología Fundamental, representan respectivamente los momentos *ad intra* y *ad extra* de la reflexión teológica. Sin el asentimiento real sobre la posibilidad de la vinculación naturaleza-gracia no sería posible afirmar el lazo entre liberación y salvación.

Al afirmar que la historia de la salvación preside la historia del mundo, Rahner permite que afirmemos que, desde el punto de vista escatológico, la *bendición* de Dios preside la historia humana. Esa historia, impregnada de *bendición*, por la cual la *palabra* se dirige creativamente sobre el *elemento*-mundo, debe encaminarse hacia la comunión de forma reconocible. Este carácter reconocible se basa en dos razones: 1) que la interacción *palabra-elemento* se da por medio de un diálogo que puede ser rechazado por parte del mundo; 2) el rechazo o la acogida deben ser reconocibles por sus frutos (cf. Mt 7,16) o por sus acciones o falta de ellas (cf. St 2,17).

## 2. REDENCIÓN Y RECAPITULACIÓN EN CRISTO

### a) *¿Ser para la muerte? La muerte y la muerte eterna*

Tan inevitable como la existencia, la muerte representa un hecho evidente. ¿Pórtico de las aspiraciones o barrera de ilusiones? Ciertamente, para el pensar creyente, la muerte

---

<sup>311</sup> Cf. K. RAHNER, *Escritos de Teología V*, (Taurus) Madrid 1964, 115-121.

<sup>312</sup> Cf. I. ELLACURÍA, *Historia de la salvación cristiana*: Revista Latinoamericana 1 (1984), 13-20; *Historia de la Salvación*: Revista Latinoamericana de Teología 28 (1988), 12-18.



representa el momento de verificación más plena sobre si alguna vez hemos pasado de un *sábado santo* a un *domingo de resurrección*. Entre la amenaza y la promesa, ¿cómo podemos enfrentar este tema desde el punto de vista escatológico?

La filosofía del siglo XX mucho habló sobre la muerte. De entre los más preeminentes, se destaca la definición heideggeriana del ser humano como un *ser-para-la-muerte*. La afirmación de la finitud constitutiva tocó también el movimiento post-estructuralista, que reclamaba que después de la *muerte de Dios* era necesario efectuar *la muerte del sujeto*, es decir del pensamiento egolátrico al que se suele asociar el meditar cartesiano. Además del planteamiento filosófico, toda la literatura sapiencial que se originó en torno del post Auschwitz, hizo a la sociedad continental retroceder de su optimismo antropológico y cuestionar, desde la psicología (ej. Victor Frankl) o desde la literatura ficcional (ej. *Return of Godot*, Samuel Beckett), el sentido de la esperanza humana ante la finitud de la existencia y la banalidad del mal.

Esta reflexión también ha estado a la raíz del retorno de la escatológica al centro de la plaza teológica. Este cambio se hizo ya perceptible en el concilio Vaticano II: “ante la muerte, el enigma de la condición humana llega a su punto culminante. Pues no sólo es atormentado el hombre por el dolor y la disolución progresiva de su cuerpo, sino también y sobre todo por el temor de su desaparición perpetua” (GS 18). Conviene así preguntarnos, ¿qué nos dice la Escritura sobre este hecho tan misterioso y universal? Hay dos series de textos en la Escritura sobre el tema: unos se refieren a la muerte como el tiempo en el que termina el tiempo de la decisión humana y otro que se refiere a la muerte como inicio del estado definitivo.

Cuanto a la primera afirmación, se destacan la doctrina de Sb 2-5, en la que se afirma que la muerte conlleva el fin de los sufrimientos del justo y de las ilusiones del impío sin que ninguno pueda rehacer su vida temporal, y la doctrina del NT, que destaca un juicio en el cual cada cual recibe de acuerdo con lo que hizo en su vida mortal (cf. Mt 13,37ss; 25,34ss; Lc 6,20-26; Jn 3,17ss; 5,29; 12,47ss; 2Cor 5,10; Heb 9,27). Con relación a la idea de la muerte como comienzo de un estado de vida definitivo, Sab 2-5 menciona una discriminación de buenos y malos en función de una retribución final.<sup>313</sup>

La novedad del cristianismo está en trasladar esta esperanza sobre la venida del Reino de una magnitud estrictamente futura a una dimensión presente. Efectivamente, si la

---

<sup>313</sup> Cf. J. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión*, 276-277.

bendición del Reino se nos abre ya en Cristo, entonces estar con Él en el presente configura el inicio de la comunión final con Cristo que sintetiza la vida eterna.

De este modo, como el paraíso consiste en estar *en Cristo* (cf. Rm 6,8; 8,32; 2Cor 5,8; 4,14; 13,4; Flp 1,21-23; 1Ts 4,14.17; 5,10), la novedad temporal del cristianismo, al cambiar la venida del Reino para el presente, tiene su fundamento en la venida de Cristo.<sup>314</sup> Por ello, como dice el autor de Efesios, los que son bendecidos *en Cristo*, son agradados con vistas a la plenitud de la redención final. Esta razón teológica está al fondo del deseo de Ignacio de Antioquia de nacer, por el martirio, para una vida en unión con Cristo que sólo podía explicar por analogía a la eucaristía, anticipación de la escatología realizada (C. H. Dodd). Sin embargo, para la teología, el talón de Aquiles siempre ha sido la concepción *casi física* sobre el término *alma*.

Dos fueron las discusiones centrales sobre este tema. Por un lado, el Papa Juan XXII, a título personal, partiendo de la distinción de san Bernardo entre el seno de Abrahán y el altar celeste, afirmó que los justos, consolados por la visión de Cristo, deberían aguardar en el seno de Cristo la resurrección y juicio finales. Sin embargo, su sucesor, Benedicto XII, emitió una constitución de carácter magisterial, *Benedictus Deus* (cf. DH 1000-1002), en la que ponía fin a la controversia iniciada por su predecesor afirmando que el estado de vida eterna o de muerte eterna comienza inmediatamente después de la muerte. Esta doctrina vino a ser confirmada por el magisterio posterior, en los concilios de Florencia (cf. DH 1305-1306) y Vaticano II (cf. LG 49).<sup>315</sup>

La segunda discusión más importante fue la de que empezó con la hipótesis de la opción final, por Glorieux. Con base en Tomás de Aquino, el teólogo francés matizó que la muerte no es el estado de separación entre cuerpo y alma, sino el momento de separación. De este modo, la muerte no es el primer momento en el que el alma está separada sino el último en el que está unida. Con base en este preciosismo, Glorieux derivó la posibilidad de que, en el último momento de dicha unión, el alma puede tomar una *opción final* por Dios. Ahora bien, para Glorieux, esta *opción final* nunca estaría en total independencia de la conducta precedente.<sup>316</sup>

La idea de alma que manejan ambas discusiones puede decirse que fue superada por la teología de la Iglesia, por medio de un retorno a la visión original de inmortalidad. Esta idea recorre lo esencial de la visión del AT sobre Dios como fuente de Vida y la corrige

---

<sup>314</sup> Cf. *Ibidem*, 280-283.

