

LA PALABRA SE HIZO IMAGEN

Memoria de síntesis
del Bachillerato en Teología

Tutor: Dr. Bert Daelemans Sj
Alumno: Daniel Cuesta Gómez Sj

Mayo 2020

Universidad Pontificia Comillas



Imagen de portada: *San Lucas*, Doménikos Theotokópoulos (El Greco), h.1602.¹

¹ https://es.m.wikipedia.org/wiki/Archivo:El_Greco_035.jpg (4-5-2020).

Índice

Lista de abreviaturas	4
1. Justificación	5
2. Creo	6
2.1. Ante la inmensidad.....	6
2.2. Confiado en sus brazos.....	10
3. En Dios Padre	13
3.1. El Dios que es Trinidad	13
3.2. El Padre Eterno.....	18
3.3. El Todopoderoso	23
3.4. El creador del Cielo y de la tierra, de todo lo visible y lo invisible	26
3.5. Del hombre a su imagen y semejanza.....	31
4. En Nuestro Señor Jesucristo.....	35
4.1. Confesado por la fe	35
4.2. Que por nosotros y por nuestra salvación bajó del Cielo y se hizo hombre	38
4.3. Que por obra del Espíritu Santo se encarnó de María, la Virgen.....	43
4.4. El predicador del Reino de Dios	47
4.5. Crucificado, muerto, sepultado.....	51
4.6. Resucitado de entre los muertos, según las Escrituras.....	56
4.7. Que subió al Cielo y está sentado a la Derecha de Dios Padre Todopoderoso.....	60
4.7.1. Hijo del hombre.....	60
4.7.1. Señor	61
4.7.2. Hijo de Dios	62
4.8. Que vendrá con gloria para juzgar a vivos y muertos	66
5. En el Espíritu Santo.....	69
5.1. El santificador	69
5.2. Credo Ecclesiam	72
5.2.1. Una, Santa, Católica y Apostólica.....	76
5.2.2. Κοινωνία.....	76
5.2.3. Διακονία	77
5.2.4. Μαρτυρία	78
5.2.5. Λειτουργία.....	80
5.2.5.1. Confieso que hay un solo bautismo para el perdón de los pecados.....	83
El bautismo.....	87

La confirmación	88
La eucaristía.....	88
La penitencia	90
La unción de los enfermos	91
El orden	91
El matrimonio.....	92
5.3. Espero la resurrección de los muertos.....	94
5.4. Y la vida del mundo futuro.....	97
6. Amén	100
7. Bibliografía	101
8. Webgrafía.....	104

Lista de abreviaturas

CSEL: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*

CTI: Comisión Teológica Internacional

CV II: Concilio Vaticano II:

AG: Decreto *Ad Gentes* sobre la actividad misionera de la Iglesia.

DV: Constitución Dogmática *Dei Verbum*.

GS: Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*.

LG: Constitución Dogmática *Lumen Gentium*.

SC: Constitución Dogmática *Sacrosanctum Concilium*.

NA: Declaración *Nostra Aetate* sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas

LgF: *La Lógica de la Fe*.

PL: Patrología Latina

1. Justificación

A la hora de elegir una categoría desde la cual poder llevar a cabo la Memoria de síntesis de mi Bachillerato en Teología, me vinieron enseguida a la cabeza estas palabras que el jesuita portugués Antonio Vieira pronunciara en un sermón en el año 1655:

Va un predicador predicando la Pasión, llega al Pretorio de Pilato (...), oye aquello el auditorio muy atento (...); dice más, que le ataron las manos y le pusieron en ellas una caña por cetro, prosigue el mismo silencio y la misma suspensión de los oyentes. Córrese en este caso una cortina, aparece la imagen del Ecce Homo, y veis aquí a todos postrados por tierra (...). Tanto lo que descubrió aquella cortina lo había dicho ya el predicador. Pues si esto entonces no hizo estruendo alguno, ¿cómo hace ahora tanto? Porque antes era el Ecce Homo oído y ahora es el Ecce Homo visto.²

Como historiador del arte y estudiante de teología estas palabras han estado muy presentes a la hora de acercarme a los diferentes tratados a lo largo de los cursos. Así, al estudiar la Biblia, me venían a la cabeza las obras de arte en las que los artistas habían representado los diversos pasajes del Antiguo y del Nuevo Testamento, pero esto también me ocurría a la hora de acercarme a los diversos tratados de la teología dogmática. De este modo, mi mente, que es más plástica que conceptual, conseguía acercarse mejor a aquellas realidades trascendentes a las que nos estábamos enfrentando.

Fue así como surgió la idea de intentar realizar una Memoria de Síntesis Teológica utilizando el arte como categoría. Para ello, tenía como trasfondo las palabras del Padre Vieira, es decir, la intención era la de no decir más que lo que había estudiado en el Bachillerato, sino hacerlo plástico por medio de imágenes que me ayudaran a integrarlo desde mi sensibilidad artística. Consciente de la magnitud del trabajo, decidí delimitarlo y así me remití a los distintos artículos del Credo Nicenoconstantinopolitano, así como a la explicación dogmática que de él hace el libro *La Lógica de la Fe*³. El resultado de todo ello son estas páginas, en las que la teología y el arte dialogan, logrando que la Palabra se haga imagen.

² E. OROZCO, *El teatro y la teatralidad del Barroco*, Planeta, Barcelona, 1969, 144.

³ A. CORDOVILLA, (ed.), *La lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática*, Comillas, Madrid, 2013.

2. Creo

2.1. Ante la inmensidad



1. *El monje a la orilla del mar*. Caspar David Friedrich, (1808-1810).⁴

Esta obra del pintor romántico alemán Caspar David Friedrich nos muestra uno de los leitmotivos de su obra pictórica: la inmensidad y el poder de la naturaleza ante la pequeñez del hombre. Esta es una experiencia central en la teología fundamental: la experiencia de finitud habitada del hombre. Es decir, cómo la persona humana, delante de la inmensidad, el misterio de la existencia y el misterio de sí mismo, es capaz de reconocer su finitud y abrirse así al insondable misterio de Dios que le envuelve y habita⁵.

La experiencia estética abre al hombre hacia la perfección, puesto que le permite asomarse a la belleza, la grandeza y el orden de los que participa toda la creación. Con la experiencia de infinitud ocurre algo semejante y a la vez distinto. Puesto que la inmensidad de lo creado remite al hombre a la infinitud desde su limitación. Por si fuera poco, junto a estos dos misterios que le sobrepasan, el hombre se descubre a sí mismo también como un misterio, puesto que sabe que no se ha dado la existencia a sí mismo, ni acaba de poder ser el dueño de todas sus circunstancias.

Precisamente ahí, en esa encrucijada racional traspasada por el gozo de la experiencia de algo mucho mayor, el hombre puede ser capaz de trascenderse a sí mismo y abrirse hacia un Dios que desea revelarse. Esto nos habla del siguiente de los misterios ante los que la persona se haya: el misterio de Dios. Este participa de la paradoja de que sobrepasa al hombre, pero también puede ser experimentado por él. Esto nos lleva a la concepción del *Homo capax Dei*, o

⁴ <https://www.mundiario.com/articulo/cultura/monje-orilla-mar-friedrich-adelanto-cien-anos-arte-abstracto/20171006194504102074.html> (5-X-2019).

⁵ Cf. K. RAHNER, *Curso Fundamental sobre la fe*, Grado Primero, El oyente del Mensaje, Barcelona, 2007, 50-55.

dicho de otra manera, del hombre que puede abrirse a lo infinito, a lo Absoluto y a lo Eterno y dejarse inundar y traspasar por su inmensidad. De ello ya habían tratado los Padres. En concreto San Agustín relaciona al hombre como capaz de Dios en cuanto que él es imagen de Dios. A esta realidad protológica debe añadirse la escatológica que nos habla de que este *Homo capax Dei* es el hombre nuevo creado en Cristo⁶.

Pero siendo este hombre capaz de Dios el objeto de estudio de la teología fundamental, no es menos cierto que el concepto de religión que ésta maneja es diferente del que tienen otras ciencias que abordan el mismo tema. Puesto que este hombre que se abre a la trascendencia sólo puede hacerlo porque antes ha habido un Dios que ha querido dar el primer paso para manifestarse y darse a conocer a los hombres, tal y como nos indica el inicio de la Carta a los Hebreos: *“De muchas y distintas maneras habló Dios desde antiguo a nuestros padres por medio los profetas; en estos últimos días nos ha hablado por su Hijo”* (Hb 1, 1-2).

Estas constataciones cambian la visión con la que muchos se enfrentan a este personaje que mira hacia el infinito. Puesto que, este cuadro también pudiera expresar al ser humano ante su misterio, que le abre también desde dentro hacia el misterio de Dios. Cuando el hombre, finito por naturaleza, se abre a la inmensidad del infinito ser de Dios, es atraído por él por medio del amor y de los lazos de amistad con los que el Absoluto y Eterno se revela a aquel que es limitado.

Ahora bien, esta revelación tiene su culmen y su sentido en la persona de Jesucristo, Palabra definitiva del Padre. En Él, Dios se ha revelado no por medio de inspiraciones, profecías o teorías racionales, sino que lo ha hecho asumiendo la condición humana, participando de nuestra historia, y mostrándonos a Dios por medio de palabras y hechos. En Jesucristo, Dios se muestra a sí mismo, haciendo visible su Palabra eterna⁷. Así lo expresa la Constitución Dogmática *Dei Verbum*, del Concilio Vaticano II:

Pero no podemos olvidar que en este cuadro Friedrich no representó a un caballero, sino que escogió a un monje. Esto, en nuestra reflexión nos lleva hacia una realidad muy importante de la fe, como es la mediación histórica de la revelación. Es decir, pese a que este monje sea un *homo capax Dei*, no se trata de alguien que se enfrente al misterio de Dios de nuevas, o valiéndose de una experiencia gnóstica de revelación personal. Sino que este personaje participa de la experiencia de la fe desde su pertenencia a la comunidad de creyentes que, a lo largo de la historia ha ido conociendo esta revelación que Dios ha hecho a los miembros de su pueblo. En este sentido, no hay que olvidar que Dios, al revelarse a Moisés no le dijo que era su Dios, sino que se presentó como *“el Dios de tu padre, el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob”* (Ex 3, 6).

Esta revelación que tuvo sus inicios en el Antiguo Testamento, llegó a su plenitud en la autocomunicación que el Dios trinitario hizo en Jesucristo. Y todo ello empapa nuestra concepción de la fe. Puesto que los cristianos creemos que este Dios Padre que se reveló en Jesucristo quiso que el Espíritu Santo fuera el garante de que esa revelación. Por ello, desde los inicios hasta hoy, la Iglesia ha tratado de mantener no sólo viva, sino conforme a su verdad original, la fe que ha recibido de sus predecesores y que desea transmitir también a las generaciones futuras por medio de la Tradición.

Ahora bien, aun conociendo su importancia es legítimo preguntarse qué es en realidad esa Tradición de la que hablamos para que adquiera una importancia tal en la vida de la Iglesia. Walter Kasper responde a la pregunta afirmando que *“en la concepción verdaderamente*

⁶ S. PIE-NINOT, *La Teología Fundamental*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 110-111.

⁷ Cf. DV 2, 3 y 4.

*cristiana, la tradición es autoentrega de Dios a través de Jesucristo, en el Espíritu Santo y tal autocomunicación está presente en la Iglesia*⁸. Por ello, conviene recordar que, pese a la importancia de la Tradición en el mundo católico, ésta no se encuentra al mismo nivel que la Sagrada Escritura. La Iglesia ha definido esta diferencia calificando a la Palabra de Dios como *Norma normans non normata*, y entendiendo a ésta como el la Palabra que da testimonio de sí misma en la Sagrada Escritura, en la doctrina, en la liturgia, en la vida de la Iglesia y en el corazón de los creyentes. En segundo lugar, la Iglesia califica a la Sagrada Escritura como *Norma normata primaria*, entendiendo que ésta es la cristalización de la Palabra de Dios en palabras humanas. Por último, la Iglesia se refiere a la Tradición como *Norma normata secundaria*, entendiendo a ésta como el garante de la intelección del verdadero espíritu que late en la Sagrada Escritura.⁹

Una lectura superficial podría hacernos pensar que bastaría con el conocimiento de la Palabra de Dios y de la Sagrada Escritura, pudiendo prescindir de la Tradición. En el fondo esta actitud es la que, mutatis mutandis, tomaron las iglesias reformadas surgidas a raíz de la protesta de Lutero. Sin embargo, no podemos olvidar que esta revelación con la que Dios ha hablado en la Sagrada Escritura se ha hecho por medio de hombres y de lenguaje humano, cosa que hace imprescindible el conocimiento de las lenguas y las circunstancias de aquellas personas que las escribieron (DV 12). Por ello, Pío XII en la Encíclica *Divino Afflante Spiritu* exhortó al estudio de los textos originales, para poder llegar a conocer lo que el Espíritu Santo inspiró a aquellos que los escribieron¹⁰, invitación que recoge de nuevo el Vaticano II en DV 12. Pero este estudio no puede hacerse utilizando únicamente los métodos de las ciencias sociales, puesto que no podemos olvidar que lo que se pretende con él no es un ejercicio de arqueología, sino la búsqueda de la revelación de Dios. Por ello es vital recordar la necesidad de la asistencia del Espíritu Santo, puesto que, en palabras de San Jerónimo *“no podemos llegar a comprender la Escritura sin la ayuda del Espíritu Santo que la ha inspirado”*¹¹.

Es en este punto donde precisamente el papel de la Tradición como *norma normata secundaria* cobra un protagonismo central, puesto que se convierte en la garantía que nos permite saber que estamos accediendo a la Palabra de Dios contenida en la Sagrada Escritura. Pero esta garantía no se basa en la autoridad de la Iglesia, sino que tiene su fundamento en la asistencia del Espíritu Santo a la Tradición. Esto nos lleva al carácter dinámico y universal de la Sagrada Escritura, puesto que ésta no contiene sólo las inspiraciones que Dios quiso transmitir a los miembros de una cultura determinada en un lenguaje preciso, sino que contiene un mensaje vivo y válido para los hombres y mujeres de todas las épocas y contextos. Por ello es importante constatar que *“en cada época, el Espíritu Santo crea un contexto de afinidad con la Escritura que posibilita leer, comprender y vivir los textos sagrados como Palabra de Dios (norma normans) que suscita la fe”*¹².

Desde aquí se entiende el importante papel que la Tradición tiene en la fe, hasta el punto de que San Agustín llegase a afirmar que él no creería en el Evangelio si no fuera porque así le movía

⁸ W. KASPER, «*Teología e Iglesia*», 122, en P. RODRÍGUEZ PANIZO, «Teología fundamental», LgF 17-85, 64.

⁹ Cf. A. CORDOVILLA, *El ejercicio de la Teología*, (Salamanca; Sígueme, 2007), 162.

¹⁰ Cf. Pío XII, *Carta Encíclica Divino Afflante Spiritu, sobre los estudios bíblicos*, Ciudad del Vaticano, 1943, 23 y 24.

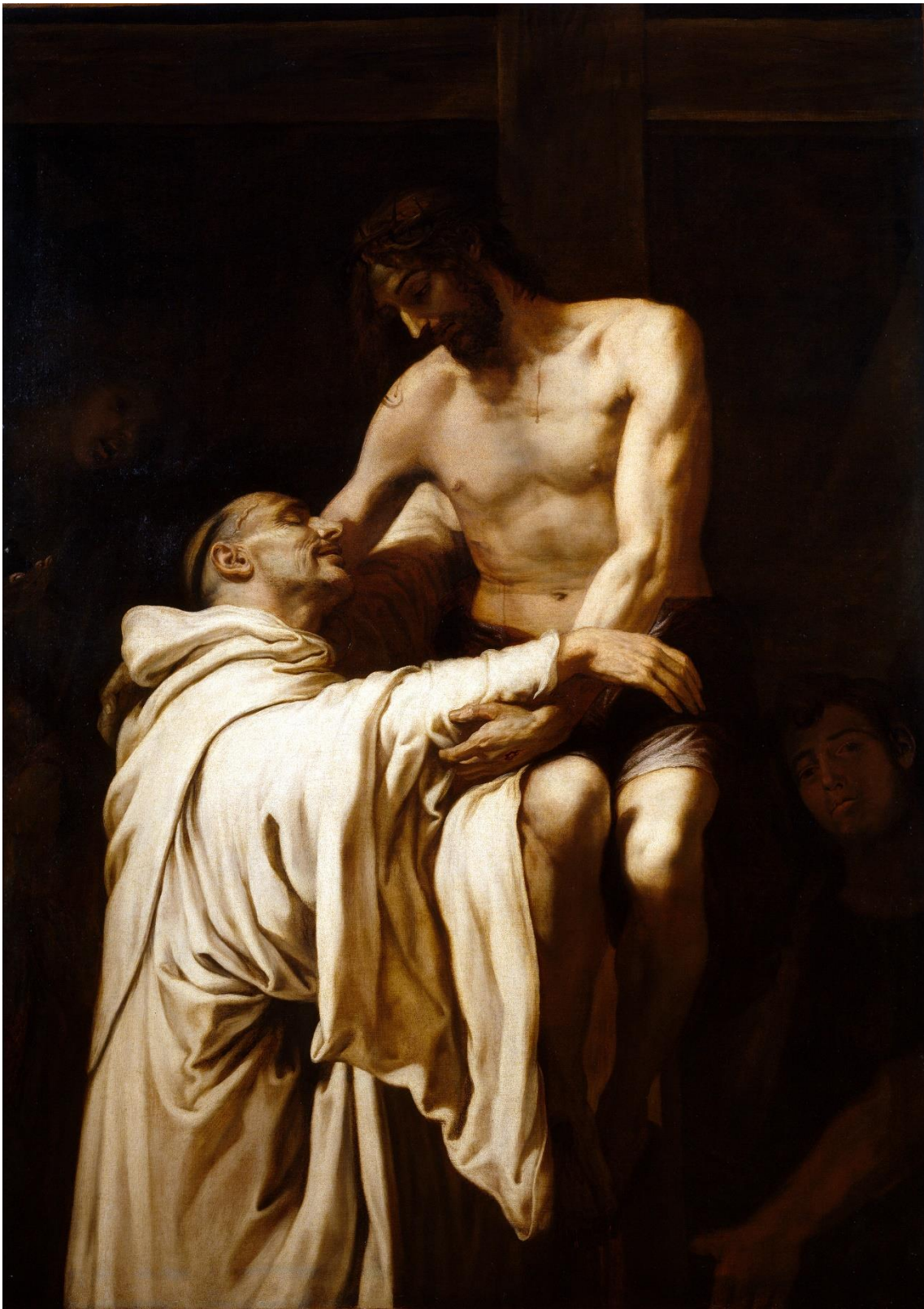
¹¹ S. JERÓNIMO, *Epístola 120*, 10: CSEL, 55, 500-5006, citado en BENEDICTO XVI, *Verbum Domini. La Palabra del Señor*, San Pablo, Madrid, 2010, 42.

¹² Cf. P. R. PANIZO, «Teología Fundamental», LgF 15-87, 62.

a hacerlo la autoridad de la Iglesia Católica¹³. Puesto que la Tradición, como se ha visto es capaz de llevarnos hacia la revelación y el contenido de nuestra fe, y por lo tanto conectarnos con el significado profundo y original de la Sagrada Escritura. Sólo desde la correcta correlación entre Palabra de Dios, Sagrada Escritura y Tradición podemos llegar a la *fides quae* que la Iglesia expone, propone y custodia desde la escucha.

¹³ Cf. SAN AGUSTÍN, *Contra epistulam Manichoei quam vocant fundamenti* 5,6, citado en J. R. BUSTO SAÍZ, «La Sagrada Escritura», A. CORDOVILLA, *Cristianismo y hecho religioso*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2013, 161-216, 199.

2.2. Confiado en sus brazos



2 Cristo abrazando a San Bernardo. Francisco Ribalta, (1624-1627).¹⁴

¹⁴ <https://www.museodelprado.es/coleccion/obra-de-arte/cristo-abrazando-a-san-bernardo/f878e05f-b1b9-4cb0-b182-152e611bcec5> (8-X-2019).

Ribalta plasmó en este lienzo la paradójica imagen de un Cristo crucificado que, teniendo sus pies clavados al madero de la cruz, envuelve con sus brazos a San Bernardo en una imagen tan realista como imposible. A este Cristo, iniciador y consumidor de la fe se entrega con todo su ser San Bernardo en el lienzo de Ribalta. Probablemente por ello, el pintor dispuso al santo en una posición similar a la del abatimiento o el desmayo, que es en el fondo la de quien se deja caer sobre los brazos de aquel que sabe le recogerá. Bernardo de Claraval se entrega libremente al abrazo de Jesucristo, sabiendo que el Señor le sostendrá. Teológicamente hablando, esta escena representa la relación existente entre la *fides qua* y la *fides quae* presente en la experiencia fiducia de todo creyente¹⁵.

A San Bernardo parece no importarle el hecho “realista” de que, al carecer Cristo de un punto de apoyo físico, con su apoyo pudieran caer los dos al suelo. Esta actitud nos lleva a la concepción de la fe como apoyo que late detrás de todo el Antiguo Testamento y que se encuentra en la base de la fe postpascual del Nuevo. Por ello, las palabras en las que el salmista afirma “*Dios es mi auxilio, el Señor sostiene mi vida*” (Sal 54, 6) bien podrían referirse a la actitud de San Bernardo. Pero también podríamos encontrar un paralelo a la mano de Cristo con aquel pasaje del Éxodo en el que Moisés ve pasar ante él la gloria de Dios metido dentro de la hendidura de la roca, protegido y afianzado por la mano de Yahveh¹⁶. De hecho, Gregorio de Nisa no duda en identificar esta roca con Cristo, siguiendo para ello a San Pablo¹⁷. Según esta interpretación, Moisés en este pasaje está introduciéndose en el mismo Dios de Jesucristo por medio de la fe. Para el de Nisa, esta hendidura es sinónimo de la Jerusalén Celeste¹⁸, de la morada que Cristo y el Padre harán en los que le aman y guarden su palabra¹⁹ y de otras tantas realidades²⁰ que, en definitiva, podrían resumirse con la petición de la oración medieval del *Anima Christi* popularizada por San Ignacio de Loyola: “*Dentro de tus llagas, escóndeme*”.

Todo ello nos lleva a la concepción veterotestamentaria de la fe como un apoyarse entera y radialmente en Dios. Esto fue lo que hizo Abraham al abandonarse del todo a la promesa que Dios le hacía, lo que constituyó a Israel como pueblo de la Alianza y lo que exigieron los profetas a su pueblo cuando denunciaron sus idolatrías, puesto que la fe exige confiarse únicamente en el Dios que salva. En esa fe se apoyaron los primeros cristianos tras la muerte y resurrección de Cristo para sostener que Jesús era el Señor. Para ello utilizaron el término griego Πίστις (*pistis*), que, aunque en un principio designara el acto de creer, pasó a identificarse con el mensaje creído²¹. Así, la fe cristiana se conformó como la aceptación de un mensaje que implica la sumisión total a la persona²².

Otro detalle importante de la pintura, que puede ayudarnos a entender qué es esta respuesta integral del hombre al Dios revelado en Cristo y la aceptación de su mensaje, se encuentra en el rostro de San Bernardo. En él irradia una paz que emana de la absoluta confianza de quien sabe bien qué mensaje ha aceptado y en definitiva de quién se ha fiado.

Esto nos lleva a la popular definición del catecismo que afirmaba que la fe es creer en lo que no se ve. Este enunciado se apoya principalmente en el pasaje de la Carta a los Hebreos en el que

¹⁵ J. ALFARO, *Cristología y antropología*, Cristiandad, Madrid, 1973, 402.

¹⁶ Cf. Ex 33, 18-13.

¹⁷ Cf. 1 Cor 10, 4.

¹⁸ Gal 4, 16.

¹⁹ Jn 14, 23.

²⁰ Cf. GREGORIO DE NISA, *Vida de Moisés, Sígueme*, Salamanca, 1993, 120-127.

²¹ Rom 10, 9-10)

²² Cf. J. ALFARO, «La fe como entrega personal del hombre a Dios y como aceptación del mensaje cristiano»: Concilium. 21 (1967), 57-58.

se afirma que *“La fe es garantía de lo que se espera; prueba de lo que no se ve”*. Sin embargo, el texto no dice que se trate de una creencia en lo que no se ve, sino que la fe constituye la prueba de aquello que nuestros sentidos no son capaces de mostrarnos. Todo ello en realidad está remitiéndonos hacia el mundo interior, a las realidades espirituales, que son aquellas que pueden hacernos capaces de *“ver con otros ojos”*, con los ojos de la fe. Esto no es otra cosa que dejar que el protagonista y el motor de nuestra vida esté en nuestro interior y sea el Espíritu Santo (Rom 8, 5-14).

Con estas premisas se puede intuir que tanto los ojos cerrados, como el gesto de la boca y la respiración nos están remitiendo al interior de San Bernardo. Éste se está ofreciendo del todo al Dios revelado en Jesucristo, aceptando su mensaje, y así, desea que su vida esté movida no por las cosas e influjos interiores, sino por la presencia del Espíritu Santo.

Solamente quedaría un detalle para completar tanto el análisis de la pintura como el de la propia experiencia de la entrega libre de la fe. Éste lo conforman las dos figuras que se vislumbran entre la penumbra a la derecha y a la izquierda de Cristo. Y es que, pese a que el acto de fe se realice de manera individual, nuestro *“creo”* siempre nos remite a otras personas que también se han abandonado en los brazos de Cristo y forman así parte de nuestra comunidad de creyentes que es la Iglesia. Esto no es fruto del azar o de la congregación casual de personas que tienen más o menos los mismos intereses, sino que forma parte del plan de Dios, como dejó patente el Concilio Vaticano II al afirmar que Dios no eligió santificar a los hombres aisladamente sino como pueblo, cosa que empezó en el Antiguo Testamento y concluyó con el nuevo Pueblo espiritual del Nuevo²³.

Este es el motivo por el que el creyente siempre se entiende a sí mismo en comunidad, referido a otros, como miembro de una Iglesia que es depositaria, guardiana y transmisora de la revelación completa. Este acto de fe comunitario supone para el creyente una gran humildad, puesto que le exige deponer en ocasiones el propio juicio o incluso la propia experiencia de Dios para adherirse a la de toda la comunidad eclesial²⁴. Sin embargo, la experiencia de la fe vivida en comunidad no sólo garantiza la veracidad y ortodoxia de lo creído, sino que además supone un soporte y una garantía mayor que, sin anular nuestras propias experiencias individuales y subjetivas, las dota de una fuerza mayor. Esta perspectiva eclesial hace que, al dirigir de nuevo la mirada al cuadro de Ribalta, no veamos sólo a San Bernardo en compañía de los dos personajes que se encuentran a sus lados. Sino que nos remite a esa *gran nube de testigos* (Hebreos 12,1) conformada por todos aquellos que, como él, han apoyado su vida en Cristo a lo largo de los siglos.

²³ Cf. LG 9.

²⁴ K. RAHNER, «Credo Ecclesiam», en VV.AA., *Hacia una teología de la fe*, Sal Terrae, Santander, 1970, 156-158.

3. En Dios Padre

3.1. El Dios que es Trinidad



3 La Trinidad mirando al mundo. Anónimo mejicano, (siglo XVII).²⁵

Un pintor anónimo mejicano pintó en el siglo XVII esta original imagen de la Santísima Trinidad mirando al mundo. En ella se advierten claramente las influencias de la Contemplación de la Encarnación que San Ignacio de Loyola propone en el libro de los *Ejercicios Espirituales*²⁶. Pese a gozar de una iconografía tan bien definida (ideada seguramente por un misionero jesuita) y de presentar unos detalles tan cuidados, la pintura es heterodoxa. Y lo es, entre otras cosas, porque cada una de las personas divinas está sentada en su propio trono, en lugar de ocupar todas el mismo. No existe entre ellas un claro nexo de unión, que exprese que, pese a su individualidad, las tres comparten la misma esencia divina. Es más, sus rasgos antropomórficos están tan acentuados que pareciera que se tratase de tres personas independientes. Por último, como se ha visto, el Espíritu Santo aparece representado en dos ocasiones, pudiendo ser esto fuente de equívocos e interpretaciones heterodoxas.

Por extraño que nos parezca, este análisis de los errores contenidos en este cuadro podría extenderse a todas y cada una de las representaciones de la Santísima Trinidad. Pero si estiramos un poco el hilo de esta argumentación quizá nos preguntemos si esto no puede pasarnos también cuando intentamos abarcar al Dios trinitario con nuestros razonamientos y conceptos.

²⁵ <http://razonesparacreer.com/bautizandolas-en-el-nombre-del-padre-y-del-hijo-y-del-espiritu-santo-3/> (9-X-2019).

²⁶ Cf. *Ejercicios Espirituales* [101-109].

Por si fuera poco, si a toda esta problemática le sumamos el hecho de que en la Sagrada Escritura apenas encontramos pasajes que aborden o al menos mencionen el misterio de la Trinidad, podemos llegar a pensar que quizá su intelección y representación es algo que excede a las capacidades humanas. Ante esta constatación solamente quedaría asumir nuestra derrota por medio de un silencio wittgensteiniano y de un riguroso aniconismo.

Sin embargo, la historia nos muestra como desde un principio la Iglesia decidió asumir los riesgos de la opción por la intelección y representación de este misterio, aún a sabiendas de que éste era inabarcable para su capacidad. Y lo hizo, como respuesta a la revelación de un Dios que quiso manifestar su ser trinitario a los hombres por medio de su Hijo y del Espíritu Santo. De este modo, la Iglesia desarrolló una teología cuyo objetivo no es el de realizar especulaciones humanas sobre el ser de Dios, sino más bien el de intentar comprender la razonabilidad de ese Dios que se revela como una esencia subsistente en tres hipóstasis diferentes.

El Dios Trinidad es un misterio tan sublime e inabarcable que nos sobrepasa. Precisamente por ello es sumamente importante que nos aclaremos cuando utilizamos este concepto aplicado a su realidad trinitaria para que así podamos enfrentarnos a él desde su debida significación. Y es que el misterio puede entenderse como una realidad sobre la que no podemos saber ni decir nada o, por el contrario, como algo que, como afirmaba Goethe, está ahí presente, dispuesto a revelarse. La primera de las definiciones orientará una teología de corte apofático, mientras que la segunda lo hará desde la perspectiva catafática o de revelación.

Esta segunda intelección del concepto de misterio es la que la teología ha recuperado y aplicado a la Santísima Trinidad. Con ella se evita el peligro de convertir a Dios en un ídolo, al tratar de encerrarlo en una imagen, idea, o concepto, puesto que se entiende que la realidad de la que estamos hablando es mucho más grande que todos nuestros pensamientos²⁷. Desde este punto de vista, al contemplar a Dios como misterio entendemos que no se trata de una realidad oscura que debemos de desvelar con nuestras fuerzas, sino que es la realidad en su exceso y plenitud. No se trata pues de poner el foco en la limitación de nuestro conocimiento, sino que debemos llevarlo hacia la grandeza ilimitada de Dios. Pero, además, esta concepción de misterio nos lleva de suyo a la intelección de que el Dios trinitario se revela en su propio ocultamiento. Así lo expresó Karl Rahner al afirmar que *“el misterio de Dios no es algo distinto a Dios mismo que en su ser principio sin origen (Padre) se nos comunica en la creación y en la historia como palabra encarnada (Logos) y se nos da en el corazón de los hombres como gracia y como gloria (Espíritu)”*²⁸. Todo ello, nos remite sin escapatoria al misterio de la Trinidad, auténtica clave de bóveda de la teología cristiana y de su concepción de toda la realidad²⁹.

Una vez despejada la incógnita que supone la intelección cristiana del concepto misterio en perspectiva trinitaria, hay que enfrentarse al reto de intentar intuir la realidad de esa Trinidad de la que hablamos, así como del modo de acceso que las personas humanas podemos tener de cara a su intelección racional. Para responder a la primera de las preguntas primero conviene aclarar dos términos que son vitales en el acercamiento al misterio del Dios trinitario: “Trinidad inmanente” y “Trinidad económica”. Por el primero de ellos entendemos todo lo referente a la “vida” de Dios en sí mismo, al misterio de las tres personas divinas, a las relaciones intratrinitarias, etc. Por su parte, el término “Trinidad económica” nos remite a la palabra griega *οικονομία* (oikonomía), que hace referencia a la revelación de Dios por medio de su proyecto

²⁷ Cf. SAN ANSELMO, *Obras Completas*, BAC, Madrid, 1952, 64.

²⁸ K. RAHNER, *Sobre el concepto de misterio en la teología católica* (a.c., 53-101), citado en A. CORDOVILLA, *El misterio del Dios trinitario*, BAC, Madrid, 2012, 32.

²⁹ Cf. A. CORDOVILLA, *El misterio del Dios trinitario*, BAC, Madrid, 2012, 27-34.

salvador para los hombres. Estas dos concepciones de la Trinidad quedaron ya enunciadas e interrelacionadas en los siglos IV y V, principalmente en los concilios de Nicea (325) y Calcedonia (451). Sin embargo, ante ellos existe un gran problema y es el de que la Sagrada Escritura no incluye ningún texto en el que se nos explique cómo es esta vida intratrinitaria que es la base de la llamada Trinidad inmanente, sino que todas las referencias que encontramos en ella se refieren al despliegue salvífico de las tres personas divinas en la historia que constituye lo que conocemos como Trinidad económica.

Pero, pese a que desde un principio se vio la imposibilidad de separar la intelección de la Trinidad económica de la inmanente, a lo largo de los siglos (muy especialmente durante la reflexión medieval y la especulación decimonónica) el pensamiento teológico tendió a separar la intelección teológica de estas dos realidades. Así, podríamos decir que la intelección de la Trinidad inmanente, tendió a hacerse de un modo más especulativo, mientras que la de la económica se basó más en las citas de la Sagrada Escritura. En el fondo, todo este panorama nos remite hacia un pasaje del conocido Sermón de la Cena del Evangelio según San Juan en el que los discípulos, pese a haber pasado tiempo con Jesús se encuentran con una situación parecida en lo que al conocimiento de su identidad se refiere (Jn 14, 7-11).