<sup>315</sup> Cf. *Ibidem*, 289-291.

<sup>316</sup> Cf. *Ibidem*, 298-300.

con el *novum* cristológico del NT: ser *en Cristo*. De este modo, la inmortalidad del alma no puede ser considerada en los trámites griegos como una propiedad del ser individual, sino como un efecto de aquello a lo que Rahner llamaría el aceptarse como criatura. Se trata de una inmortalidad dialógica que queda muy bien expresada en la famosa homilía de autor anónimo con que nos brinda la liturgia de las horas en el Sábado Santo.

Dice el texto: “A ti te mando: Despierta, tú que duermes, pues no te creé para que permanezcas cautivo en el abismo; levántate de entre los muertos, pues yo soy la vida de los muertos. Levántate, obra de mis manos; levántate, imagen mía, creado a mi semejanza. Levántate, salgamos de aquí, porque tú en mí, y yo en ti, formamos una sola e indivisible persona.” Este enfoque pone la impronta de la resurrección en la acción liberal de Dios y la enmarca en un vínculo entre creación (*obra de mis manos*) y encarnación (*sola e indivisible persona*). De este modo, afirmamos que la vida nueva procede de la intención creacional de Dios, de una bendición que viene de arriba y no de una propiedad interna al sujeto individual. Esta concepción no cambia el contenido de las afirmaciones de Benedicto XII y de Glorieux, pero las enmarca en un trasfondo más apropiado, que es el del diálogo salvífico que comprende el camino entre la bendición de los comienzos y la comunión prometida.<sup>317</sup>

b) *Esperanza en la resurrección de los muertos y la vida del mundo futuro*

Pero, ¿cómo se da ese diálogo salvífico en el tiempo presente? Como dijimos arriba, con G. Uríbarri, habitamos *ya* el tiempo escatológico. Bendecido en la persona de Cristo, el creyente está ya inserto en el desarrollo salvífico de esa bendición espiritual, que le llevará hacia la comunión escatológica definitiva. Ese desarrollo se realiza por medio de un diálogo salvífico que se da por medio de la fe y de los sacramentos, por medio de los cuales el creyente se va transformando en aquello que recibe: Cristo pobre y humilde. Estas son las armas escatológicas por las cuales Dios pone la Iglesia a la altura de los tiempos escatológicos, sin con ello quitarla del tiempo humano y de las exigencias que este conlleva.<sup>318</sup>

En este sentido, la Iglesia es definida en el Credo como comunidad de los que esperan la resurrección de los muertos y la vida del mundo futuro. Pero esa magnitud futura puede

---

<sup>317</sup> Cómo dijimos en el tratado de Antropología Teológica, el ser humano puede optar por no entrar en este diálogo con Dios, rechazando su autocomunicación activa por medio de una auto-referencia activa. Esta opción fundamental hace que la Iglesia contemple la posibilidad de la muerte eterna, que la religión asoció al término *infierno* y a las imágenes del *Hades* griego. Sin embargo, nunca la Iglesia afirmó dogmáticamente la *existencia cierta* de un lugar de condenación absoluta; simplemente la *posibilidad* de que la libertad humana se cierre determinadamente a la voluntad salvífica de Dios.

<sup>318</sup> Cf. G. URÍBARRÍ, *Habitar en el “Tiempo Escatológico”*, 278-279.

ser ya pregonada en el don de la comunión eclesial. En efecto, para los santos Padres, el cielo era concebido como una sociedad de vida comunitaria. Beda llegó a definir la vida eterna como el gozo de la sociedad fraterna. De este modo, el sujeto primero de la gloria celeste es la unidad transpersonal de la comunidad eclesial. Esto mismo afirma Ireneo al decir que la gloria de Dios es el hombre vivo y la vida del hombre es la visión de la gloria de Dios. Es decir, el ser humano sólo vive plenamente (*hombre vivo*) cuando entra en comunión profunda con Dios: en Cristo y por la Iglesia (*visión de Dios*).

Esta temática nos pone ante una de las cuestiones más difíciles de la teología: la necesidad de la Iglesia para la salvación – *Extra Ecclesiam nulla salus*. Para los padres anteriores a Nicea (Ireneo, Cipriano, Orígenes) e incluso posteriores (Lactancio, Jerónimo, Agustín), fuera de la pertenencia a la institución salvífica de la Iglesia, en la cual se entra por el bautismo, no hay vida eterna ni salvación. Influenciada por la formulación de esta convicción por Fulgencio de Respe, el concilio de Florencia reiteró la misma doctrina contra los jacobitas – *tal como lo había hecho antes contra valdenses y albigenses*. Sin embargo, esto no deslegitima la aceptación dialéctica de que fuera de la Iglesia hay gracia, como queda patente por la condenación de Jansenio y Quesnel por el magisterio. Esta dialéctica se hace más patente si tomamos en consideración la postura magisterial de que para la salvación puede substituirse el bautismo por un deseo (voto), dado que el bautismo es un *necessitate medii* y no un *necessitate praecepti*. En el mismo sentido, el Vaticano II se refiere a los no creyentes que, bajo la gracia, siguen el dictamen de su conciencia.<sup>319</sup>

En suma, la necesidad salvífica de la Iglesia no debe de entender a la comunidad eclesial como organización fundada de carácter jurídico y sacro, sino en su sentido sacramental y salvífico, es decir, como comunidad humana consagrada por la encarnación de Cristo. Llamada desde la creación en el sacrificio germinal de Abel y consagrada por la encarnación, la Iglesia es sacramento universal de salvación en la medida en que es signo de comunión. No se trata de una comunión teórica o meramente postpuesta hacia el futuro escatológico, sino que representa una atracción presente y efectiva dentro de la escatología cristiana. De este modo, la adhesión bautismal (*votum inclusive*) a la comunión cristiana, es lo decisivo de la salvación humana. Por ello, decía W. Kasper: “en realidad, hoy solo hay una alternativa: la *communio* cristiana como