La lectura de esta cita nos hace ver la inseparabilidad de la Trinidad inmanente de la Trinidad económica. Puesto que, por un lado, desde el punto de vista de nuestro acceso al misterio, solo estamos capacitados para comprender el ser de Dios desde su revelación en la historia. Y, por el otro lado, si tenemos en cuenta que el ser de Dios es el amor (1 Juan 4, 8), no podemos separar esta esencia de su entrega desplegada en los hechos que configuran la Historia de la Salvación a lo largo de los siglos, que, como sabemos, tuvo su plenitud en la encarnación del Verbo. Desde aquí se entiende el gran aporte que Karl Rahner hizo a la teología trinitaria cuando con su famoso axioma, “volvió a unir” el discurso teológico sobre la Trinidad que se había venido separando a lo largo de los siglos. El texto del axioma dice así: *“La Trinidad económica es la Trinidad inmanente y a la inversa”*, dejando claro no solo que no podemos tener otro acceso al misterio trinitario que no sea el de la revelación, sino también que el ser del Dios uno y trino no puede ser otro que aquel que nos ha sido revelado a los hombres en Cristo por el Espíritu Santo.

El axioma de Rahner puede reforzarse también con las palabras del teólogo Hans Urs von Balthasar quien afirma que *“no existe otro acceso al misterio trinitario que el de la revelación en Jesucristo y en el Espíritu Santo, y ninguna afirmación sobre la Trinidad inmanente se puede alejar ni siquiera un ápice de la base de las afirmaciones neotestamentarias, si no quiere caer en el vacío de las frases abstractas e irrelevantes desde el punto de vista histórico salvífico”*³⁰. También las palabras del documento *Teología-Cristología-Antropología*, elaborado por la Comisión Teológica Internacional apoyan decididamente lo enunciado por Rahner en su axioma: *“Según el testimonio del Nuevo Testamento, la tradición de la Iglesia antigua ha tenido siempre como cierto que Dios, por el acontecimiento de Jesucristo y el don del Espíritu Santo, se nos ha revelado como él es”*³¹.

Si después de todas estas consideraciones volvemos a la pintura mejicana de la Trinidad, quizá nos demos cuenta de que, (de algún modo, y aunque sea de una manera imperfecta), esta escena transmite algo semejante a lo que Rahner explica con su axioma. Puesto que en ella, el pintor trató de representar el ser del Dios trinitario, es decir, la Trinidad inmanente. Es cierto que lo hizo desde los moldes y categorías de su momento, imaginando a un Dios trino sentado

³⁰ H. U. VON BALTHASAR, *Teológica* (2, 125), citado en A. CORDOVILLA, «Creación. Creo en Dios Padre», *LgF* 89-169, 107.

³¹ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Teología-Cristología-Antropología*, Ciudad del Vaticano, 1982, 1.1.

en tres tronos colocados sobre las nubes y rodeados de una corte de querubines. Pero precisamente la caracterización de este Dios se hace desde la acción salvífica que cada una de las personas divinas realiza en favor de la humanidad, es decir, desde la economía de la salvación y por tanto desde la Trinidad económica. Así, como ya se vio, el Padre sostiene en su regazo la bola del mundo (en una clara alusión a la obra de la creación), el Hijo tiene en su cuerpo las marcas de la Pasión y porta la bandera de la Resurrección (haciendo referencia a la obra de la Redención), mientras que el Espíritu extiende sus manos para inundarlo todo (como símbolo de la obra de la Santificación). Estos tres momentos salvíficos son precisamente los que nos introducen y nos dan noticia del ser de la Trinidad.

Pese a toda su potencia, el axioma de Rahner no despeja la segunda de las preguntas a la que nos enfrentamos en lo que al conocimiento de la Trinidad se refiere: el modo de acceso a este misterio de cara a su intelección racional. En este sentido, y volviendo de nuevo al cuadro mejicano, nos encontramos con la paradoja de que, hemos afirmado que en él podemos rastrear la relación entre la Trinidad económica y la inmanente, y también que esta pintura (como todas aquellas que tratan de representar a la Trinidad) es heterodoxa. Esta aparente contradicción nos lleva de la mano a un concepto central en la teología como es el de la analogía.

Para enfrentarnos a él podemos partir de la famosa frase de San Agustín que afirma: "*si comprehendis, non est Deus*"³², haciéndonos ver de nuevo que, pese a la fuerza y potencialidad de nuestra racionalidad, el misterio de Dios es inabarcable desde las categorías humanas. Sin embargo, esta constatación no hizo que San Agustín desistiera en su empeño por intentar comprender o si se prefiere intuir la realidad del misterio de Dios (la obra *De Trinitate* es quizá el mayor exponente de ello). Sino que más bien trató de adentrarse por las sendas del misterio consciente de las limitaciones de su condición de criatura. En el fondo lo que San Agustín y el resto de teólogos han hecho a lo largo de la historia es utilizar la analogía como *instrumentum laboris* con el que acercarnos al misterio de la Trinidad.

Pero antes de nada hay que advertir que la analogía como modo de acceso a Dios no es algo descubierto por la teología cristiana, sino que se encuentra ya contemplada en la Sagrada Escritura, en concreto en el Libro de la Sabiduría (Sab. 13, 1,5). Pero el autor del libro también advierte del peligro que esto entraña, al relatar como muchos al contemplar los elementos de la creación, cayeron en la idolatría al considerar dioses a sus diferentes elementos en lugar de elevarse por medio de ellos hacia Dios (Sab. 13, 2-4). Desde este marco se entiende mejor por qué el IV Concilio de Letrán (1215) quiso encuadrar y limitar el alcance de la analogía cuando afirmó que "*no puede afirmarse tanta semejanza entre el Creador y la criatura, sin que haya de afirmarse mayor desemejanza*" (DH 806).

La analogía cristiana se basa por un lado en la constatación de la imposibilidad del conocimiento humano para acceder al misterio de Dios, pero, por otro, en la posibilidad de la relación que puede establecerse entre Dios y el hombre. La clave de bóveda que interrelaciona estas dos realidades reside en el punto común que se encuentra entre el relato del Génesis que afirma que el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios (Gen 1, 26) y la experiencia neotestamentaria de la Encarnación que afirma que Jesucristo es la imagen de Dios invisible (Col 1,15). Con el trasfondo de este presupuesto se entiende mejor que lo que busca la teología católica con la analogía no es poner a Dios y al hombre o la creación en un plano de igualdad. Sino más bien, buscar el punto común desde el cual ambas realidades radical y esencialmente distintas por naturaleza, pueden interrelacionarse. La analogía católica contemporánea ha

³² SAN AGUSTÍN, *Sermo* 52, 16: PL 38, 360.

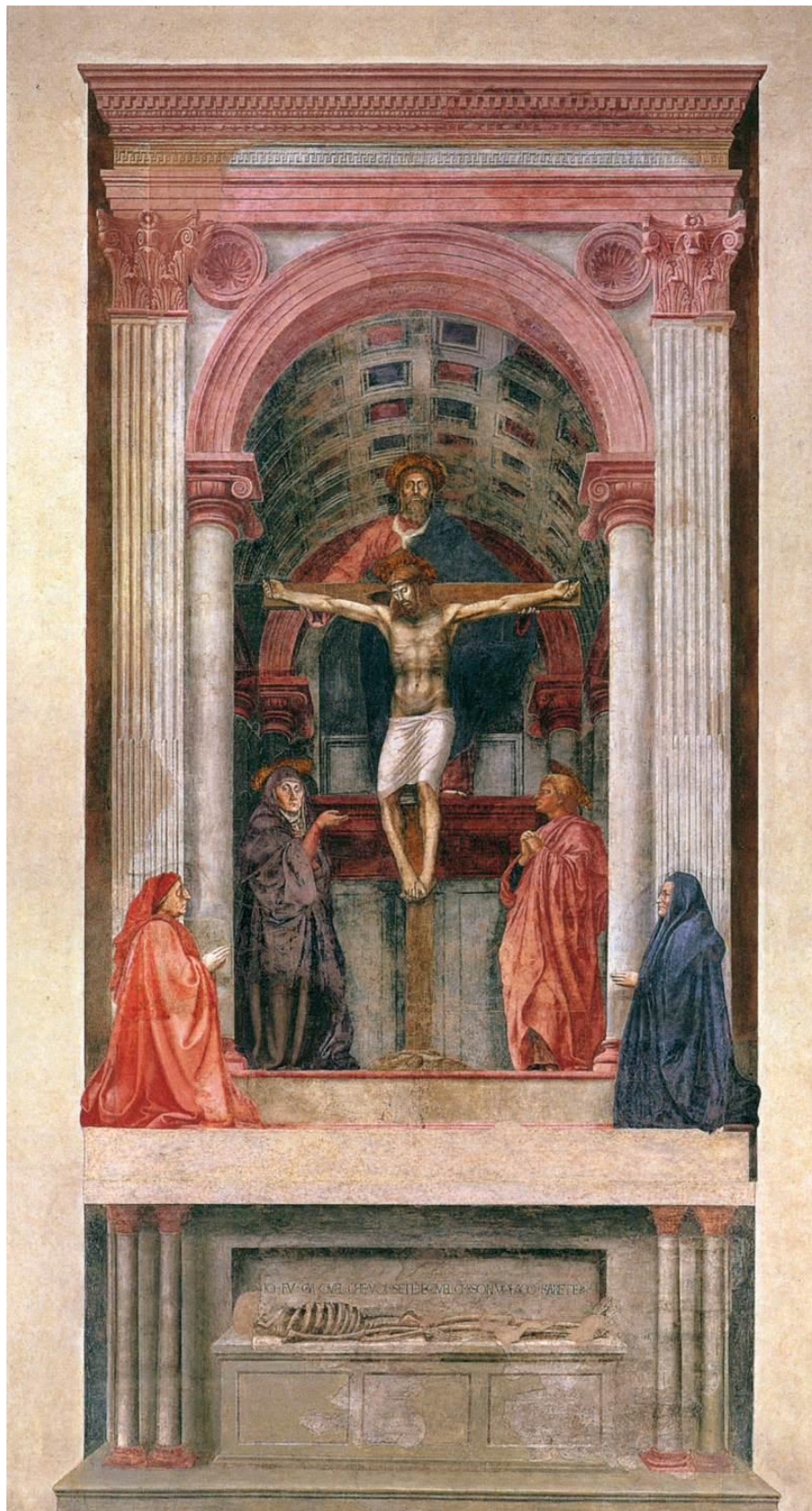
reformulado su doctrina clásica en tres fases que buscan depurar nuestro conocimiento y nuestras ideas y así abrirlas hacia la realidad del misterio de Dios. La primera de ellas es la llamada *Analogía entis*. Su idea fundamental sería que todo lo creado tiene capacidad para llevarnos hacia el Creador. La segunda recibe el nombre de *Analogía crucis* e integra en ella las experiencias de dolor y contingencia con las que el ser humano se encuentra a lo largo de su existencia. Desde ellas, el hombre descubre por un lado su propia limitación y la de toda la creación, y por el otro a un Dios que desde la cruz sale al encuentro de esta experiencia humana. Por último llegamos a la llamada *Analogía caritatis* que conecta con los anhelos de plenitud y amor mayor en el hombre, con el “magis” ignaciano que toda persona desea y que tiene su raíz en el mismo Dios³³.

Como ha podido verse, en el fondo todas estas realidades relacionadas con el acceso del hombre al misterio del Dios uno y trino nos muestran por un lado la grandeza de Dios y por el otro la finitud del ser humano, unida con su dignidad de ser imagen de Dios. Por ello quiero concluir este apartado utilizando aquellas palabras en las que San Agustín, en su tratado *De Trinitate* afirma que “*la supereminencia de la divinidad excede todos los recursos del lenguaje ordinario. Dios, en efecto es pensado con más verdad de lo que es dicho, y él es más verdad de lo que es pensado*”³⁴.

³³ Cf. A. CORDOVILLA, *El misterio...*, 76-82.

³⁴ SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, VII, 4, citado en *ibid.*, 77.

3.2. El Padre Eterno



4 La Santa Trinidad. Masaccio (1425-1428).³⁵

³⁵ <https://3minutosdearte.com/cuadros-fundamentales/la-trinidad-hacia-1425-masaccio/> (15-X-2019).

Entre los años 1425 y 1428 el famoso artista quattrocentista Masaccio pintó el fresco de la *Santa Trinità* en una de las paredes de la Capilla Brancacci de Santa María Novella de Florencia. En ella, se disponen una serie de gradas que partiendo de la muerte, terminan en Dios Padre y el Espíritu Santo, a los que el hombre accede por medio de la cruz de Cristo.

Con este esquema compositivo, la Trinidad queda representada sobre el último de los escalones, que es de mayor altura que los anteriores. Dios Padre, caracterizado como un anciano nimbado y barbado, sostiene con sus manos la cruz en la que se encuentra clavado su Hijo. Es interesante advertir el detalle de que sus brazos y su cabeza forman un triángulo equilátero, en cuyo centro se encuentra representado el Espíritu Santo bajo la forma corporal de una paloma en vuelo (Lc 3, 22). Todo ello, como cabía esperar, está revestido de un gran simbolismo. El triángulo representa a las tres personas divinas que conforman un solo Dios verdadero. La imagen de Jesucristo, sostenido por el Padre, cuyas manos tocan la cruz y sus brazos, alude a la expresión del Credo Nicenoconstantinopolitano: *“engendrado, no creado, de la misma naturaleza del Padre por quien todo fue hecho”*. La paloma que representa al Espíritu Santo, al revolotear entre las cabezas del Padre y el Hijo quiere simbolizar su procesión de ambos, también contenida entre las afirmaciones del aludido símbolo: *“que procede del Padre y del Hijo, que con el Padre y el Hijo recibe una misma adoración y gloria”*.

Cuando uno se pregunta por la identidad del personaje representado en el último escalón del fresco de Masaccio, por quién es en realidad el Padre Eterno, se hace necesario ir a la Sagrada Escritura para descubrir que éste no es otro que el Dios de Israel: *“Yo soy el Dios de tu padre, el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob [...] Yo soy el que soy”* (Ex. 3, 6 y 14) *“Escucha, Israel, Yahvé nuestro Dios es el único Yahvé”* (Dt. 6,4). Pero, si enseñáramos esta u otra pintura de la Trinidad a una persona que no haya tenido noticia del cristianismo y le preguntásemos que cuántos dioses ve representados en ella, probablemente nos respondería sin demasiadas dudas que allí hay tres dioses distintos. Este sencillo ejemplo nos muestra cómo uno de los grandes retos de la teología reside en articular las afirmaciones veterotestamentarias referidas a la unidad de Dios con la afirmación cristiana de su ser trinitario.

Para ello parece necesario dirigir la mirada hacia Dios Padre, para intentar descubrir quién es él en su ser más íntimo, o qué podemos los hombres saber de él. En primer lugar, como ya se ha apuntado, el Dios trinitario de los cristianos es el mismo que se reveló al Pueblo de Israel durante siglos. Él es *El Saddy* que se revela a Abrahán y le promete una descendencia tan grande como las estrellas del cielo o la arena del mar. El Dios de Isaac y el Dios que pelea con Jacob y le descubre la escalera por la que los ángeles suben y bajan del Cielo. Este Dios de los patriarcas es un Dios personal, puesto que se revela como un ser personal y también se convierte en el Dios de “este hombre” (de Abrahán, Isaac y Jacob). Él es el Dios que escucha el clamor de su pueblo en Egipto y envía a Moisés a liberarlo. Aquel que revela su nombre al pueblo de Israel y hace con él una alianza por la que éste se compromete a no tener otros dioses fuera de él. El Dios clemente y misericordioso, lento a la cólera y rico en piedad. Es aquel que habita en medio de su pueblo, primero en la Tienda del Encuentro y después en el esplendor del Templo de Jerusalén. El Dios que da reyes a su pueblo, que le acompaña en la batalla, pero que también lo castiga para que se aparte de la idolatría. Es el que habla por los profetas pidiendo a Israel que vuelva a él, que tenga presente su alianza y que no deje que su corazón se vaya tras los baales. El Dios que se revela como padre, esposo, pero también como siervo doliente, como sabiduría

escondida en la grandeza y el dolor y como Señor protológico y escatológico. En suma, un Dios vivo, persona, santo y misericordioso³⁶.

A este Dios revelado en el Antiguo Testamento el cristianismo le añade el calificativo de Padre. Una imagen que ya había aparecido en la revelación de Israel, pero que lo había hecho en paralelo con otra serie de imágenes, analogías y metáforas semejantes que buscaban explicar el misterio de aquel que es el que es. Sin embargo, la paternidad del Dios de los cristianos no es un atributo más, sino que se encuentra fijada de un modo inseparable a la esencia de la primera persona de la Trinidad, hasta el punto de convertirse en un sinónimo de la misma palabra Dios³⁷.

Pero, al contrario de lo que el sentir general pudiera pensar, esta paternidad de Dios no está referida en primer lugar a los creyentes, sino que tiene su razón de ser en la segunda persona de la Trinidad. Así lo afirman los primeros escritos cristianos cuando utilizan la conocida fórmula *“Bendito sea el Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo”* (Ef 1, 3, 2 Cor 1,3, 1 Pe 1,3). Por lo tanto, ni la paternidad ni el discurso sobre el Dios cristiano pueden apartarse de la persona de Jesucristo y de su misterio pascual, puesto que en él se ha revelado este misterio (Rom 1, 3-5). Sólo como consecuencia de ello, y de manera secundaria puede hablarse de la paternidad de Dios referida a los creyentes. Por ello la Sagrada Escritura utiliza el término *“hijos por adopción”*, aludiendo para ello a la acción del Espíritu Santo (Rom 8, 9-31). En suma, todo ello nos lleva a la constatación de que no podemos hablar ni del misterio ni de la persona del Padre sin hacer referencia a las otras dos personas de la Santísima Trinidad.

Volviendo al punto de la primera paternidad de Dios, es decir, aquella que se refiere a Jesucristo, me gustaría retomar el nombre popular de la iconografía de la pintura de Masaccio: el Padre Eterno, para aplicarlo a la cuestión teológica que se está tratando. Este nombre encierra en su aparente simplicidad una enorme profundidad, puesto que alude al hecho de que Dios fue eternamente Padre puesto que engendró a su Hijo Jesucristo antes de la creación, y por tanto, antes del tiempo.

El Concilio de Florencia afirmó que *“Dios es uno en esencia y trino en personas: el Padre ingénito, el Hijo engendrado del Padre, el Espíritu Santo que procede del Padre y del Hijo [...] Sólo el Padre engendró de su sustancia al Hijo, el Hijo solo del Padre solo fue engendrado, el Espíritu Santo solo procede juntamente del Padre y del Hijo”* (DH 1330). Por lo tanto el Padre es el principio de la Trinidad y engendra de su propia esencia, ejerciendo así su paternidad. Pero esa paternidad de Dios tiene lugar eternamente, es decir, antes del tiempo y precisamente por ello podemos afirmar que Dios es el Padre Eterno. Esta cuestión no es baladí, puesto que está presente en las herejías que provocaron la convocatoria del Concilio de Nicea (principalmente de la arriana) y también del de Constantinopla. En ellas, entre otras cosas se sostenía que Dios no siempre había sido Padre, que el Hijo era una criatura, de una sustancia distinta a la del Padre y que antes de su nacimiento según la carne no existía. Por ello, tanto el Símbolo Nicenoconstantinopolitano como los anatematismos de estos concilios, buscan reforzar esta eterna paternidad de Dios, así como su consustancialidad con el Hijo³⁸.

Lo visto hasta el momento, nos hace volver la mirada hacia el fresco de Masaccio para constatar que, pese a los deseos de nuestra racionalidad, no podemos acercarnos a Dios Padre si no es

³⁶ P. CODA, *Dios uno y trino. Revelación, experiencia y teología del Dios de los cristianos*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1993, 33-93.

³⁷ Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *STh* (I,33,2), citado en L. F. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1998, 301.

³⁸ Cf. DH 125, DH 126, DH 151.

desde el Hijo y en el Espíritu. Él es el auténtico exegeta del Padre³⁹, puesto que con su vida, sus enseñanzas, su pasión, muerte y resurrección nos abre el camino hacia él y, por el envío del Espíritu Santo, no sólo abre nuestro entendimiento para que podamos intuir este misterio, sino que nos introduce dentro de él.

Ahora bien, esto no debe hacernos pensar que entre las tres personas divinas existe una relación tan estrecha que impide la diferencia entre ellas. Nada más lejos de la realidad, puesto que entre las tres personas divinas existe una relación de cercanía e inmediatez que va de la mano con la distancia y la diferencia entre ambos. Todo ello se atisba más claramente si se ve la diferencia entre el Hijo, que procede del Padre por medio de la generación (Jn 1,18) y el Espíritu, que tiene su origen en el Padre y el Hijo por medio de la procesión (Jn 15, 26). Además, cada uno de estos orígenes lleva consigo una misión diferente. El Padre, al ser el origen de la historia de la salvación es el origen de las otras dos personas divinas, así como de sus misiones de redención y santificación sin que por ello exista una subordinación entre las tres personas. Este fue precisamente el error que dio origen a la herejía subordinacionista de Orígenes, que Arrio desplegará añadiéndole las enseñanzas del platonismo medio. Todo ello le lleva a un monoteísmo estricto y radical, que sólo considera Dios a la primera persona de la Trinidad y así rebaja a las otras dos al ámbito de las criaturas. Como consecuencia de todo ello, Arrio cae en un dualismo en lo que respecta a la relación de Dios con el mundo que le lleva de suyo a un apofatismo radical⁴⁰. Todo ello fue duramente condenado por el Concilio de Nicea (DH 132).

Si miramos de nuevo a la pintura de Masaccio quizá nos demos cuenta de lo fácil que es hacerlo desde una perspectiva subordinacionista o arriana. Es por ello de suma importancia no centrarse tanto en una mirada que jerarquiza a las personas divinas cuanto en la unidad de la esencia de estas. Si existe una división pictórica y compositiva, ésta debe referirse al origen de las segunda y tercera persona de la Trinidad del Padre y a la misión que cada una de ellas despliega desde el origen que en él tienen. Pero no es ese el punto en el que quisiera detenerme, sino que más bien me gustaría dirigir de nuevo la mirada hacia ese triángulo equilátero conformado por los brazos y la cabeza del Padre Eterno, que, como ya se vio, une a las tres personas divinas. Esta figura geométrica bien puede servir para hablar del concepto de la “perijóresis”, que no es otra cosa que la presencia mutua permanente, la inhabitación recíproca, o el estado de co-inherencia entre las personas divinas. En el fondo, la perijóresis afirma que las tres personas de la Trinidad no sólo se relacionan entre sí, sino que también están unas dentro de otras, pudiéndose hacer la analogía de todo ello con la de un baile o un movimiento circular rotatorio⁴¹. Hilario de Poitiers fue el primero en hablar de ello en *De Trinitate*, afirmando que las tres personas están dentro de sí, sin haber en ellas cosa distinta⁴².

Por último, quisiera referirme a un detalle central del fresco de Masaccio como es el hecho de que en él, Cristo está crucificado y muerto. Y es que, si es cierto que no podemos conocer ni acceder al Padre si no es por medio de Jesucristo en el Espíritu, no es menos verdadero que este Cristo es el Crucificado y por tanto el Resucitado. En este sentido, es central constatar que el acceso al misterio del Dios trinitario sólo puede desde la luz que irradia el Misterio Pascual.

En la pintura de Masaccio vemos como Dios Padre está sosteniendo con sus manos la cruz en la que está clavado su hijo. Este detalle tiene dos significaciones: por un lado alude al hecho de que Dios sostiene y no abandona a Jesucristo en medio de las horas más amargas y oscuras de

³⁹ A. CORDOVILLA, *El misterio...*, 95-109

⁴⁰ *Cf. Ibid.*, 326-337.

⁴¹ *Cf. A. CORDOVILLA*, «Creación. Creo en Dios Padre», LgF 89-169, 164-165.

⁴² HILARIO DE POITIERS, *De Trinitate*, (III, 4), citado en *ibid.*, 89-169, 164.

su existencia, pero, por el otro este gesto simboliza la entrega que el Padre hace de su hijo a la humanidad (Hb 19,30, Jn 9,14). Este pormenor no es algo baladí, puesto que nos permite diferenciar el papel de las tres personas de la Trinidad en el misterio pascual, evitando así caer en herejías como el patripasianismo (que, desde moldes modalistas, afirmaba que no hay más que una diferencia de modo entre las distintas personas de la Trinidad y así el Padre es la misma persona que se encarna en el Hijo, sufre la muerte y se resucita a sí mismo). Por ello es importante recordar la fórmula teopascita de los monjes escitas que afirma que *“uno de la Trinidad ha padecido en la carne”* (DH 432), salvando así la impasibilidad de Dios y el sufrimiento y la muerte de Cristo en la cruz. Por otra parte, al igual que ocurre en el fresco de Masaccio, también el Espíritu Santo tiene su papel e importancia en el drama de la cruz, puesto que al habitar a Cristo en la carne, la tercera persona de la Trinidad también experimentó la limitación humana. Y, por supuesto, si seguimos la perspectiva joánica es en la cruz, en el momento de la muerte, donde tiene lugar la entrega del Espíritu (Juan 19, 30).

Pero, pese a toda la importancia de la cruz, es en la resurrección donde todo adquiere sentido y donde puede advertirse en su plenitud el misterio de la Trinidad. En primer lugar, conviene recordar que la resurrección es el comienzo de algo nuevo y, por tanto, el anticipo de un tiempo escatológico. En segundo lugar, hay que tener en cuenta que, tanto para la Escritura como para la patrística, el agente principal de la resurrección de Cristo de entre los muertos es Dios Padre (Gal 1, 19-21). Pero esta acción de Dios tiene lugar por medio del Espíritu Santo: *“constituido Hijo de Dios con poder, según el Espíritu de santidad, por su resurrección de entre los muertos, Jesucristo Señor nuestro”* (Rom 1, 4). Todo ello nos muestra como en la resurrección Dios confirma y manifiesta la divinidad y el señorío de su hijo, por medio del Espíritu Santo, a la vez que otorga a los creyentes la gracia de ser sus hijos de adopción.

3.3. El Todopoderoso



5 *El anciano de los días. William Blake (1794).*⁴³

Las creencias mitológicas de las antiguas religiones clásicas se basan fundamentalmente en el politeísmo. Desde este concepto, tienden a explicar la realidad natural y sobrenatural como el fruto de la acción y de la lucha constante entre unos dioses y otros que gozan de un poder y unas funciones diferentes en esencia y grado. Esta concepción choca frontalmente con la del Dios único y todopoderoso revelado a Israel, tal y como lo muestran las palabras del Salmo 95:

Porque es grande el Señor,
Y muy digno de alabanza,
Más temible que todos los dioses.
Pues los dioses de los gentiles no son nada,
Mientras que el Señor ha hecho el cielo;
Honor y majestad lo preceden,
Fuerza y esplendor están en su templo.
[...] Decid a los pueblos "El señor es rey:
Él afianzó el orbe, y no se moverá;

⁴³ <https://historia-arte.com/obras/el-anciano-de-los-dias> (20-X-2019).

El gobierna a los pueblos rectamente.

Éste fue el Dios todopoderoso al que quiso representar el artista protorromántico William Blake en el conocido grabado *El anciano de los días* que sirve de portada a su libro *Europa, una profecía*. Para ello, el artista se inspiró en la literatura apocalíptica del libro de Daniel, concretamente en el siguiente pasaje: *“Miré y vi que colocaban unos tronos. Un anciano se sentó. Su vestido era blanco como nieve, su cabellera como lana limpiísima; su trono, llamas de fuego; sus ruedas, llamaradas; un río impetuoso de fuego brotaba y corría ante él. Miles y miles lo servían, millones estaban a sus órdenes”* (Dn 7, 9-10).

Tanto el cuadro de Blake las referencias del Salmo 95 y del libro de Daniel nos presentan a un Dios omnipotente, creador y señor absoluto de todo, que rige los destinos del universo. Sin embargo, junto a este atributo de la omnipotencia, Dios quiso revelar también el de su bondad. Y, precisamente en la articulación de estos dos atributos tiene su base una de las grandes cuestiones para la teología: el problema del mal.

La Sagrada Escritura no nos da muchas pistas a la hora de responder a esta pregunta. Podríamos decir que los autores sagrados no tuvieron la intención de responderla, puesto que aceptaron que el mal estaba ahí. El libro del Génesis, después de afirmar la bondad de la creación introduce la tentación y la caída exponiendo que *“la serpiente era el animal más astuto de cuantos el Señor había creado”* (Gen 3,1). El libro de Job, a lo largo de todas sus páginas trata de explicar como el mal y el sufrimiento pueden ser un “lugar” donde encontrar y conocer a Dios. El escrito apocalíptico de Daniel en que se inspira el grabado de Blake, parece asumir la existencia del mal, aunque limita su duración: *“Yo seguí mirando, atraído por las insolencias que profería aquel cuerno; hasta que mataron a la bestia, la descuartizaron y la echaron al fuego. A las otras bestias les quitaron el poder, dejándolas vivas una temporada, hasta un tiempo y una hora”* (Dn 7, 11-12). Este tiempo y esta hora son a los que se refieren los escritos del Nuevo Testamento cuando afirman que *“Pues del mismo modo que por Adán mueren todos, así también todos revivirán en Cristo [...] Cristo debe reinar hasta que Dios ponga a todos sus enemigos bajo sus pies; y el último enemigo en ser destruido será la Muerte”* (1 Cor 15, 22-26). Pero, pese a la importancia que tiene el mal en el sacrificio y en el triunfo de Cristo, lo cierto es que los escritos neotestamentarios tampoco responden a la pregunta sobre el origen y el alcance del mal.

Una de las posibles salidas de la encrucijada en la que nos deja la cuestión de la existencia del mal, que puede salvar tanto la omnipotencia como la bondad de Dios es la que pone su atención en la libertad del hombre. Siguiendo este argumento, el mal se originaría cuando el hombre, en el ejercicio de su libre albedrío, decide inclinarse por las oscuras sendas del mal en lugar de dirigirse por el camino iluminado del bien. Por muy acertada y extendida que sea esta teoría, deja cabos sueltos e interrogantes importantes en el aire. Al igual que el relato del Génesis, se centra en el hecho de la tentación que induce al pecado, sin abordar el origen de la misma. Y, además, esta explicación deja sin respuesta al problema que constituye el mal que no tiene origen humano: aquel provocado por las catástrofes naturales, las enfermedades y la propia destrucción a la que todo se ve sometido antes o después.

Para salir de esta encrucijada debemos dirigir los ojos a la creación con la ayuda de San Agustín. En primer lugar, hay que aclarar que el mal es sin duda una realidad que se encuentra por debajo (y por tanto sometida) a la omnipotencia de Dios. Por ello San Agustín entiende el mal como *“privatio boni”*, es decir, como falta del bien. Este detalle es muy importante ontológicamente hablando, puesto que limita al mal al negarle una naturaleza propia. No niega su existencia, sino más bien su soporte óntico, limitando el ser del mal a un atributo o predicado que necesita de

un sujeto para existir. Este sujeto no es otro que la creación, que ha sido creada buena por Dios (Gen 1, 31) y que goza de medida, peso y número (Sab 11,20). Por lo tanto, en palabras de San Agustín *“el mal no es otra cosa que la corrupción de la medida, de la belleza y del orden naturales. La naturaleza mala es, pues, aquella que está corrompida, pues la que no está corrompida es buena. Pero, aún así, corrompida, es buena en cuanto es naturaleza, en cuanto que está corrompida, es mala”*⁴⁴.

Ahora bien, esta constatación, deja todavía sin explicar un tema muy: pudiendo Dios todopoderoso haber creado un mundo perfecto ¿por qué “decidió” crear una realidad material y espiritual expuesta a la amenaza de la corrupción? Por paradójico que pueda parecer, la respuesta a este interrogante se encuentra precisamente en la perfección de Dios. No es que Dios careciera de poder para crear un universo perfecto, carente de mal y de corrupción. Sin embargo, de haberlo hecho así la creación carecería de diferencia alguna con respecto a su creador. Por tanto, podríamos decir metafóricamente hablando que Dios asumió el reto de crear un mundo amenazado por la caducidad, movido únicamente por el amor. Y fue precisamente ese amor, esa bondad, unida a su omnipotencia lo que le hizo implicarse e intervenir en su creación para así poder liberar al hombre y, llegada la consumación del tiempo, recrearlo en Cristo. Sólo en él, alcanza el hombre la plenitud que espera, y precisamente por ello, únicamente por su resurrección se completa la obra creadora y el mundo puede ver un anticipo de ese cielo nuevo y esa tierra nueva que vendrán tras la desaparición de los primeros (Ap 21, 1)⁴⁵.

Como conclusión podríamos decir que, a pesar del carácter corruptible de la creación, o si se prefiere, precisamente por él, podemos afirmar que creemos en un Dios todopoderoso. Porque si por medio de la creación Dios nos mostró su inmenso poder y su no menos grande amor, por la redención nos ha demostrado que, a pesar de las apariencias y de que nuestro entendimiento no llegue a abarcarlo, no hay nada imposible para él. Por ello, la fe afirma que igual que en Cristo Resucitado la corrupción y el mal no tienen poder, habrá un día en el que tampoco lo tendrán en la creación (Rom 8, 19-23).

Puesto que, si el Señor Resucitado después de su ascensión ha entrado en el Cielo con su humanidad, significa que nada hay imposible para Dios, que es así todopoderoso y bueno. Y, por supuesto es la primicia de que habrá un día en el que, los que hoy participamos de la corruptibilidad de la creación, nos veremos liberados de ella y, sin dejar de ser hombres y por tanto, distintos de Dios, nos veremos liberados del mal y participaremos de esa perfección que hoy anhelamos (1 Cor 15, 35-49).

⁴⁴ SAN AGUSTÍN DE HIPONA, *De Natura Boni*, (IV, 874), citado en P. FERNÁNDEZ CASTELAO, «Antropología Teológica», LgF 171-274, 222.