---

<sup>319</sup> Cf. M. GARIJO-GUEMBE, *La comunión de los santos*, 164 y 166.

gratuita y sobrepujadora realización plena de la humanidad o el comunismo evolutivo que trata de conseguir la *communio* con el esfuerzo humano.”<sup>320</sup>

En la visión de la comunión eclesial, la Iglesia muestra, de forma borrosa, la visión que nos espera en el final de los tiempos. Se trata de una anticipación de la comunión escatológica que tomando fuerza espiritual por medio de los sacramentos y forma social por medio del testimonio virtuoso, es capaz de ser bendición transformadora del elemento-mundo. Este efecto transformador nos remite a lo que dijo Juan: “sabemos que cuando se manifieste seremos parecidos a él porque lo veremos tal como es” (1Jn 3,2). Es decir, es a partir de la mediación sacramental de la Iglesia se puede percibir lo que será esa visión de Dios, una comunión vital transformadora. Por ello, dice Juan que al contemplar a Dios, no sólo con los ojos de la carne sino en toda su realidad interna – *que Él manifestará* –, nos pareceremos a Cristo resucitado (cf. Rom 8,29; 2 Cor 3,18; Flp 3,21; Col 3,3-4) y compartiremos su vida gloriosa (cf. Ef 2,4-7).

### 3. LA FINALIDAD Y EL DESENLACE

#### a) *La bendición de saberse esperado como razón de empeño*

En una de sus homilías, Gregorio de Nisa comenta la siguiente bienaventuranza: «Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios» (Mt 5,8). De este modo, el Padre capadocio comenta que, si el Verbo de Dios es la Vida misma, el ser humano experimenta que cuando no ve a Dios, tampoco puede ver la plenitud de la vida.<sup>321</sup> Ahora bien, en el tiempo presente todavía no podemos ver a Dios plenamente, es decir vivir en comunión plena con él, pero por medio de la vida eclesial nos es permitido anticipar ya esa comunión por medio de la bendición que ella imparte en la vida sacramental del creyente y del mundo.

En razón de esto, la comunidad primitiva se reconocía irresistiblemente atraída por la esperanza en el término de la historia en Cristo. Su finalidad presente era vivir en la tensión de esa espera constitutiva. Constitutiva porque determina una espiritualidad y una ética de la atención y del discernimiento. Por ello, la eucaristía es celebrada como memorial de Cristo *hasta que Él venga* (cf. 1Cor 11,26), en un clima comunitario de expectación expresada en la fórmula *Maranatha* (cf. 1Cor 16,22; Ap 22,20). Se define aquí una ética escatológica, marcada por la tensión heurística entre el abrazar de las virtudes de la luz y el abandono de las obras de las tinieblas. De este modo, esta

---

<sup>320</sup> Cf. W. KASPER, *Teología e Iglesia*, 379.

<sup>321</sup> Cf. J. RATZINGER, *Escatología*, 145.

expectación genera una ética marcada, según Pablo, por la *alegría* por aguardar en confianza esa cercanía del Señor (cf. Rom 12,12; Flp 4,4-5; 1 Ts 2,19).<sup>322</sup> Se trata de una dimensión transformadora del actuar, que incluso en los sufrimientos encuentra oportunidad de participar en el *misterio de bendición*, por medio de un diálogo de participación entre la suerte de Cristo y la del cristiano.

De este modo, el creyente que reconoce en su surte la bendición divina, se reconoce ya participando de la bendición plena que le aguarda en Cristo.<sup>323</sup> Ver la realidad desde esta perspectiva significa mirarla como referida a su Creador, lo que necesariamente viene a configurar una nueva concepción moral. En definitiva, leer el mundo desde la confianza en la victoria del proyecto de bendición divino, son razón de empeño moral para el creyente. Efectivamente, san Bernardo de Claraval propuso en sus homilías de Adviento el término *adviento intermedio*.<sup>324</sup> Por ello hablaba de una venida progresiva del Señor que se había de dar entre la venida en carne y la Parusía.

Sin embargo, como bien afirmó Y. Montcheuil, esta venida del Reino no se refiere simplemente a un hecho de gracia que pueda dispensar el esfuerzo humano.<sup>325</sup> Como dijimos antes, al hablar del vínculo entre historia de la salvación y del mundo, las condiciones de posibilidad de que la bendición dada en Cristo transforme el mundo, no eximen al cristiano de preguntarse a sí mismo si él ofrece condiciones de verificabilidad para la realización de ese *adviento intermedio* que prepara la salvación. Pero, ¿cómo pueden la *parusía* y el *juicio final* representar una bendición capaz de suscitar nuestro empeño? Efectivamente, si miramos al entendimiento que muchos cristianos tienen sobre estas realidades, el escenario puede ser muy desalentador. ¿Qué nos dicen la Escritura y la tradición eclesial sobre ambas realidades?

---

<sup>322</sup> Cf. J. RUÍZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión*, 160-161.

<sup>323</sup> En efecto, si aquello que nos espera al final de los tiempos es la palabra definitiva de Dios, que manifestándose plenamente nos recreará (1Jn 3,2), podemos decir que el *movimiento creativo* con que la Palabra inauguró la creación es el mismo con que la consumará. Por consiguiente, no es solo la Creación que se inició con un dinamismo de *bendición* sino que su consumación es también un momento de bendición que, plenamente acogida por la creación transformada, se hará comunión plena. No porque la comunión de Dios necesite de nuestra adhesión al final de la historia para hacerse plena, sino porque el dinamismo de la comunión es un diálogo de bendición recíproca (ascendente y descendente). Del mismo modo que la relación de comunión entre Jesús y el Padre se daba por un dinamismo ascendente y descendente de bendición, también la comunión del final de los tiempos se dará en los mismos moldes.

<sup>324</sup> Cf. Sermón V, *Del Adviento intermedio del Señor, y de tres renovaciones del Espíritu*.