⁴⁵ Cf. *Ibid.* 218-247.

3.4. El creador del Cielo y de la tierra, de todo lo visible y lo invisible



6 La creación del mundo. Biblia Moralizada de Viena (siglo XIII).⁴⁶

En la primera página de una Biblia Moralizada del siglo XIII, concretamente de la de Viena, podemos admirar una de las mejores representaciones de la iconografía de la creación que hoy se conoce con el nombre de “Dios geómetra”. En él hay un detalle que llama poderosamente la atención: se trata de Cristo y no del Padre, su rostro barbado y sobre todo, su nimbo crucífero no dejan ninguna duda de ello. Al admirar este detalle uno no puede dejar de preguntarse qué fue lo que movió al autor intelectual de esta obra a pedir al iluminador que representara a Jesucristo como creador. ¿Querría con ello expresar que Jesucristo es la imagen del Dios invisible (Col 1,15)? ¿Pretendía mostrar que la creación es un acto trinitario, tal y como parece deducirse del plural mayestático “hagamos” de Génesis 1,26? ¿Era su intención hacer un paralelismo moralizante con el mundo medieval? ¿Estaba reflejando alguna corriente o doctrina teológica de la época?

El desconocimiento de la intencionalidad de su autor intelectual no constituye una dificultad para que esta obra pueda servirnos de apoyo para hablar del carácter trinitario de la creación.

⁴⁶ <http://www.epsilon.es/paginas/artes/artes-014-diosmideelmundo.html> (24-X-2019).

Puesto que, como se ha visto anteriormente, si el Dios único del Antiguo Testamento es el Dios que es Trinidad, en la tarea de la creación tienen que estar implicadas las tres personas divinas. Ya San Pablo, en la carta a los Colosenses reivindica el papel de Cristo en la creación con las palabras de este primitivo himno cristiano: *“Él es la imagen de Dios invisible, Primogénito de toda la creación, porque en él fueron creadas todas las cosas, en los cielos y en la tierra, las visibles y las invisibles, tronos, dominaciones, principados y potestades: todo fue creado por él y para él, él existe con anterioridad a todo, y todo tiene en él su consistencia”* (Col 1, 15-18). Lo mismo hace San Ireneo de Lyon al afirmar que solo existe un Dios que todo lo hace por medio de su Verbo y de su Sabiduría⁴⁷.

Las palabras de la primera comunidad cristiana que San Pablo incluye en este himno nos muestran como desde fecha muy temprana los creyentes supieron identificar a aquel que era el Señor con el Dios de Israel. Es decir, fueron capaces de advertir que el señorío universal de Cristo, manifestado en su resurrección, no tenía sólo carácter presente y futuro, sino que sus consecuencias afectaban también al pasado. Para ello se apoyaron en algunos textos, entre los que destacan Pr 8,22, y Sb 9, 1-2, 4, en los que encontraron la base escriturística para apoyar la creencia de la preexistencia de Cristo, así como su papel en la obra de la creación.

Posteriormente, el prólogo del Evangelio de Juan seguirá y desarrollará magistralmente estos derroteros al afirmar: *“En el principio existía la Palabra y la Palabra estaba junto a Dios, y la Palabra era Dios. Ella estaba en el principio junto a Dios. Todo se hizo por ella y sin ella no se hizo nada”* (Jn 1, 1-2). Estas palabras, además de constituir una magnífica glosa para la iconografía del “Dios Geómetra”, están cargadas de una reflexión teológica de gran profundidad. El que comiencen diciendo *“en el principio”* no es fruto de la casualidad, puesto que éstas son las mismas palabras con las que comienza el libro del Génesis y por lo tanto la Biblia. El autor del cuarto Evangelio está remarcando con ello que el nuevo comienzo, la nueva creación que tiene lugar con el acontecimiento de Jesucristo, no puede separarse del comienzo de todo que tuvo lugar en la creación. En definitiva, en este prólogo se nos está anunciando lo que se desarrollará posteriormente en el Evangelio: que la Palabra (o el Verbo) es el creador, el salvador y el revelador del Padre⁴⁸.

En este carácter trinitario de la creación no podemos olvidar el papel del Espíritu Santo. Desde muy temprano éste ha sido identificado con el viento o la *ruah* que aleteaba por encima de las aguas según el relato de Gen 1,2. Esta acción del Espíritu parece querer significar el control de Dios sobre los elementos recién creados que se encuentran sumidos en el caos y la confusión⁴⁹. Sin embargo, lo más importante es que la lectura cristiana posterior ha sabido ver en este pasaje la presencia de la tercera persona de la Trinidad. También otros testimonios bíblicos han servido de ayuda para constatar la presencia y la acción del Espíritu en la creación. En concreto, el libro de Job afirma que *“su soplo dejó limpios los cielos”* (Job 26, 13) y también que *“el soplo de Dios me hizo, su aliento me dio la vida”* (Job 33, 4), con una clara correspondencia con el relato de la creación de Adán (Gen 2,7). Por tanto, con ello se vienen a completar los indicios bíblicos de la presencia del Dios uno y trino en la obra creadora.

⁴⁷ IRENEO DE LYON, *Refutación de las herejías*, 4, 20 4, citado en B. GERALD *El Credo comentado por los Padres de la Iglesia y otros autores de la época patristica. 1. Creo en un solo Dios*, Ciudad Nueva, Madrid, 2018, 187.

⁴⁸ Cf. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, Sal Terrae, Santander, 1986, 69-87.

⁴⁹ Cf. W. R. FARMER, (dir.), *Comentario Bíblico Internacional. Comentario católico y ecuménico para el siglo XXI*, Verbo Divino, Estella, 1999, 332.

Pero, pese a lo visto hasta ahora, la presencia de las tres personas divinas en la creación supuso un reto para la teología cristiana. Como es lógico, los indicios bíblicos no precisan el papel de cada una de las personas en el proceso creacional. Este desarrollo se puede afrontar de manera histórica o misional o bien desde el punto de vista de los inicios de la obra creadora. La primera de estas perspectivas delega cada uno de los momentos históricos en cada una de las tres personas divinas. Así, el Padre habría sido el artífice de la creación, mientras que el Hijo y el Espíritu serían los protagonistas respectivos de las dos misiones divinas posteriores: la redención y la santificación (ambas enmarcadas en el ámbito de la nueva creación). Pero, pese a la profundidad de esta constatación, lo cierto es que no termina de responder a la pregunta de la implicación de las tres personas en la creación que nos narra el relato mítico del Génesis.

Fue la patrística la encargada de responder a esta pregunta, y lo hizo fundamentalmente de un modo analógico. Concretamente fue San Ireneo de Lyon quien dio una de las respuestas más bellas y profundas al interrogante de la actuación de Dios en la obra creadora. Para ello utiliza la imagen de las manos de Dios, presente en varios relatos bíblicos como alusión a la creación del hombre del barro por parte de Dios (Sal 8,7, 119,73, Job 10,8) y también como símbolo de que el destino de los hombres está guiado por Dios (Sab 3,1). Pero Ireneo dota a esta imagen metafórica de las manos de Dios de un nuevo significado trinitario que por un lado salva la iniciativa creadora del Padre y por el otro la relaciona con la actuación del Hijo y del Espíritu en la creación, puesto que éstos serán entendidos como las manos de Dios⁵⁰.

Salvado este problema trinitario, el relato de la creación nos plantea otro nuevo dilema que es el de que la creencia cristiana de la "*creatio ex nihilo*", no parece hallar su correspondencia ni en el primer capítulo del Génesis (donde se afirma que todo era caos y confusión) ni en el segundo (donde se lee que el hombre fue creado por Dios a partir del polvo de la tierra). Estas consideraciones podrían hacernos pensar en un Dios creador modo semejante al Demiurgo platónico que modela a partir de la materia⁵¹. Esta concepción poco tiene que ver con la creencia cristiana y tampoco estaba presente en la intencionalidad del autor sacerdotal que escribió el texto. Por ello es necesario aclarar algunas nociones sobre el relato de Gen 1, que pueden ayudarnos a entender lo que los israelitas quisieron transmitirnos con él.

En primer lugar, en el texto se habla de que en el principio Dios creó. Para ello, el autor sacerdotal utiliza el verbo hebreo "*bará*" que implica una acción únicamente realizable por Dios y que constituye en sí misma un inicio absoluto y una novedad radical. Por tanto, este verbo deja fuera la creencia de que Dios crease a partir de una materia preexistente. Después de este momento, esta protocreación está sumida en el caos más absoluto, expresado por medio del término hebreo "*tohu wa-bohu*". A partir de aquí, la labor de Dios será la ordenadora, o si se prefiere separadora, con el objetivo de que el caos no amenace a la creación. Desde aquí se entiende mejor como la Palabra de Dios va separando la luz de las tinieblas, unas aguas de las otras etc., como queriendo mostrar que el creador está por encima del caos y no permitirá que éste amenace a la creación. Por tanto, esta separación se convierte en el fundamento de un orden no sólo cósmico, sino también moral y religioso que se califica como bueno y que se constituirá en el fundamento de Israel y sus costumbres⁵².

Conocida la intencionalidad del autor al presentar a Dios como el creador que por medio de su palabra separa y ordena el caos surge la pregunta de por qué los cristianos no sólo sintieron la

⁵⁰ Cf. SAN IRENEO DE LYON, *Contra las herejías (Adversus Haereses)*, IV, 20,1, Apostolado Mariano, Sevilla, 1994, 77.

⁵¹ Cf. SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Homilía sobre el Génesis*, 2, 2, citado en, BRAY, GERALD L. *El Credo...*, 189.

⁵² Cf. F. GARCÍA LÓPEZ, *El Pentateuco*, Estella; Verbo Divino, 2003, 78-83.

necesidad de introducir el concepto de “*creatio ex nihilo*”, sino más aún, articularon toda la teología de la creación desde él. La introducción de la categoría “ex nihilo” vino marcada por el universo helenístico en el que surgió el cristianismo. Pero no para asimilarse a él, sino precisamente para marcar distancias con él y así remarcar su especificidad sin perder el horizonte hebreo, pero ampliándolo. Conviene saber que en las cosmovisiones helenísticas el mundo no es algo que comience a ser en un preciso momento ni tampoco existe una diferencia que lo sitúe como una magnitud finita y contingente. Por tanto, con el concepto de “*creatio ex nihilo*” lo que están haciendo los padres apologistas es mostrar que el mundo tiene una realidad ontológica diferente de la de Dios. En definitiva, afirmar que Dios es el eterno y necesario mientras que el mundo es una realidad temporal y contingente. Esta comprensión supone una radical novedad para el pensamiento de la época (puesto que supera el monismo y el dualismo) y, además marca también el tipo de relaciones existentes entre Dios y el mundo. Puesto que la creación existe por pura iniciativa de Dios, que es quien le ha dado el ser, y por tanto no puede considerarse como algo divino pero tampoco puede pensarse como correspondiente al no ser.

Pero la comprensión cristiana de la creación no tuvo solo problemas ad extra, sino que también tuvo que enfrentarse con problemas ad intra. Éstos surgieron principalmente de la corriente gnóstica del cristianismo. Los gnósticos se distancian del concepto de creación, utilizando para ello el de generación. Así, para ellos el mundo procede del principio malo por emanación de distintos estadios y la materia es algo que existe desde siempre y necesariamente. Los gnósticos afirman por un lado que los seres espirituales fueron expulsados de esta genealogía, y por el otro que el nacimiento de Cristo se encuentra en el mismo plano que el de los demás hombres.

San Ireneo de Lyon enseguida advirtió el peligro que entrañaba esta concepción gnóstica del mundo y así, en su *Adversus Haereses* propone un optimismo histórico que se basa en la unidad de la creación y la redención y en el predominio final del designio salvífico de Dios. Ireneo afirma que la materia no es eterna, sino que ha tenido un origen y continúa en el ser no por necesidad, sino por voluntad divina. Además la materia ha sido creada “ex nihilo” por el creador, intercalándose únicamente entre los dos la persona del Logos, engendrado por el Padre. En contra de la multitud de intermediarios gnósticos, para Ireneo, el único mediador existente es el Logos, que es precisamente el encargado de completar la creación por medio de la redención y así expulsar de ella el mal que existe en ella, no por origen o voluntad divina, sino precisamente por su carácter inacabado. En esta misma línea también Tertuliano en el *Adversus Hermogenem* y en el *Adversus Marcionem* afirma que el único creador es Dios, que lo hace desde la nada y a través de su Logos.

Cuando el gnosticismo parecía estar superado y el concepto de “*creatio ex nihilo*” consolidado, tuvo lugar la aparición del maniqueísmo. Esta doctrina establecía la lucha entre dos principios, el bueno y el malo, y desde ahí se puede entender sus semejanzas con el gnosticismo. San Agustín será quien aclare en su libror *De Genesi contra Manichaeos*, que fue el único y el mismo Dios quien creó todo de la nada; comenzando por la materia informe y realizando después a partir de ella el resto de los seres. Con ello, San Agustín no sólo salva el escollo de la “*creatio ex nihilo*” frente a los maniqueos, sino que también marca los puntos de encuentro y las diferencias existentes entre la teología de la creación cristiana y la filosofía platónica. San Agustín es también el primero en advertir que el tiempo no es una realidad autónoma, sino que es algo concreado y referido a los seres⁵³. Todas estas disputas quedaron cerradas y ratificadas en 1215 el IV Concilio de Letrán (DH 800).

⁵³ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación...*, 91-101.

Aclarado ya el concepto de la *“creatio ex nihilo”* la teología tendrá que enfrentarse a otro problema, como es el de la supuesta eternidad del mundo. Ya que, en la Edad Media, los teólogos Siger de Brabante y Boecio de Dacia defendían con sus predecesores que el mundo había tenido un origen, pero, apoyándose en Aristóteles, sostenían que éste no tendría un final. La salida de este escollo será aportada por Santo Tomás de Aquino, quien, de una manera ontológica y no tanto cronológica afirmará la imposibilidad de probar el hecho de que el mundo sea eterno o no utilizando los argumentos de Avicena y Averroes al afirmar *“si ser creado por Dios en cuanto a toda sustancia y no tener principio repugnan entre sí o no”*⁵⁴. Pese a su dificultad, esta afirmación es de radical importancia puesto que, en primer lugar aclara que, la cuestión de la *“creatio ex nihilo”* no implica que el no-ser haya precedido en el tiempo a la existencia del mundo. En segundo lugar, deja claro que no se debe pensar que el hecho de que el mundo haya sido creado de la nada no implica tratar a esa *“nada”* como si fuese *“algo”* a partir de lo cual se realizara todo lo demás. En definitiva, la nada, no es nada sino un concepto con el que afirmamos la no existencia. Y, en tercer lugar, que el que la nada preceda ontológicamente al ser no lleva de suyo que lo haga en el orden del tiempo. Es decir, que las criaturas no tienen la causa de sí en sí mismas, sino que esta causa está referida a Dios, y precisamente este es el punto que hace que ésta no sea nada y se mantenga en el ser⁵⁵.

⁵⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Opúsculos y cuestiones selectas* (I, 91), citado en P. FERNÁNDEZ CASTELAO, «Antropología Teológica», *LgF* 171-274, 200.

⁵⁵ *Cf. Ibid.*

3.5. Del hombre a su imagen y semejanza



7 La Creación de Adán. Colegiata de Santa María de Alquézar (siglo XIII).⁵⁶

En el claustro de la Colegiata de Santa María de Alquézar encontramos un curioso capitel que representa la creación de Adán. En él, Dios aparece caracterizado como una figura humana de tres cabezas, en una clara alusión a la Santísima Trinidad. Con una de sus manos sostiene a Adán, a quien acaba de modelar del barro, mientras que introduce el dedo índice de la otra en su oído, queriendo simbolizar así el momento en el que Dios le dio la vida. A sus lados, orlando la escena, extendiendo sus manos hacia el centro y conformando con sus alas una especie de mandorla se encuentran varios ángeles. Como puede verse, el mentor iconográfico de este capitel manejó tres textos para idear este relieve. Dos de ellos correspondientes a los relatos genesíacos de la creación (Gen 1, 26 y 2, 7) y el otro del Sal 8, 5-9. Con ellos se pretende por un lado afirmar que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios y, por el otro reivindicar el puesto del hombre en la creación.

La teología cristiana asumió sin demasiados problemas los dos relatos creacionales de la Biblia: el sacerdotal y el yahvista. El primero de ellos relata que Dios dijo *“hagamos al hombre a nuestra imagen, como semejanza nuestra, que manden en los peces del mar y en las aves terrestres, y en todos los reptiles que reptan por la tierra. Creó, pues Dios, al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios lo creó, macho y hembra los creó”* (Gen 1, 26). El segundo, perteneciente a otra tradición afirma: *“entonces Yahveh Dios modeló al hombre con polvo del suelo, e insufló en sus narices aliento de vida, y resultó el hombre un ser viviente”* (Gen 2, 7). Merece la pena detenerse en los términos que utiliza este segundo relato, puesto que ayudan a entender la vinculación entre el ser humano y la creación.

⁵⁶ <https://ioansoran.wordpress.com/2015/03/09/reprezentari-ale-sfintei-treimi-in-arta-3/> (7-XI-2019).