<sup>325</sup> Cf. D. GRUMETT, *Yves de Montcheuil: Action, Justice and the Kingdom in Spiritual Resistance to Nazism: Theological Studies* 68 (2007), 621 y 629.

b) *Parusía y Juicio Final*

La palabra *parusía* deriva del verbo griego “estar presente” o “llegar”. Significa así, en contexto escatológico, la venida del día del Señor. Si en el AT el empleo de esta expresión en sentido escatológico es escaso y controvertido, los escritores del NT la usan en su sentido técnico-religioso, salvo en una ocasión (cf. 2Ts 2,9). Ese sentido técnico religioso designa el advenimiento glorioso de Cristo al final de los tiempos. En efecto, la *parusía* está íntimamente conectada con el final de los tiempos (cf. Mt 24,3.27.37.39; 1Ts 2,19; 3,13; 2Ts 2,1.8; 2Pe 3,4.12), con la resurrección (cf. 1Ts 4,15; 1Cor 15,23) y con el juicio (cf. 1 Ts 5,23; St 5,7.8; 1Jn 2,28).<sup>326</sup>

Pero donde hay un vínculo más fuerte entre la *parusía* y los varios elementos del *éschaton* es en 1Cor 15. En este texto, Pablo afirma que la venida de Cristo pone en marcha el proceso de consumación de la creación: resurrección de los muertos, juicio de destrucción de los enemigos (vv. 24-26); el fin-cumplimiento del mundo presente (v. 24) y la nueva creación, hasta que Dios sea todo en todas las cosas (v.28). Esta venida viene a consumir la *historia de la salvación* con la venida del Reino de Dios en plenitud. Este día – “día del Señor” (cf. 1 Ts 5,2; 2Ts 2,2; 1 Cor 5,5); “día de nuestro Señor Jesucristo” (cf. 1Cor 1,8); “día de nuestro Señor Jesús (cf. 1Cor 1,14); “día de Cristo” (cf. Flp 1,10; 2,16); “el día” (cf. 1 Cor 3,13; Rom 2,16; 2 Tim1,18; 4,8) – representa la corrección cristológica del *día de Yahveh* en el NT, resumiendo así el *novum* de la esperanza cristiana que centra la esperanza escatológica del AT en la figura de Cristo.<sup>327</sup>

La Escritura nunca emplea el término *segunda venida de Cristo*. Son los Santos Padres quienes, por una intención pedagógica, emplean esta expresión para referirse a una venida de Cristo distinta de la de la encarnación. Sin embargo, ya el NT se refiere a la esperanza por la epifanía de la *parusía* de Cristo (cf. 2Ts 2,8). Pero, ¿cómo podrá el cristiano reconocer en el interior del presente, es decir en un marco escatológico, signos que permitan el reconocimiento de la *parusía*? La Iglesia ha conservado la esperanza de la *parusía* en sus diversas liturgias eucarísticas. Si bien la historia de la teología comprende oscilaciones en lo que se refiere al pensamiento sobre la *parusía*, no es menos verdad afirmar que el concilio Vaticano II representa una reafirmación de la importancia de este tema en la teología católica. Por un lado, el concilio se empeña en ubicar el empeño de la vida cristiana (cf. LG 48-49; GS 39) y de su impronta misionaria (cf. AG 9) con referencia a la venida del Señor. Por otro lado, se ocupa de designar el

<sup>326</sup> Cf. J. RUÍZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión*, 154-155.

<sup>327</sup> Cf. *Ibidem*, 155-156.

ámbito de los signos de esa venida al referirse a la participación en el culto litúrgico como corazón de la expectación por la manifestación de Cristo, al final de los tiempos (cf. SC 8).<sup>328</sup>

Ahora bien, una de las dimensiones que la *parusía* conlleva es el juicio escatológico. El verbo hebreo *safat*, que está a la raíz de esta expresión, puede significar tanto “juzgar” como “gobernar”. Si bien su vertiente es salvífica y jurídica, en el caso de la intervención de Dios preside la intención salvífica. Estamos, por lo tanto, ante un juicio para la salvación con vistas a la instauración consumada del reinado de Dios. Para la Iglesia primitiva, este artículo de fe encerraba un mensaje profundo de confianza en la victoria de la gracia en Cristo (cf. 1Jn 4,17-18). Por ello, la espera de ese día de juicio era expresada con el gozoso *Maranatha*.<sup>329</sup>

Sin embargo, el juicio tiene también un elemento discriminador de separación entre justos e injustos. Teniendo en cuenta que esa discriminación procede de la historia vivida por cada uno y, sobre todo, que Dios sólo oferta la salvación a la libertad humana, esta discriminación puede ser leída como un *autojuicio*. De esto nos dan testimonio Juan y Mateo. El primero afirma que Dios no envió su Hijo a condenar el mundo sino a salvarlo, y que aquel que no cree ya está juzgado, porque no aceptó la propuesta de luz que Dios le hacía en Cristo (cf. Jn 3,17-19). Pero aquel que cree no incurre en juicio (cf. Jn 5,24), porque sólo es juzgado aquel que no recibe la *palabra*. Ya Mateo, empleando un lenguaje de bendición y maldición, apunta el criterio de esta distinción en la capacidad de haber reconocido a Cristo en los pobres. De este modo, la *palabra* se limita a constatar ese cerrarse al reconocimiento (cf. Mt 25,31ss).<sup>330</sup>

Por no aceptar su situación criatural, el ser humano no deja que la *palabra de Dios* despliegue su moción creativa en el interior de su libertad, por medio de un diálogo salvífico. Cerrado a ese diálogo, que compagina la auto comunicación divina (bendición descendente) con la auto trascendencia activa (bendición ascendente), la persona se cierra al dinamismo de la *palabra* en una actitud de *auto referencia activa*. Por ello, la *palabra* no constituye sino que constata esa situación de cierre hacia el diálogo salvífico.

---

<sup>328</sup> Cf. *Ibidem*, 157-159 y 161-163.

<sup>329</sup> Cf. *Ibidem*, 177-178.

<sup>330</sup> Cf. *Ibidem*, 179-181.



### **I DIOS DE BENDICIÓN**

#### **Preludio**

Empezamos por definir el Cristianismo como *Misterio de Bendición*. A continuación expusimos los rasgos fundamentales de la *bendición* en la Escritura (historia de la salvación; irradiación y personificación), consideramos la estructura interna de la *bendición* (palabra en movimiento creativo) e indagamos el elemento característico de la bendición judeocristiana (personificación que, en el NT, se radicaliza en el Padre).

#### **Bendecidos en Cristo**

Empezamos por exponer la dificultad de leer el Misterio de Cristo (crisis metodológica) y la urgencia de intentar superar esa crisis tanto para la Iglesia como para el mundo. Presentamos la bendición como categoría posibilitadora de una lectura coherente del Misterio de Cristo, capaz de articular protología-soteriología-escatología y lo histórico con lo ontológico. Desde ahí, nos acercamos a un tríptico de la Vida de Jesús: su Ministerio, su Muerte, su Resurrección y Ascensión. Considerando su Ministerio nos confrontamos con la relación entre Jesús y Juan Bautista, y con la predicación del Reino. De ambas se destacaban ciertas actuaciones de Jesús que sólo se podían explicar desde su relación de bendición con el Padre. En el paso siguiente, contemplando su Muerte, aclaramos el uso que Jesús hace del Salmo 22, transformando la maldición que le era atribuida en bendición. Terminamos este tríptico con su Resurrección y Ascensión. Partiendo del vínculo entre la Resurrección y la predicación de Jesús como Señor, rechazamos algunas tesis insuficientes sobre la Resurrección, a la vez que pavimentábamos el suelo para hacer una última afirmación (último apartado): la mesianidad y la bendición recibida en Jesús desbordaron en alabanza a Dios y a su Hijo, así como en posibilidad escatológica de ser incorporado a su Misterio de Bendición.

#### **Misterio de Bendición**

Empezamos por justificar el lugar del Tratado de Misterio de Dios, antecedido por el de Cristología. A continuación, dimos cuenta de la necesidad del lenguaje analógico para decir bien el Misterio de Dios, desde el texto de Rom 1,20. En el segundo apartado, nos adentramos en el tema de la Muerte de Jesús, la relación entre Cruz y Trinidad, entre la Resurrección y el envío del Espíritu a fin de reconocer, en el Misterio Pascual, como las operaciones de la Trinidad se dan en términos de bendición. En el tercer apartado hicimos el camino inverso, o sea, intentamos llegar de la bendición a la Trinidad. Partiendo de la definición de bendición como *palabra en movimiento creativo*, expusimos de forma unitaria la revelación histórica y la conceptualización dogmática referente a los siguientes temas: 1) Jesús es exégeta del Padre porque es el Logos eternamente engendrado por el Padre; 2) Jesús es Hijo de Dios desde toda eternidad, pero el pleno cumplimiento de su misión de otorgar el Espíritu sólo se dio a partir de la Resurrección; 3) Jesús es guiado por el Espíritu hasta tornarse, en la Resurrección, en dador del Espíritu, y este camino de perfeccionamiento sólo es posible mediante: a) la divinidad personal del Espíritu; b) la unción del Espíritu sobre la carne del Logos.

## II BENDICIÓN Y MUNDO

### La bendición, razón interna de la predicación

El presente capítulo pretende demostrar que en el convencimiento *ad intra* de la razonabilidad de la bendición acontecida en Cristo se ha de encontrar el fundamento óntico de la predicación y del diálogo *ad extra*. Para ello, el capítulo se divide en dos partes: la primera presenta la plausibilidad de un camino intelectual que conecte la razón secular con el hecho religioso y sus manifestaciones de revelación; la segunda da cuenta de la razonabilidad de que el acontecimiento Cristo sea tomado como un momento único de revelación religiosa (en el sentido tomista de religación con el deseo incompleto), terminando con un razonamiento múltiple sobre la necesidad de un Magisterio y Tradición. Ambas existen para transmitir (concilio Vaticano II), guardar (concilio de Trento) y favorecer la acogida (concilio Vaticano I) racional y teologal del Misterio de Bendición revelado en Cristo.

### Abiertos a la bendición

Comenzamos por hacer una breve presentación del Tratado de antropología teológica para luego reflexionar sobre el mejor modo de hablar bien del misterio del ser humano. Concluimos que, sí el ser humano solo es esclarecido a la luz del misterio del Verbo encarnado que se nos dio a conocer por medio de narraciones, sería también por medio de esta forma literaria que nos acercáramos al misterio humano. Partiendo de la constatación de que la narración bíblica ha intentado siempre conjugar el arte narrativo con la palabra científica de su época, atravesamos la formulación judeocristiana de la teología de la creación. En este recorrido dimos cuenta del modo como la labor teológica en compaginar la narración bíblica con la ciencia de la época obedecía una intención de hablar bien del misterio de Dios en el mundo creado. Sin embargo, sólo en el siglo XX, esta compaginación estableció un vínculo directo entre creación y antropología; algo que hemos presentado mediante el término de *auto-trascendencia activa* de K. Rahner. A continuación, nos adentramos en el tema del mal, donde el pecado consiste en una situación antropológica de inmovilismo ante el movimiento que la Palabra de Dios comunica a la creación. Desde aquí, refiriéndonos a la antropología bíblica, a la caída original y a la doctrina del pecado original, aludimos al misterio del pecado en términos de resistencia responsable al movimiento creativo impreso por Dios en la Creación. Con otras palabras, hablamos del pecado original como bagaje que condiciona nuestra libertad haciéndola resistir a la bendición de Dios.

### Iglesia: receptáculo y donante de bendición

Comenzamos por dar cuenta de que la gracia de puede iniciar la transfiguración del Universo y encuentra su lugar privilegiado de recepción y ofrecimiento en la Iglesia como cuerpo de: *comunión, diaconía, liturgia y testimonio*. Empezamos por presentar algunas de las expresiones más importantes que la Iglesia empleó para hablar de sí misma, para darnos cuenta, al final, de que la Iglesia ha recuperado aspectos de la autoconciencia eclesial del primer milenio, que la encuadran en un marco sacramental que hace depender de la Eucaristía su misterio de comunión. Desde ahí, el texto se dirige en tres direcciones: 1) la fundación de la Iglesia en la Palabra de Cristo; 2) la tensión entre estructura y carisma; 3) la Iglesia misionera, puesta en movimiento creativo. En la primera dimos cuenta de las dimensiones histórica y teológica, cristológica y pneumatológica que inician la Iglesia. De ahí partimos hacia una breve explicación de los términos usados por la Iglesia para hablar de sí misma, el vínculo entre Reino-Cena-Iglesia y la fundamentación de la edificación eclesial sobre el fundamento de los apóstoles. En la segunda parte, exploramos el tema de las estructuras comunitarias en el NT y dos de los puntos fundamentales de la teología del último Concilio que nos permiten entender esas estructuras en la Iglesia de hoy a una nueva luz (*sacerdocio común de los fieles; sacramentalidad del episcopado*). Para terminar, entramos en el cometido misionero de la Iglesia en una doble dirección: a) como signo para el mundo; b) llamada a aprender del mundo pero también a transformarlo.

## La Bendición en sus signos

Este capítulo se divide en dos partes: teología de los sacramentos en general y teología de dos sacramentos en específico (Bautismo y Eucaristía). Partiendo de la definición de bendición como *palabra en movimiento creativo*, afirmamos que el sacramento consiste en la *palabra* que se mueve de forma creativa sobre el *elemento* sacramental y comunitario. Desde esta afirmación entramos en los temas de la fundación y origen de los sacramentos (*Palabra*) y de la causalidad que opera en los sacramentos (*elemento* sacramental y comunitario). En la segunda parte, atravesando los datos bíblicos, el desarrollo dogmático y las definiciones magisteriales, hemos presentado el Bautismo y la Eucaristía en forma de un camino que avanza desde la *bendición* hasta la *comunión*.