En primer lugar se utiliza el término genérico “Adán” que viene a designar al ser humano (de hecho cuando posteriormente aparezca la mujer, será calificada como “varona”). Este “Adán” es creado de la “*adamah*”, es decir, de la tierra (o mejor aún, del polvo de la tierra). El hombre modelado de la tierra pasará a ser vivificado cuando Dios insufla sobre él su aliento, al que la Biblia se refiere con el nombre de “*ruah*”. En este momento el hombre será constituido como “*nefesh hayyah*”, es decir “ser viviente”. En este punto es importante advertir que muchas traducciones y corrientes han identificado este término con el de la “*ψυχή*” griega, que es el principio inmortal que da vida al “*soma*”. Siendo cierto que esta interpretación puede casar sobre la urdimbre del relato yahvista de la creación, la verdad es que ha producido un desplazamiento en lo que a su sentido más profundo se refiere, puesto que ha hecho que este sea leído desde la concepción dualista griega que separa el cuerpo material del alma inmortal y espiritual.

Pero la Biblia no se refiere a esto, puesto que el término “*nefesh*” se refiera a la totalidad del ser humano, tal y como lo demuestra el que en Num 6, 6 se hable de un cadáver como “*nefesh muerta*”. Y es que en la Escritura no encontramos una concepción que designe al hombre como un compuesto de cuerpo y alma, sino que en ella siempre se entiende al hombre como una totalidad. Así lo vemos en términos como “*basar*”, que significa carne, “*ruah*” que sería el espíritu en sintonía con “*nefesh*”, “*leb-lebab*” que es el corazón en el sentido de las entrañas, “*soma*” como la dimensión positiva del cuerpo, o “*sarx*” con el matiz de la debilidad en San Pablo, y el del mundo o la carne en San Juan⁵⁷. En todos ellos se presenta al hombre desde una visión unitaria (que no excluye una pluralidad de dimensiones), en una profunda y radical relación con Dios (basada en su condición de criatura). En definitiva, la Biblia nos presenta a un ser humano que vive, come, piensa y obra, siendo a la vez capaz de Dios, precisamente porque Dios ha sido capaz de él.

Pese a la claridad de esta unidad, el peso de una tradición antropológica dualista de influencia griega, hace que algunos quieran ver en el Nuevo Testamento una concepción del hombre distinta de la del Antiguo, cosa que no se corresponde con la realidad. En él el ser humano es “*psyché*”, “*sarx*”, “*soma*”, “*pneuma*”, “*kardía*” y “*sineidesis*”, es decir, carne, cuerpo, espíritu, corazón y conciencia. En los escritos de San Pablo encontramos alusiones al hombre como: “*que Él, Dios de la paz, os haga plenamente santos, y que todo vuestro ser, el espíritu, el alma y el cuerpo, se conserve sin mancha hasta la venida de nuestro Señor Jesucristo*” (1 Tes 5,23), que no nos hacen pensar que el apóstol tenga en su cabeza una antropología triple. Sin embargo, cuando nos enfrentamos con otros textos en los que Pablo habla de la vida “*kata sarx*” (según la carne) o “*kata pneuma*” (según el espíritu) existe una tendencia a interpretarlos de un modo semejante a lo que se hacía con “*nefesh*” y “*ruah*” en Gen. Pero en realidad, Pablo no está hablando de eso, sino que lo que está haciendo es una llamada a orientar toda la existencia en una determinada dirección. Así, vivir “*kata sarx*” significaría hacerlo orientado desde el propio egoísmo, mientras que “*kata pneuma*” implicaría haber descubierto una nueva clave de la existencia en Jesucristo que impulsa a vivir desde el descentramiento altruista como nueva experiencia que resitúa al hombre ante la realidad. Pero, lo importante en este punto es constatar como en ambos casos se está aludiendo al hombre como una unidad cuya existencia puede ser pneumática y sarkica a la vez.

Todo lo visto nos lleva a afirmar en primer lugar que el hombre es una unidad de cuerpo y alma. Y, en segundo lugar, que la clave de bóveda de la antropología cristiana no se encuentra en el dualismo, sino más bien en su condición de criatura creada a imagen y semejanza de Dios y por

⁵⁷ Cf. J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 1969, 316-317.

tanto culmen de la creación (GS 14). Este texto de GS nos ayuda a constatar por tanto que el hombre, en cuanto que ha sido modelado de la tierra, es semejante a ella y a todo lo creado. Pero, por otro lado, al haber sido creado a imagen y semejanza de Dios, mantiene una diferencia dialéctica con todo ello. Sin embargo, en ningún caso se refiere al hombre como un compuesto de dos realidades.

Todo lo visto y sostenido por medio de la teología bíblica y reforzado por las palabras de GS, tiene su correlato en la teología prenicena. De hecho, todas estas consideraciones fueron las que llevaron a padres como Justino, Taciano, Atenágoras, Clemente y Orígenes a defender la resurrección de los cuerpos (o de la carne), para escándalo de la filosofía dualista de su época. Esta reflexión cae de algún modo de suyo, puesto que si se ha afirmado que el hombre es una unidad, y a la vez la fe cristiana cree en la resurrección, por lógica ésta deberá afectar a los cuerpos.

Sin embargo, la realidad es que después de Orígenes y durante toda la teología medieval y moderna la tendencia será a considerar al hombre como una dualidad óptica, es decir, un compuesto de cuerpo y alma, eso sí, con matices. A diferencia de otras concepciones filosóficas, para el cristianismo esta intelección dual del hombre solamente está completa cuando ambas partes (cuerpo y alma) están unidas, desterrando de este modo la subsistencia del alma sin el cuerpo, o la concepción de éste como cárcel del alma (aunque paradójicamente ésta se encuentre bastante extendida). Así se ve en las palabras del Concilio de Vienne (1312 y en las del V Concilio de Letrán (1513), donde se condena el alma única y se afirma la inmortalidad del alma (DH 1440), así como en la teoría del hilemorfismo sustancial de Santo Tomás de Aquino.

Conocida toda esta herencia se entiende como uno de los principales retos de la teología actual haya sido y sea el de recuperar la unidad del cuerpo y alma de la que hablan la tradición bíblica y la patristica, así como volver a poner el acento en la condición del hombre como criatura creada a imagen y semejanza de Dios:

Hemos redescubierto la indivisibilidad del hombre; con nueva intensidad vivimos nuestra corporeidad y la experimentamos como camino imprescindible para realizar el único ser del hombre. Por eso podemos comprender muy bien el mensaje bíblico que no promete la inmortalidad del alma separada del cuerpo, sino a todo hombre. A raíz de tales observaciones, la teología evangélica se ha levantado en nuestros días en contra de la doctrina griega de la inmortalidad del alma que sin razón se consideraba como idea cristiana. Ahí se nos presenta en verdad un doble dualismo no cristiano.⁵⁸

En este sentido, el ya aludido texto de GS 14 cobra una importancia capital, puesto que en él se ve claramente esa vinculación del hombre con la materialidad de la creación, y a la vez se advierte su radical discontinuidad con ella. Esta reflexión nos muestra como el hombre, por su condición corporal pertenece al mundo material, y por ello, desde su creación a imagen y semejanza de Dios puede llevar a su cima a la creación y alabar así libremente a su creador. Así, en esta unidad del ser humano, la creación alcanza su punto más alto puesto que el hombre puede ser lugar de presencia intangible de Dios. Precisamente por esta razón puede afirmarse que la historia del cosmos desde su inicio converge hacia la realidad del ser humano.

En este punto es importante profundizar en los conceptos de imagen y semejanza. Para ello es necesario acudir al conocido texto de GS 22 en el que se afirma que el misterio del hombre se esclarece a la luz del Verbo encarnado.

⁵⁸ *Ibid.*, 307-308.

La lectura de estas líneas nos muestra como el hombre ha sido creado a imagen de Dios y así se entiende que esta imagen de Adán remita a Cristo, que es al mismo tiempo la imagen de Dios y la imagen de la plenitud del hombre. A esta imagen debe añadirse la semejanza, que es aquella que el primer hombre perdió por el pecado y que Cristo ha venido a restaurar con su redención. Es importante entender que, pese a todos los avatares de la vida y los pecados, el hombre no ha perdido la imagen de Dios, aquella que el texto del Génesis dice que fue modelada a partir del polvo de la tierra. Sin embargo, no ocurre lo mismo con la semejanza, perdida como se ha visto con el pecado y recuperada por medio de la encarnación y la redención del Logos. En todo ello, conviene recalcar que esta imagen y esta semejanza se refieren al ser humano como unidad, y no sólo a su cuerpo o únicamente a su alma (como se ha podido pensar en otras épocas). En definitiva, la antropología bíblica nos muestra como el hombre es un lugar de encuentro con Dios, pese a que éste, por sus decisiones basadas en su libertad pueda también apartarse de él por medio del pecado.

Esto nos lleva a la pregunta escatológica. Puesto que, si al final de los tiempos, cuando todas las cosas sean recapituladas en Cristo la creación llegará a su consumación en los Cielos nuevos y la tierra nueva que anhelamos, por lógica el hombre, como plenitud de la creación, tendrá que ser también transformado y plenificado con ella. Por lo tanto, su corporalidad, como parte constitutiva que es de su ser, será transformada y no destruida, no sólo recuperando la semejanza que el pecado le ha arrebatado, sino viéndola culminada en Cristo junto con su imagen, en la nueva creación.

4. En Nuestro Señor Jesucristo

4.1. Confesado por la fe



8 Confesión de fe de Pedro en Cesarea de Filipo, Pietro Perugino, Capilla Sixtina (1481-1482).⁵⁹

El segundo artículo del Credo confiesa a Nuestro Señor Jesucristo. En uno de los frescos de la Capilla Sixtina, el artista cuatrocentista Pietro Perugino pintó el momento en el que Cristo entrega las llaves del Reino de los Cielos a San Pedro, después de que éste le haya confesado como el Mesías Hijo de Dios (Mt 6, 18-19).

Pese a los dos milenios que nos separan de aquella escena, la pregunta de Jesús por su identidad sigue siendo una cuestión de gran actualidad. Por ello, antes de enfrentarnos a los diferentes aspectos que caracterizan la fe en Nuestro Señor Jesucristo es necesario saber las diferentes perspectivas desde las que podemos acercarnos a su persona. Cada una de ellas tiene sus características propias, sus posibilidades, sus límites y su verdad.

En primer lugar, estaría la “jesuología”, es decir, aquel acercamiento a la persona de Jesús de Nazaret desde la historia, la arqueología y las ciencias sociales⁶⁰. Junto a la investigación por el Jesús histórico se encuentra también la búsqueda del Jesús de la historia, que admite todos aquellos datos que nos proporcionen información desde su nacimiento hasta su muerte en cruz.

Otro modo de enfrentarse a la persona de Jesucristo lo constituye aquel que busca al llamado “Cristo de la fe”. Esta aproximación no prescinde de los datos del Jesús histórico y del Jesús de la historia que conocemos, pero podríamos decir que no los absolutiza⁶¹. Puesto que, en la

⁵⁹ [https://es.wikipedia.org/wiki/Archivo:Pietro_Perugino_-_Entrega_de_las_llaves_a_San_Pedro_\(Capilla_Sixtina,_Roma,_1481-82\).jpg](https://es.wikipedia.org/wiki/Archivo:Pietro_Perugino_-_Entrega_de_las_llaves_a_San_Pedro_(Capilla_Sixtina,_Roma,_1481-82).jpg) (10-XI-2019).

⁶⁰ Cf. J.P. MEIER, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico. I. Las raíces del problema y la persona*, Verbo Divino, Estella, 2000, 47-64.

⁶¹ Cf. J. RATZINGER, *Jesús de Nazaret. Primera parte, Desde el Bautismo a la Transfiguración*, La esfera de los libros, Madrid, 2008, 8-19.

búsqueda del Cristo de la fe cobra radical importancia la experiencia creyente de la primera comunidad cristiana, que supo identificar en los acontecimientos históricos de la vida, muerte y resurrección de Jesús de Nazaret, al Mesías esperado por Israel, al Hijo de Dios encarnado.

Este es el marco en el que se sitúa la cristología, tratando de reconocer a la doble pregunta por su identidad que Cristo sigue lanzando hoy a sus discípulos delante del mundo. Conocido este contexto y *las aproximaciones a la persona de Jesús se entiende mejor que la cristología se defina como “aquella parte de la teología que trata de dar cuenta de manera razonada y articulada para hoy de la confesión de que Jesús de Nazaret es el Cristo, el Hijo de Dios, de tal manera que esta creencia en su pretensión de verdad universal sea públicamente sostenible”*⁶².

Por ello, al profundizar en la respuesta a la pregunta por la identidad de Jesucristo y por ende a la confesión de nuestra fe en él, deben tenerse en cuenta tres elementos fundamentales: el primero de ellos es el denominado eje ontológico o kerigmático, que se centra en la confesión de fe del Nuevo Testamento, así como en la posterior reflexión dogmática sobre la misma⁶³. El segundo es el llamado eje histórico, puesto que éste condensa en sí mismo una importante carga cristológica. Y el tercero es la génesis de la propia cristología, puesto que ésta constituye una importante clave de bóveda desde la que hacer que esta confesión de fe sea públicamente sostenible. Estos tres elementos deben estar perfectamente articulados, para así poder encontrar en cada uno de ellos las claves que nos ayuden a formular nuestra confesión de fe en Cristo. Eso sí, cada uno de ellos debe ser valorado en su justa medida, atendiendo a sus potencialidades y limitaciones.

El eje ontológico o kerigmático tradicionalmente se había venido sosteniendo en los cánones del Concilio de Nicea (325) y en los postulados de Máximo el Confesor (quien defiende la presencia de dos naturalezas, una humana y otra divina, en la persona de Cristo y, consiguientemente dos voluntades unidas a ella. Sin embargo, podemos decir que esta cristología del eje kerigmático, respondiendo muy bien a la pregunta por la encarnación del Verbo, no acaba de tener en cuenta todo lo concerniente a las circunstancias históricas de la vida de Cristo que tienen su importancia en nuestra confesión de fe en él como Mesías, Hijo de Dios y Señor.

Las limitaciones anteriores nos muestran la necesidad de acudir al eje histórico para ver como la historia de Jesús tiene sus implicaciones en lo que a la confesión de fe se refiere. En este sentido podría decirse que el acontecimiento de Jesucristo, tanto en lo concerniente a sus circunstancias históricas, como en lo que tiene que ver con su encarnación, muerte y resurrección, supuso una novedad tan radical que fueron necesarios varios siglos hasta que ésta pudiera ser asumida por la comunidad de los creyentes. Por poner un ejemplo, pese a la potencia de la elaboración teológica del Himno de Filipenses, entre él y la formulación del Credo Nicenoconstantinopolitano se dio una comprensión mayor de lo que significaba el mesianismo aplicado a Jesucristo, de lo que significaba su condición divina, del alcance soteriológico de su sacrificio, así como de los nuevos tiempos que se habían abierto con su resurrección.

En el fondo, todo este recorrido nos lleva a constatar que la confesión de fe es en realidad una historia kerigmatizada⁶⁴. Es decir, que con ella no sólo se nos está queriendo transmitir un “seco relato histórico” o una “enseñanza de fe abstracta”, sino que, con los acontecimientos históricos concernientes a Jesús en una mano y la confesión de fe en su persona en la otra, se nos muestra que no existe una división entre el Jesús que caminó por los caminos de Galilea y aquel que,

⁶² G. URÍBARRI BILBAO, «Cristología-Soteriología-Mariología», *LgF* 277-391, 279.

⁶³ Cf. MÁXIMO EL CONFESOR, *Meditaciones sobre la agonía de Jesús*, Ciudad Nueva, Madrid, 1999, 5-15.

⁶⁴ Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *El misterio del Hijo de Dios*, Palabra, Madrid, 2005, 15-35.

después de resucitar de entre los muertos, está sentado a la derecha de Dios. En definitiva, pese a que nuestra mente no llegue a comprenderlo y a que necesitemos acercarnos a él desde distintos métodos, Jesucristo es uno⁶⁵.

⁶⁵ Cf. G. URÍBARRI BILBAO, «Cristología-Soteriología-Mariología», *LgF* 277-391, 277-287.

4.2. Que por nosotros y por nuestra salvación bajó del Cielo y se hizo hombre



9 La Anunciación. Fra Angélico (1425-1426)⁶⁶

Fra Angélico pintó su famosa *Anunciación* compuesta por tres escenas o acciones distintas que tienen su correlato en el momento de la Encarnación del Verbo: el pecado de los hombres, la acción de la Santísima Trinidad y el anuncio del Arcángel Gabriel a la Virgen María (así como su “fiat”)⁶⁷.