### III EXISTENCIA BENDECIDA EN CRISTO

#### Dinamismo virtuoso en la bendición

Dándonos cuenta de cómo la recapitulación en Cristo se da por medio de un dinamismo ascendente y descendente, procuramos, en la primera parte, dar cuenta del fundamento bíblico, óntico y ontológico de la virtud, donde se resalta la articulación entre los dinamismos ascendente y descendente. En la segunda parte, desde el concepto de dinamismo, integramos lo anterior en la definición ya dada de *bendición: palabra en movimiento creativo*.

#### Comunión como bendición consumada

En el presente capítulo se busca hacer una relectura de todos los tratados de teología abordados en esta memoria desde una perspectiva escatológica. Sin embargo, antes de hacer esta lectura, empieza por definir lo *escatológico* dentro del ámbito de la bendición y de la hermenéutica escatológica. A continuación se presentan tres bloques, en línea con la estructura de nuestra memoria. **Bendición en Cristo** – se exponen las varias propuestas de lectura de la esperanza anunciada y otorgada por Jesús (Cristología), la plenitud de la salvación otorgada por Dios (Misterio de Dios) y las condiciones de posibilidad y de verificabilidad de la interacción entre historia del mundo y de la salvación (Teología Fundamental). **Redención y Recapitulación en Cristo** – nos referimos a la novedad de la escatología cristiana, que transfiriendo su magnitud temporal no sólo al futuro sino también al presente, ofrece al creyente una iniciación a la vida eterna, al ser con Cristo, ya en este mundo (Antropología Teológica) por medio de un camino dialógico que toma forma, en el tiempo presente, en la Iglesia y en sus sacramentos (Eclesiología y Sacramentos). **La finalidad y el desenlace** – empieza por referir como la esperanza escatológica cristiana ha generado una ética transformadora del cristiano (Virtudes y Moral) que tiene su objeto de expectación y culmen en la *parusía-juicio*, por el cual la historia de la salvación se consumará con la venida de Cristo, que es la *palabra* que constatará la adhesión de cada persona a la salvación gratuitamente ofertada por Dios en Cristo (Escatología).



## Epílogo

Recorremos un largo viaje teológico. Hemos atravesado los principales tratados que componen el ciclo institucional de teología, intentando encontrar en ellos los vestigios de la *bendición* de Dios. Mucho más que las páginas que componen este ejercicio teológico y que la tosca expresión de los contenidos de la fe, el tema de la bendición representa una práctica de inmenso valor para la acción eclesial de nuestro tiempo. La actual debilidad de la creencia pide de la Iglesia, experta en humanidad, la nobleza de hacerse pedagoga de la *bendición* de Dios en la vida de sus contemporáneos. Una *bendición* que emerge de la fisonomía de la creación iluminada por la *palabra de Dios* y que se hace diálogo en vista a la comunión definitiva. Un *bajo continuo* de la existencia que no encuentra disonancia con las experiencias de la privación y del abandono, de la pobreza y de la humildad. En suma, si “la vida en Cristo toma inicio y se desarrolla en la existencia presente, pero será perfecta solamente en la futura”<sup>331</sup>, entonces nuestra pequeña existencia está grávida de *bendición*. El reconocimiento de esta situación abre al ser humano al reconocimiento de la *sacramentalidad* del mundo. Propongo que la *bendición* es exactamente la operación divina que nos podrá reintroducir a la sacramentalidad de nuestro mundo, tanto desde el punto de vista de la reflexión teológica como de la práctica pastoral. Estoy convencido que desde esta sacramentalidad recuperada se podrán repensar y rehacer los tenues vínculos entre sacramento (cultural) y existencia (cultural). Este postulado puede traducirse en el siguiente esquema:

*BENDICIÓN* → *SACRAMENTALIDAD* → *SACRAMENTO*

La *palabra* de Dios se dirige a la creación (*bendición*) que, al darse cuenta de que una *palabra* le está siendo dirigida, reconoce en sí una dignidad particular (*sacramentalidad*) desde la cual se dejará transformar por la *palabra* recibida (*sacramento*). En efecto, la *bendición* es primeramente un don que procede de Dios. La invocación de la bendición descendiente integra una práctica religiosa antiquísima que, en el terreno de la práctica pastoral católica, representa un testimonio fuerte del *sensus fidelium*. Procurando poner bajo la benevolencia de Dios la vida humana en su realidad concreta, la bendición está siempre dirigida a lo personal, nunca a lo material en sentido estricto. Por eso, al invocar la bendición de Dios sobre algo en su uso profano, se apela a la protección de

---

<sup>331</sup> N. CABASILAS, *Vita in Cristo*, 59.

Dios sobre quienes lo utilicen.<sup>332</sup> Así la bendición pone en circulación el mundo material dentro del ámbito de una economía teándrica, inaugurando, en el elemento-mundo, una poetización de lo biológico, que permita la visión de lo espiritual y eterno.<sup>333</sup> En este sentido, la bendición es una puerta para el redescubrimiento práctico de la sacramentalidad del mundo.

Un ejemplo de esa transformación causada por la bendición puede ser encontrado en la figura de María, madre del Señor. Como hemos visto en el preludio de esta memoria, en el NT, el termino *Bendito* (*eulogetoi*) es exclusivamente aplicado a Dios Padre (cf. Mc 14,61; Lc 1,68; Rom 1,25; 9,5; 2 Cor 1,3; 11,31; Ef 1,3; 1 Pe 1,3). Todas las demás expresiones de bendición son participaciones (*eulogeménoi*) en esa bendición fontal del Padre. Participan así de la *bendición del Padre*: el Mesías (cf. Mt 21,9; Mc 11,9s; Lc 19,38; Jn 12,13), el Reino (cf. Mc 11,10) y, por referencia al fruto de su vientre, la Madre de Jesús (cf. Lc 1,42). En efecto, María es, para el creyente, modelo de acogida de la bendición de Dios.

En la Escritura, sus intervenciones se dan en momentos capitales de la obra de la salvación: visitando a Isabel, mostrando a su Hijo a los pastores y Magos, presentando al Señor en el templo, buscando al Niño Jesús después de haberle perdido en el templo, solicitando su intervención en las Bodas de Caná, acogiendo las palabras de su Hijo exaltando el reino por encima de las condiciones y lazos de la carne y de la sangre, en la cruz y, más tarde, implorando con la Iglesia el don del Espíritu (LG 57-59).<sup>334</sup> Íntimamente unida al misterio del Verbo bendito, María enseña al creyente lo que significa acoger la *palabra en movimiento creativo* que viene a instaurar un diálogo salvífico con la creación. En este sentido, la maternidad de María es teológicamente insustituible porque garantiza la autonomía de la creación, su poder responder con un *sí* al *sí* de Dios. Su maternidad en la fe y en la carne, en cuanto que espejo del *capax* de la creación, es signo de que el *elemento*-mundo puede dejarse transformar por la *palabra* de Dios. Por ello, la esclava oyente, hecha libre por la gracia, es transformada por Dios y aclamada por todas las generaciones como *bendita entre las mujeres*.<sup>335</sup>

A. M. D. G.

---

<sup>332</sup> Cf. TILLARD, Jean-Marie, *Bendición, sacramentalidad, epiclesis*: Concilium 198 (1985), 259 y 271.

<sup>333</sup> Cf. J. RATZINGER, *Ser cristiano*, 68.

<sup>334</sup> Cf. I. POTTERIE, *María en el misterio de la alianza*, (BAC) Madrid 2005, 7-8.

<sup>335</sup> J. RATZINGER, *Consideraciones sobre el puesto de la mariología y la piedad mariana en el conjunto de la fe y la teología*, en J. RATZINGER; H.U. BALTHASAR, *María, Iglesia naciente*, (Encuentro) Madrid 2006, 21-24.

## Bibliografía

### *a) Ediciones de la Biblia*

F. CANTERA, M. IGLESIAS, *Sagrada Biblia* (BAC) Madrid 2009.

### *b) Documentos magisteriales*

BENEDICTO XVI, *Carta encíclica Spes Salvi* (30-XI-2007), Braga 2007.

\_\_\_\_\_, *Palabras del Santo Padre Benedicto XVI al término de los Ejercicios Espirituales en el Vaticano* (23-II-2013).

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *El misterio del Hijo de Dios. Declaración y comentarios*, (Palabra) Madrid 1992.

COMISIÓN BÍBLICA INTERNACIONAL, *El Cristianismo y las Religiones*, (30-IX-1996).

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1969-1996*, (BAC) Madrid 1998.

CONCILIO VATICANO II, *Documentos del Vaticano II*, (BAC) Madrid <sup>17</sup>1972.

FRANCISCO I, *Exhortación apostólica Evangelii Gaudium* (24-XI-2013).

H. DENZINGER, P. HÜNERMANN, *El magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum et declarationum de rebus fidei et morum*, (Herder) Barcelona 1999.

JUAN PABLO II, *Motu proprio Ad Tuendam Fidem* (18-V-1998).

\_\_\_\_\_, *Carta encíclica Ecclesia de Eucharistia* (17-IV-2003).

PABLO VI, *Carta encíclica Ecclesiam suam* (06-VIII-1964).

\_\_\_\_\_, *Exhortación apostólica Evangelii Nuntiandi* (08-XII-1975).

### *c) Diccionarios y enciclopedias*

AAVV, *Sacramentum Mundi I*, (Herder) Barcelona 1976.

A.-M. GERARD y A. N. GERARD, *Diccionario de la Biblia*, (Milhojas) Buckinghamshire 1995.

R. BROWN, J. FITZMYER, R. MURPHY (eds) *Comentario Bíblico San Jerónimo IV*, (Cristiandad) Huesca 1972.

\_\_\_\_\_, (eds), *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo*, (Verbo Divino) Estella 2004.

J. SCHARBEST, *Bendición*, en J. B. BAUER (ed.), *Diccionario de Teología Bíblica* (Herder), Barcelona 1967.

**d) Bibliografía general**

S. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales de San Ignacio*, (Mensajero-Sal Terrae) Madrid 2009.

M. AUGÉ, *Liturgia*, (Centre de Pastoral Litúrgica) Barcelona 1995.

M. BLONDEL, *La Acción*, (BAC) Madrid 1996.

J. R. BUSTO, *Cristología para empezar*, (Sal Terrae) Madrid <sup>2</sup>2009.

N. CABASILAS, *Vita in Cristo*, (Città Nuova Editrice) Roma 2002.

O. CASEL, *El Misterio del Culto Cristiano* (Centre de Pastoral Litúrgica), Barcelona 2001.

M. DE CERTEAU, *Walking in the City*, en G. WARD (ed.), *The Certeau Reader* (Blackwell Publishers) Oxford & Massachusetts 2000.

T. CHARDIN, *Le Phénomène Humain*, (Editions du Seuil) Paris 1955.

L-M. CHAUVET, *Symbol and Sacrament: A Sacramental Reinterpretation of Christian Existence*, (The Liturgical Press) Minnesota 1995.

J. CORBON, *Liturgia Fontal*, Madrid (Palabra) 2009.

A. CORDOVILLA, *El Misterio de Dios trinitario*, (BAC) Madrid 2012.

\_\_\_\_\_ (ed), *La Lógica de la Fe*, (Univ. Pontificia de Comillas) Madrid 2013.

B. DAELEMANS, *La Palabra del Sacramento*: Estudios Eclesiásticos 91 (2016).

J. DUNN, *Jesus Remembered*, (Wm. B. Eerdmans Publishing Co.) Michigan-Cambridge 2003.

I. ELLACURÍA, *Historia de la salvación cristiana*: Revista Latinoamericana 1 (1984).

\_\_\_\_\_, *Historia de la Salvación*: Revista Latinoamericana de Teología 28 (1988)

P. FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, *Las fuentes de la sacramentología cristiana*, (San Esteban-Edibesa) Salamanca-Madrid 2004.