Estas tres escenas, magistral y devotamente pintadas por Fra Angélico, tienen su correlato en la afirmación del Credo Nicenoconstantinopolitano: “*Que por nosotros y por nuestra salvación se encarnó de María la Virgen y se hizo hombre*”. En la tabla de Fra Angélico se ve claramente que el motivo que mueve a las personas divinas a obrar la encarnación fue el pecado, representado aquí por el famoso pecado original de Adán y Eva. Así, en un jardín frondoso que, en su frondosidad y sus frutos quiere representar al Edén, pero a la vez en su desorden podría estar aludiendo al caos que acaba de irrumpir en la creación por el pecado se encuentran Adán y Eva. La frondosidad de la vegetación los abraza, como queriendo aludir, por un lado, a que fueron creados para vivir en el Paraíso, pero también, por el otro, a aquellas hojas de higuera con las

⁶⁶ <https://www.museodelprado.es/coleccion/obra-de-arte/la-anunciacion/9b02b6c9-3618-4a92-a6b7-26f9076fcb67> (22-X-2019).

⁶⁷ Este mismo esquema es el que se encuentra en la base de la conocida *Contemplación de la Encarnación* de los *Ejercicios Espirituales* [101-109] de San Ignacio de Loyola.

que ambos se hicieron unos ceñidores para cubrir su desnudez (Gen 3, 7). Y es que, en esta escena Adán y Eva han pecado. Engañados por la serpiente, han comido del fruto del árbol del que Dios les prohibió comer y por eso ahora son expulsados del Edén por un querubín, pese a que sus rostros y gestos parezcan denotar arrepentimiento. Pero, pese a que la sentencia de Dios es firme, el Señor no abandona a su suerte a sus criaturas, puesto que, como puede verse, ambos visten unas túnicas de piel, tejidas por el mismo Dios para que fueran su vestimenta y protección (Gen 3, 21).

Lo primero que conviene tener en cuenta es que tanto el concepto de pecado original como su explicación desde el relato de Gen 3 tienen su origen en San Agustín. Los redactores originales del texto estaban lejos de querer explicar como la culpa de los primeros padres se traspaša posteriormente de generación en generación. Su intencionalidad era más bien la de explicar el origen del estado de trabajo y sufrimiento en el que el hombre desarrolla su vida, que es fruto de la ruptura de la amistad entre el hombre y Dios. Solo posteriormente la serpiente (que aquí simboliza únicamente la tentación) será identificada con Satán. Y últimamente será San Pablo (Rom 5, 12-14) quien relacione este primer pecado con el de todos los hombres, (como sustento de su teología que relaciona a Adán con Cristo) y extraiga de él también la consecuencia de la muerte (que no aparece en el texto del Génesis)⁶⁸:

Estas coordenadas paulinas constituirán el fundamento desde el que San Agustín construirá su conocida y extendida doctrina del pecado original. Conviene anotar que ésta se desarrolla en el contexto de su controversia con el pelagianismo (que, sintéticamente, reducía la primera culpa del Génesis a un mal ejemplo que todos los hombres siguen, pero que no se transmite de generación en generación y por tanto no tiene que ser limpiado por el bautismo). Con el concepto de pecado original San Agustín va a diferenciar entre los pecados que cada hombre comete y que, por tanto, son imputables personalmente, y la situación pecaminosa en la que se encuentra la condición humana como consecuencia del pecado original, a la que da el nombre de concupiscencia. Para San Agustín esta culpa original, esta concupiscencia, se ha transmitido de generación en generación por el placer del acto sexual, haciendo que todos los hombres sean irremediamente pecadores desde el primer instante de su existencia. De esta condición únicamente puede salvarnos la gracia, y lo hace por medio del bautismo. La intención de esta afirmación no pone el foco tanto en la universalidad de la concupiscencia, cuanto en el alcance universal de la redención de Cristo: “*donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia*” (Rom 5, 20)⁶⁹. Esta teología del pecado original fue refrendada por la Iglesia en el año 418 el Concilio de Cartago (DH 218-219) y ratificada después solemnemente por el Concilio de Trento ante su ataque por la Reforma protestante (DH 510-1516).

Sin embargo, con la modernidad esta teología del pecado original entró en crisis, aunque paradójicamente siga bastante extendida entre el Pueblo de Dios. Sintéticamente, las piedras de toque que hicieron tambalearse a este edificio fueron fundamentalmente dos. En primer lugar, la lectura crítica del texto, que pasó de ser considerado como la narración de un hecho histórico a verse una explicación mítica influida por otras tradiciones como la mesopotámica. En segundo lugar, la puesta en duda del hecho de que esta concupiscencia pudiera transmitirse por el placer del acto sexual.

⁶⁸ Cf. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios. Antropología teológica especial*, Sal Terrae, Santander, 1991, 57-75, 86-108.

⁶⁹ L.F. LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, B.A.C., Madrid, 1993, 79-91.

Afortunadamente, la teología contemporánea (y muy especialmente la de Karl Rahner) ha logrado dar una respuesta satisfactoria que rescatara la doctrina del pecado original, haciéndola salir de la encrucijada en la que se encontraba sumida. En primer lugar, Rahner aclara que en el pecado original no puede imputárenos la tan traída y llevada culpa de Adán, puesto que esta se basa en un “no” personal dado a Dios (razón por la que no deberíamos llamarlo propiamente “pecado”). Por ello, la repercusión de la “acción” de Adán en todos los hombres sólo puede explicarse si entendemos a la humanidad como una totalidad, afectada por tanto no sólo por la tentación, sino también por una inclinación natural a caer, a hacer el mal y, en definitiva, a corromperse, que viene de su condición de criatura. Así se entiende que nuestra libertad no es absoluta como tendemos a pensar, sino que está ineludiblemente codeterminada por la culpa. Esta inclinación al mal es algo que podemos caracterizar como universal desde aquel primer “no” de Adán a Dios que, si bien no puede imputárenos personalmente, si que explica el porqué de la concupiscencia del hombre y por tanto de su tendencia al egoísmo y su negación al plan y a la relación con Dios.

El hombre, ante esta situación en la que se encuentra, trata de salvarse a sí mismo, de salir de ella por sus propias fuerzas, de ser mejor, de convertirse hacia Dios. Pero, en sus intentos choca una y otra vez con las consecuencias de su fragilidad y su condición de criatura que son la concupiscencia y la tendencia hacia la corrupción material y espiritual de su ser. En este punto, su autosuficiencia se topa de bruces con la constatación de que no puede salir solo de esta situación y que por lo tanto necesita de la ayuda de Dios⁷⁰.

En medio de este contexto irrumpe con fuerza la afirmación del Credo: *“que por nosotros y por nuestra salvación, bajó del Cielo y se hizo hombre”*. El Antiguo Testamento está lleno de narraciones en las que se nos muestra como Dios no sólo no abandona al hombre en su concupiscencia, sino que decide implicarse en su historia, oír su clamor y liberarlo de su situación de opresión (Ex 3,7). Pero Dios quiere llevar a cabo en él una liberación integral y absoluta, quiere consumir y así perfeccionar en él la obra de su creación.

Concedor de esta realidad, Fra Angélico dispone sobre Adán y Eva un potente resplandor en el que pueden verse las manos de Dios. La simbología trinitaria de este detalle es clara, puesto que, en los escritos del Pseudo Dionisio se identifica a Dios con la luz⁷¹, por lo tanto este haz de luz podría representar a Dios Padre. Dentro de él se ven dos manos⁷². Esta representación trinitaria nos remite de manera casi natural a la teología de la gracia. Su origen debemos verlo en la situación de concupiscencia en la que se encuentra la humanidad, que lleva al hombre a pecar. Un escenario del que el hombre no puede salir por sus propios medios, sino únicamente con el auxilio de Dios. Esta ayuda comienza con la Encarnación del Verbo en las entrañas de María, mediante la acción del Espíritu Santo, se expresa en la vida de Jesús y llega a su plenitud en el acontecimiento pascual. Este Espíritu Santo que habitó a Jesús desde su concepción y con el que fue posteriormente ungido por Dios, fue enviado a los hombres para su justificación y santificación.

Todo ello nos lleva a reflexionar sobre la gracia y a entender que ésta es el auxilio que el hombre necesitaba para salir de la situación de concupiscencia y pecado en la que se encontraba. Nos hace ver que ni la gracia ni la justificación son algo que el hombre pueda darse a sí mismo, ni

⁷⁰ K. RAHNER, *Curso Fundamental...*, 136-146.

⁷¹ Cf. J. BRUYNE, *Historia de la Estética. Tomo II: La Antigüedad cristiana*, BAC, Madrid, 1963.

⁷² Cf. SAN IRENEO DE LYON, *Contra...*, IV, 20,1, 77.

siquiera lograr por sus propios medios, puesto que se trata de un don que Dios da a los creyentes (Ef 3, 4-6).

La gracia es un don, puesto que supone el inicio de la Nueva Creación, pero no uno cualquiera, sino el don sobreabundante y sin medida, como es también el amor de Dios. La gracia está pues, íntimamente unida a la encarnación del Verbo y, sobre todo a su misterio pascual, y a la acción del Espíritu en el interior de los creyentes. San Pablo es el primero que, en sus escritos, habla de la gracia, y lo hace en contraposición con la ley. Como es lógico, el apóstol no puede hablar de la doctrina del pecado original, pero, sin embargo, es consciente de que ningún hombre es justo ante Dios (Sal 143, 2). Sin embargo, San Pablo ha experimentado que la muerte y la resurrección de Jesucristo son capaces de justificar al hombre para que éste pueda presentarse ante Dios, cosa que no conseguían ni las obras de la ley ni los sacrificios expiatorios del Templo (Rom 3, 21-26).

La gracia para Pablo es por tanto el don de la justificación dado por Cristo, pero es a la vez Cristo mismo como justificador de los hombres ante Dios. Y esta justificación es de alcance universal y se obtiene únicamente por la fe, cosa que debió resultar enormemente escandalosa en un judaísmo basado en un sistema sacrificial (Gal 2, 16).

Ahora bien, ante esta realidad de la universalidad de la justificación por la fe que supone la gracia, cabría la pregunta de si el alcance universal de este don de Dios excluye de algún modo la acción del hombre. Para responderlo, creo que es necesario volver a la tabla de *La Anunciación* de Fra Angélico. En la pintura, vemos como el haz de luz que sale de la Trinidad y que llega a María (que no es otra cosa que la gracia de Dios) parece detenerse justo antes de tocar su cuerpo. Esto nos muestra, por un lado, que Dios derrama su gracia de manera sobreabundante sobre los hombres, pero no la impone de manera forzosa. Dios, en su omnipotencia podría haber obrado la Encarnación en María de manera automática. Sin embargo, quiso “esperar” a que ella diera su consentimiento, y sólo después de ello, cubrirla con su sombra. Dios capacitó a la Virgen para decir sí, pero no la forzó a hacerlo, sino que respetó su libertad.

Salvada la distancia que nos separa de la Virgen María, podemos aplicar este esquema a la gracia de la justificación por la fe que Dios da a los creyentes en Cristo Jesús por medio de su Espíritu Santo. Así, el cristiano sabe que tanto su condición marcada por la concupiscencia, como el desarrollo de su vida, jalonado por el pecado, le hacen indigno de presentarse ante Dios. Sin embargo, el Espíritu le ayuda a descubrir que, en virtud de su muerte y su resurrección Cristo le ha hecho digno ante Dios, de una manera absolutamente gratuita. Por tanto, el hombre puede ahora no sólo presentarse ante el Altísimo, sino, aún más, llegar a participar de su vida divina. Pero, estirando la metáfora visual del haz de luz de *La Anunciación* de Fra Angélico, podríamos decir que este don de la justificación pese a la indignidad se encuentra “detenido” ante el hombre, a la espera de que éste lo acepte por la fe. Y, esta aceptación para San Pablo no es otra que el acto de fe en el sentido de la entrega total y absoluta de la existencia a Dios.

Por ello, para San Pablo, la justificación no exime de una conducta acorde con la gracia y la justificación a la que el creyente se ha adherido en la persona de Cristo. Puesto que, si bien a partir de ahora el cristiano contará con el auxilio de la gracia para llevar a cabo su existencia como nueva criatura, participante por el bautismo en la resurrección de Jesucristo y en el mundo futuro, esto no excluye que tenga que poner su voluntad y sus fuerzas en una vida acorde con aquellas enseñanzas y sobre todo con aquella persona en la que ha sido bautizado (Rom 13, 11-14). Esta justificación del hombre por la fe no fue demasiado problemática en la vida de la Iglesia hasta la aparición de la Reforma luterana. Al presentar Lutero una naturaleza totalmente corrompida por el pecado, prima el valor de la gracia haciendo que la justificación por la fe se

convierta en el artículo fundamental para su dogmática. Esta afirmación está en la base de las disputaciones *De Auxiliis* que terminaron con el decreto sobre la justificación del Concilio de Trento (DH 1520-1583) en el que se afirma conjuntamente la cooperación de la gracia y el asentimiento de la misma por parte del hombre en sus obras (como expresión viva de esa fe)⁷³. Estos escollos se salvarán con la *Declaración conjunta sobre la justificación* firmada entre los católicos y los reformados en el año 1999⁷⁴.

Esta entrega paulina del hombre a Dios por la fe tiene su correlato en la teología joánica de la gracia. Puesto que en los escritos neotestamentarios de San Juan se remarca una y otra vez que la vida eterna consiste en creer en el Dios que ha revelado Jesucristo, su enviado (Jn 17,3). Y esta vida eterna tiene su comienzo ya en esta vida, por la respuesta fiducial del creyente a la llamada hecha por el Dios que le había elegido antes de que él lo hubiera hecho (Juan 15, 16). Pero, además de las semejanzas con la doctrina paulina, quizá lo más interesante sea advertir como esta participación en la vida eterna que tiene lugar ya en esta tierra tiene un desarrollo sumamente interesante en la teología de la gracia llevada a cabo por la patrística griega. Todo ello nos lleva al concepto de la divinización del hombre, que, en síntesis podría definirse como la creencia de que el hombre puede llegar a ser por gracia lo que las personas divinas son por naturaleza. San Ireneo de Lyon lo expresó bellamente cuando afirmó que “*el Verbo de Dios [...] a causa de su inmenso amor, devino lo que nosotros somos para conseguirnos que nosotros fuéramos lo que él es*” (AH 5, 24)⁷⁵. Posteriormente esta concepción sería complementada por San Atanasio al exponer que “el Verbo, al asumir la carne, no quedó disminuido; antes bien, convirtió en divino lo que revistió” (AH 1, 42)⁷⁶.

Precisamente estas dos afirmaciones (y otras muchas) se encuentran en la base no sólo de la creencia de que el hombre puede participar en la vida divina y por tanto ser santificado ya en esta vida, como anticipo de lo que será en la venidera, sino también de la transfiguración futura de toda la creación. Puesto que, si el Verbo convirtió en divino (y por tanto perfecto) aquella carne que revistió, también puede hacer lo mismo con toda la materia de la que participa esta carne.

⁷³ L. F. LADARIA, *Teología del pecado original...*, 200-216.

⁷⁴ Cf.

http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_3110_1999_cath-luth-joint-declaration_sp.html (20-II-2020).

⁷⁵ J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios...*, 269.

⁷⁶ *Ibid.*, 270.

4.3. Que por obra del Espíritu Santo se encarnó de María, la Virgen.



10 Inmaculada Concepción. Anónimo, 1731.

La Comunidad de jesuitas de Salamanca conserva en uno de sus pasillos un precioso cuadro de la Inmaculada Concepción. En él, la Virgen aparece siguiendo su iconografía tradicional de mujer del Apocalipsis (Ap 12, 1-6). Alrededor de ella se encuentran representados los símbolos de las letanías lauretanas, que, hacen referencia tanto a diversos aspectos de la devoción como a los principales artículos del dogma mariano, a saber: maternidad divina, virginidad perpetua, Inmaculada Concepción y Asunción al Cielo.

La maternidad divina de María fue uno de los temas principales que abordó el Concilio de Éfeso, celebrado en el año 431. En él, los padres conciliares afrontaron la herejía de Nestorio, quien afirmaba que María era Madre de Cristo y no Madre de Dios. Ante ello, el Concilio afirmó la unidad de las dos naturalezas de Cristo, ante la excesiva separación de Nestorio, ratificando así la maternidad divina de María. Es decir, que el fruto concebido en su vientre fue desde el primer

momento Dios y hombre, evitando así el error de pensar que en las entrañas de la Virgen fue concebido un hombre sobre el que posteriormente descendería el Espíritu de Dios (DH 250).

Volviendo al cuadro, encontramos varias alusiones a la virginidad perpetua de María en los símbolos litánicos. Uno de ellos se encuentra en uno de los extremos inferiores, y es la representación de un jardín cercado, símbolo inequívoco de la virginidad. El otro son las azucenas que sostienen los ángeles. Unas están cerradas, otras abiertas, y otras pasadas, simbolizando que María fue virgen antes, durante y después del parto. La maternidad virginal de María significa el cumplimiento de la profecía de Isaías (7, 14).