J. FRAZÃO, *A liberdade entre a ferida que a afecta e o afecto que a move*: Didaskalia 1 (2012).

H. G. GADAMER, *Verdade e Método*, (Ed. Vozes) Petrópolis 2002.



- M. P. GALLAGHER, *Mapas de la fe*, (Sal Terrae) Santander 2012.
- M. GARIJO-GUEMBE, *La comunión de los santos*, (Herder) Barcelona 1991.
- A. GESCHÉ, *El Hombre*, (Sígueme) Salamanca 2010.
- C. GIRAUDO, *La plegaria Eucarística*, (Sígueme) Salamanca 2012.
- J. GNILKA, *Jesús de Nazaret*, (Herder) Barcelona, 1995.
- D. GRUMETT, *Yves de Montcheuil: Action, Justice and the Kingdom in Spiritual Resistance to Nazism: Theological Studies* 68 (2007).
- S. GUIJARRO, *El comportamiento filial de Jesús: Selecciones de Teología* 41 (2002).
- \_\_\_\_\_, *Los Cuatro Evangelios*, (Sígueme) Salamanca 2010.
- J. HABERMAS, *Entre Razón y Religión*, (Fondo de Cultura Económica) Madrid 2008.
- T. HALICK, *Quero que tu sejas!*, (Paulinas) Prior Velho 2015.
- M. HENGEL, *Studies in Early Christology*, (T & T Clark) Edimburgh 1995.
- W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, (Sígueme) Salamanca <sup>2</sup>1978.
- \_\_\_\_\_, *Teología e Iglesia*, (Herder) Barcelona 1989.
- P.-H. KOLVENBACH, *Decir... al "Indecible"*, (Mensajero, Sal Terrae) Bilbao 1999.
- H. KUNG, *La Justificación*, (Estela) Barcelona 1967.
- L. LADARIA, *Antropología Teológica*, (Univ. Gregoriana) Roma 1987.
- \_\_\_\_\_, *Jesús y el Espíritu: La Unción*, (Monte Carmelo) Burgos 2013.
- E. LEVINAS, *Deus e Filosofia*, (Vozes) Petrópolis 2008.
- B. LONERGAN, *Método de Teología*, (Sígueme) Salamanca 1988.
- G. MARCEL, *The Broken World*, (Marquette University Press) Marquette 2008.
- A. MACINTYRE, *After Virue*, (University of Notre Dame Press) Indiana 2007.
- J. MEIER, *Un Judío Marginal I*, (Verbo Divino) Estella 1998.
- V. MORLA, *Libros sapienciales y otros escritos*, (Verbo Divino) Navarra 1994.
- F. NIGRIS, *Sustancia y Razón Vital*, (Universidad Complutense) Madrid 2011.

- A. ORBE, *Antropología de San Ireneo*, (BAC) Madrid 1969.
- W. PANNENBERG, *Teología sistemática II*, (UPCO) Madrid 1996.
- S. F. PERELLO, *Misterio Trinitario*, (San Esteban-Edibesa) Salamanca-Madrid 1997.
- I. POTTERIE, *María en el misterio de la alianza*, (BAC) Madrid 2005.
- K. RAHNER, *Curso Fundamental sobre la fe*, (Herder) Barcelona 1979.
- \_\_\_\_\_, *Credo Ecclesiam* en AAVV, *Hacia una teología de la fe*, (Sal Terrae) Santander 1970.
- \_\_\_\_\_, *Antropología Teológica* en AAVV, *Sacramentum Mundi I*, (Biblioteca Herder) Barcelona 1976.
- \_\_\_\_\_, *Escritos de Teología IV*, (Cristiandad) Madrid 1964.
- \_\_\_\_\_, *Escritos del tiempo conciliar*, (Taurus) Madrid 1965.
- J. RATZINGER, *Consideraciones sobre el puesto de la mariología y la piedad mariana en el conjunto de la fe y la teología*, en J. RATZINGER; H.U. BALTHASAR, *María, Iglesia naciente*, (Encuentro) Madrid <sup>2</sup>2006.
- \_\_\_\_\_, *El Dios de Jesucristo*, (Sígueme) Salamanca 1979.
- \_\_\_\_\_, *Escatología*, (Herder) Barcelona 1980.
- \_\_\_\_\_, *Feast of faith*, (Ignatius) San Francisco 1986.
- \_\_\_\_\_, *Introducción al Cristianismo*, (Sígueme) Salamanca 1976.
- \_\_\_\_\_, *Jesus de Nazaré*, (A Esfera dos Livros) Lisboa 2007.
- \_\_\_\_\_, *Ser cristiano*, (Sígueme) Salamanca 1967.
- P. RICOEUR, *Do texto à acção. Ensaio de hermenêutica II*, (Rés Editora) Porto 1989.
- \_\_\_\_\_, *La Logica di Gesù*, (Qiqajon, Comunità di Bose) Magnano 2012.
- \_\_\_\_\_, *O conflito das Interpretações*, (Rés Editora) Porto 1988.
- J. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión*, (Sal Terrae) Santander 1986.
- E. SALMANN, *A vitalidade da Bênção*, (Apostolado da Oração) Braga 2017.
- \_\_\_\_\_, *Presenza di Spirito*, (Ed. Messaggero Padova) Padua 2000.
- E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, (Dinor) San Sebastián 1968.

A. SCHMEMANN, *For the Live of the World. Sacraments and Orthodoxy*, (St. Vladimir's Seminary Press) Crestwood 2002.

A. SCHOKEL, J. VILCHEZ, *Proverbios*, (Cristiandad) Madrid 1984.

J. M. TILLARD, *Bendición, sacramentalidad, epiclesis*: Concilium 198 (1985).

G. URÍBARRI, *Habitar en el Tiempo Escatológico* en G. URÍBARRI (ed) *Fundamentos de Teología Sistemática*, (Desclée-U.P. Comillas) Bilbao-Madrid 2003.

\_\_\_\_\_, *La Mística de Jesús*, (Sal Terrae) Miliaño 2017.

\_\_\_\_\_, *La Espiritualidad de Jesucristo: Fundamentación* en J. GARCÍA DE CASTRO, S. MADRIGAL (eds), *Mil gracias derramando*, (Univ. Pontificia de Comillas) 2011.

\_\_\_\_\_, *Un resumen condensado de la pretensión de Jesús: la respuesta a los discípulos del Bautista (Mt 11,2-6 y Lc 7,18-23)*: Proyección 53 (abril – junio 2006).

A. VANHOYE, *Jesús modelo de oración*, (Mensajero) Bilbao 2014.

J. M. VELASCO, *Dios en el universo religioso* en J. M. VELASCO; F. SAVATER; J. G. CAFFARENA, *Interrogante: Dios*, (Sal Terrae-Fe y Secularidad) Maliaño-Madrid 1996.

G. VON RAD, *El Libro del Genesis*, (Sígueme) Salamanca 1977.

G. WARD, *Christ and Culture*, (Blackwell Publishing) Oxford 2005.

H. W. WOLFF, *Antropología del Antiguo Testamento*, (Sígueme) Salamanca 1975.

M. ZERWICK, *Carta a los Efesios*, (Herder-Palabra) Barcelona-Madrid 1967.