En ella, el texto hebreo afirma que la joven en edad de engendrar (*"almah"*), concebirá un hijo al que pondrá por nombre Emmanuel. Al ser traducido este texto en la versión griega de los LXX se utilizó la palabra parthenos (παρθένος) que, como sabemos, significa "virgen". Esto hizo que, tanto en el pasado como en el presente, algunos acusaran a los cristianos de haber falseado o malentendido las Escrituras. Sin embargo, el hecho de que tanto Mateo, Lucas y, de algún modo Juan (1,13), aludan a la virginidad de María, nos hace ver que, además de su realidad material, ésta entraña un potente significado. Mateo habla de la virginidad cuando, en su genealogía (Mt 1, 1-17) desliga a Jesús de José y afirma que éste nació de María, estableciendo así un nuevo inicio en la serie de parientes. También es tajante en este tema durante el sueño de José (Mt 1, 18-25), afirmando que el niño venía del Espíritu Santo. Algo semejante ocurre en el Evangelio de Lucas, sobre todo en el relato de la Anunciación (Lc 1, 26-38) cuando se recalca que el ángel fue enviado a una virgen desposada con un hombre llamado José.

Esta afirmación de la virginidad perpetua de María fue ratificada por los concilios de Constantinopla (DH 427) y I Letrán (DH 502) en su vertiente espiritual y también física. De hecho, San Agustín afirma que primero concibió en su corazón por la fe, y después en su vientre. Esto abre la puerta a que su virginidad perpetua pueda ser interpretada en relación con la obediencia y apertura a la acción de Dios (LG 56).

El siguiente aspecto del dogma mariano es el de la Inmaculada Concepción. Su fundamento bíblico se encuentra únicamente de manera implícita en el *"llena de gracia"* (κεχαριτωμένη) de Lc 1, 28 y en el *"bendita tú entre las mujeres"* de Lc 1, 42, muy relacionado con el *"me felicitarán todas las naciones"* del Magnificat (Lc 1, 48). En estos textos se habla del papel privilegiado de María dentro de la historia de la salvación y de la humanidad entera (relacionable con Jdt 13, 18-20; 15, 9). Sin embargo, esto no excluye que existan una serie de textos del Antiguo Testamento que hayan sido leídos por los fieles de la Iglesia de un modo que permita intuir en ellos afirmaciones concepcionistas. De entre todos ellos quiero aludir a la cita del Cantar de los Cantares (2,2) que reza *"Como lirio entre las espinas, así es mi amada entre las doncellas"*, puesto que ésta se encuentra representada y escrita en un pequeñísimo detalle de nuestro cuadro.



11 *Sicut liliium inter spinas*

La creencia en la Inmaculada Concepción de María hunde sus raíces en las afirmaciones de los Santos Padres sobre su santidad que, posteriormente sería el *sensus fidei* el que comenzaría a hablar de su pura concepción. Sin embargo, hubo que esperar hasta el año 1845 para que Pío IX sancionara el dogma por medio de la bula *Ineffabilis Deus*: “Declaramos, pronunciamos y definimos que la doctrina que sostiene que la Santísima Virgen María, en el primer instante de su concepción, fue por singular gracia y privilegio de Dios omnipotente en previsión de los méritos de Cristo Jesús, Salvador del género humano, preservada inmune de toda mancha de culpa original” (DH 2803). Esta creencia descansa sobre dos pilares fundamentales. El primero es la certeza de que el “*llena de gracia*” afecta a la totalidad de la existencia de María. El segundo es el concepto de la “redención preservativa”, que afirma que, sintéticamente afirma que María fue preservada de toda mancha en virtud de los méritos de Cristo (antes de llevarse a cabo la obra de la Redención), para poder así cumplir su misión de ser Madre de Dios.

El último de los aspectos del dogma Mariano es el de su Asunción a los cielos. En las representaciones de la Inmaculada suele colocarse a la Virgen en una posición intermedia entre el cielo y la tierra, representando así tanto su Inmaculada Concepción como su gloriosa Asunción. Este aspecto no es baladí, puesto que la creencia en la Asunción de María en cuerpo y alma a los cielos (que parte también del *sensus fidei*) es consecuencia directa de su Inmaculada Concepción como de su maternidad divina y de su virginidad perpetua.

En contra de lo que mucha gente cree, la Asunción no niega la muerte de la Virgen María. De hecho, esta creencia hunde sus raíces en la fiesta de la Dormición o el Tránsito de María, que se celebraba ya en Oriente y aparece representada en muchos grupos escultóricos medievales. Es cierto que la primera intelección del dogma partía de la escatología de doble fase, que hoy se encuentra en crisis. Así, tras la muerte corporal de María, su cuerpo no hubiera necesitado de esperar al fin de los días para unirse a su alma en la resurrección, puesto que habría sido elevado también por los ángeles a los cielos. Hoy la teología, tiende a interpretar la Asunción entendiéndola como una participación total en la redención de Cristo, sin tener que esperar al final de los tiempos para ello, con la irrupción total del eón escatológico. Ello se basa, como se ha dicho, en su redención preservativa y su maternidad virginal de Dios.

El dogma de la Asunción de María es el más reciente de los que han sido pronunciados, puesto que no fue hasta el año 1950 cuando Pío XII lo sancionó en la constitución apostólica

Munificentissimus Deus. Sus palabras centrales afirman: *Para gloria de Dios omnipotente que otorgó su particular benevolencia a la Virgen María, para honor de su Hijo, (...) proclamamos, declaramos y definimos ser dogma de fe divinamente revelado: Que la Inmaculada Madre de Dios, siempre Virgen María, cumplido el curso de su vida terrestre, fue asumida en cuerpo y alma a la gloria celestial (DH 3903)*⁷⁷.

⁷⁷ Cf. K. H. MENKE, *María en la Historia de Israel y en la fe de la Iglesia*, Sígueme, Salamanca, 2007, P. RODRÍGUEZ PANIZO, «María en el dogma»: *Sal Terrae* 98, (2010), 883-893. G. URÍBARRI BILBAO, «Cristología-Soteriología-Mariología», *LgF* 277-391, 375-391.

4.4. El predicador del Reino de Dios



12 *El árbol de la Vida*. Ignacio de Ries (1653).⁷⁸

La Catedral de Segovia conserva un cuadro con el título de *El árbol de la Vida* en el que Ignacio de Ries realizó una versión de la estampa del mismo tema realizada por Jerónimo Wierix. Pese a que la intencionalidad y la interpretación tradicional de la obra hayan sido una advertencia ante los placeres de la vida, la inminencia de la muerte y la posibilidad de la condena, creo que la pintura puede servir de apoyo para la presentación de Jesucristo como el predicador del Reino de Dios.

En la persona de Jesucristo la escatología y la historia dan un giro definitivo. Él es el Mesías anunciado por los profetas y esperado por Israel. Sin embargo, tanto su predicación como sus

⁷⁸ <https://twitter.com/catedralsegovia/status/1057742923578687488> (10-XI-2019).

gestos y acciones van a demostrar desde muy pronto que su mesianismo no es aquella restauración del reino davídico ni aquella liberación política que el pueblo había imaginado. En este sentido, tanto la comparación de la predicación de Juan el Bautista con la de Jesús como el análisis de su relación, pueden ayudarnos a entender esta tradicional y a la vez novedosa concepción del Mesías, que cristaliza en la predicación del Reino de Dios.

Juan el Bautista había anunciado la inminencia de la irrupción del tiempo escatológico y la consecuente necesidad de conversión, que tenían su reflejo en el bautismo que él ofrecía a orillas del Jordán. El Evangelio de Mateo condensa esta concepción en estas advertencias del Bautista (Mt 3, 10-11). Sin embargo, al ser apresado, Juan comenzó a tener dudas sobre Jesús y su mesianismo (Mt 11, 2-6)⁷⁹.

Todo esto nos lleva a un concepto de radical importancia para la teología y para la concepción del mesianismo de Cristo como es el del Reino de Dios. Una realidad que marca un antes y un después en la historia, y que separa a Jesús de Juan, a la vez que lo sitúa en continuidad de fe con él (Lc 16, 16). Pero esta salvación escatológica que Juan anunció no viene revestida del tremendismo, del castigo, ni del poder que aniquila a los enemigos, sino que se presenta como una semilla pequeña (Mc 4, 26-29), que fructificará en la Pascua.

El concepto del Reino de Dios está muy poco presente como tal en los escritos veterotestamentarios, pero no por ello debe pensarse que no tenga continuidad con ellos. Propiamente, el concepto "Reino de Dios" (βασιλεία τοῦ θεοῦ) aparece expresado como tal en 1Cro 28,5 (aludiendo al reinado de Salomón) y en 2Cro 13,8 (refiriéndose al mandato de los descendientes de David) y por alusiones en Sal 22,29; Abd 21; 1 Cro 29,11; Dn 3,33; 4,31; 7,27; 2,44, amén de otras expresiones equivalentes que vienen a referirse a esta misma realidad⁸⁰. En la mayoría de estos escritos se habla de un Dios que reina a través de su ungido. Sin embargo, por muy importantes que resuenen para nuestra fe, lo cierto es que, no constituyen uno de los grandes leitmotivs del Primer Testamento. En este sentido, el hecho de que Jesús se refiera una y otra vez al Reino de Dios, sea en su predicación o a la hora de realizar sus milagros, nos habla de una elección nada casual de un concepto. Con él, no sólo está queriendo concentrar todo su anuncio, ministerio y misión bajo una categoría, sino que también está afirmando su radical novedad en la continuidad veterotestamentaria que implica precisamente la irrupción de este Reino de Dios.

En el fondo con el concepto del Reino de Dios, Jesús se está refiriendo a sí mismo. Así, anuncia que con su llegada Dios comienza a reinar por su ungido, cumpliendo las antiguas promesas y venciendo a Satanás y a el mal. Esto aparece representado en el cuadro por medio de la campanilla que toca Jesús, cuyo toque es más fuerte que las acciones de la muerte y el diablillo que a ella se contraponen.

Lo visto hasta ahora nos muestra que el Reino de Dios es una realidad que comienza en la historia y en el tiempo con el acontecimiento de Jesucristo pero que tiene una perspectiva de futuro. Es decir, en la persona de Cristo, Dios empieza a reinar a través de su ungido de una manera nueva y diferente (a la vez que semejante) a como lo habían hecho David, Salomón y los reyes de Israel. Es el famoso "ya sí, pero todavía no" de Oscar Cullmann⁸¹ que nos hace mirar hacia al presente desde el horizonte del futuro escatológico que ya ha comenzado. Este carácter

⁷⁹ 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 teología y mundo actual*, 221 (2006), 45-71.

⁸⁰ G. URÍBARRI BILBAO, «Cristología-Soteriología-Mariología», LgF 277-391, 316.

⁸¹ O. CULLMANN, *Cristo y el tiempo*, Barcelona, Estella, 1967, 176.

futuro se intuye con fuerza en el Padrenuestro⁸², una oración en la que podría decirse que se encuentra condensada la teología de Jesús.

Precisamente esa liberación del mal del Padrenuestro es la que Jesús anunció con sus gestos y palabras durante su vida mortal y quedó ratificada con su resurrección. Por ello realizó curaciones, como muestra de que el mal no tendría la última palabra en la historia, sino que la tendría Dios que reina y que no se olvida de sus hijos, sino que baja a buscarlos y a aliviar sus dolencias. También por esta razón comparó el Reino de Dios con un gran banquete (Lc 14, 15-22) en el que todas las naciones ocuparán su lugar junto a Abraham, Isaac y Jacob. Un banquete que comienza ya, puesto que el novio está sentado a la mesa con sus amigos, pero que lo hace al modo de la semilla de mostaza o de la porción de levadura: de un modo aparentemente insignificante pero que está llamado a llenarlo todo.

Para predicar este Reino y también para realizar las obras que lo anunciaban, Jesús necesitó tener conciencia de ser el enviado, el más fuerte, aquel que había de venir. Los pocos testimonios de su infancia y vida privada que los evangelistas han recogido, pese a tener un toque midráshico, pretenden darnos cuenta de ello. Quizá de entre ellos el más claro sea el de Jesús entre los doctores, puesto que en él dice a José y María *“¿no sabíais que tengo que estar en casa de mi Padre?”* (Lc 2, 49).

Pero, pese a estos precedentes, hay un momento en el que Jesús debió sentirse inhabitado y ungido por el Espíritu Santo de un modo especial, hasta el punto de que los sinópticos lo presentan como el inicio de su vida pública: su bautismo por Juan en el Jordán (Mt 3, 13-17; Mc 1, 9-11; Lc 3, 21-22). Las escuetas líneas de este relato están provistas de una enorme densidad, puesto que describen una teofanía trinitaria en la que el Padre, a través de su voz y del Espíritu Santo que desciende en forma corporal, como una paloma, muestra que Jesucristo es su Hijo amado, de quien está muy complacido. Una voz que volverá a escucharse dentro de la nube del Tabor, precisamente antes del acontecimiento pascual de su muerte y resurrección (Mt 17, 1-8; Mc 9, 2-8; Lc 9, 28-36)⁸³.

Con todo, no debe pensarse que aquel momento de la unción fue único y definitivo. Pese a su carácter genuinamente especial, lo cierto es que la autoconciencia de Jesús se alimentó a lo largo de su vida por medio de su oración, que fue la que le hizo experimentar y comprender su especial relación con el Padre⁸⁴. Desde ella se entiende la radicalidad desde la cual Jesús vive una obediencia al Padre traspasada por la confianza. Una confianza que le llevará a afrontar su propia muerte desde la esperanza en que Dios no lo abandonará en el poder de la muerte, sino que, precisamente desde ella lo manifestará como el Kyrios exaltado. Por ello, Jesús en la Última Cena, después de instituir la eucaristía, anuncia a sus discípulos: *“y os digo que no beberé más del fruto de la vid hasta el día aquel en que lo beba con vosotros, nuevo, en el Reino de mi Padre”* (Mt 26, 29). De hecho, puede decirse que Jesús es consciente de que el Reino de Dios empieza con sus discípulos, puesto que con ellos se renovará Israel y se dará esa apertura del Reino a todos los pueblos (Mt 19, 28; Lc 13, 29).

Desde esta relación personal se entiende mucho mejor por qué Jesús tiene esa tremenda libertad ante la Torah y también de dónde le viene la autoridad para realizar sus obras. De hecho, la interpretación que Jesús hace de la Torah (volviendo a poner sus preceptos al servicio del

⁸² Cf. G. URÍBARRI, «La oración de Jesús según J. Ratzinger, teólogo y papa. Líneas maestras de una Cristología Espiritual»: *Estudios Eclesiásticos*, 91 (2016), 363-390.

⁸³ Cf. J. RATZINGER, *Jesús de Nazaret. Primera parte, Desde el Bautismo a la Transfiguración*, La esfera de los libros, Madrid, 2008, 236-238.

⁸⁴ Cf. J. BARR, «Abba isn't Daddy»: *Journal of Theological Studies*, 39,1 (1988), 28-47.

hombre y no al hombre al servicio de sus preceptos), nace precisamente de la autoridad que él sabe tener, y que le coloca así en el lugar de Moisés.

La libertad de Jesús ante la Torah no nace de un deseo de cambio o modernización de la sociedad ni de la religión, sino que más bien es el signo de que ese Reino de Dios del que se viene hablando a lo largo de estas páginas ha llegado al reinar Dios a través de su Ungido (Jn 2, 18-20; Lc 6, 6-11). Por ello Jesús proclama que ha llegado el momento de la reconciliación de Dios, el momento de la redención, que está por encima de todas las normas rituales. Esto se manifiesta en sus curaciones (Lc 10, 18), en las comidas con los pecadores (Lc 19, 10; Mt 9, 12), con las que Jesús quiere llevar el médico a los enfermos (Mt 9, 12). Estirando un poco la interpretación tradicional del cuadro *El árbol de la Vida*, podríamos decir que ese Cristo que toca la campana y mira hacia la copa donde los pecadores se entregan a todo tipo de vicios, no está mirando para condenar, sino que lo hace con el deseo de sentarse a esa mesa desastrosa para, llevando su medicina al enfermo, convertirla en la mesa del Reino de Dios.

Sin embargo, pese a que algunos no duden en afirmar que la causa de la muerte de Jesús fueron sus modos y lugares de comer, lo cierto es que hubo un hecho que aceleró su muerte: la purificación del Templo de Jerusalén y la expulsión de los mercaderes⁸⁵. Con esta Jesucristo estaba en realidad comenzando la renovación escatológica de Israel que acontecería de un modo pleno con la resurrección del templo de su cuerpo al tercer día. Además, los sinópticos dan a este hecho un carácter mesiánico y escatológico al aludir a dos textos veterotestamentarios (Is 56, 1-7; Jer 7,11). En ellos se alude a la llegada de los tiempos mesiánicos con la ruptura de las divisiones entre judíos y gentiles, pureza e impureza y la consiguiente renovación del culto que hará que todo quede consagrado a Yahveh.

Esta acción profética y renovadora causó la indignación de los escribas y los ancianos que, según el evangelista Marcos preguntaron a Jesús: “¿Con qué autoridad haces esto?” O “¿Quién te ha dado autoridad para hacerlo?” (Mc 11, 27). Esta pregunta está en radical relación con la pregunta por la identidad de Jesús y, por tanto, con la del conocimiento del Reino de Dios. De hecho, esta pregunta entronca con aquella que Jesús les hizo a los que afirmaban que su fuerza o autoridad (ἐξουσία) provenía de Belzebú, el príncipe de los demonios (Mt 12, 22-29; Mc 3, 22-27; Lc 11, 14-22). En esa ocasión Jesús les pregunta de dónde vienen los exorcismos hechos por sus hijos, si los suyos son obra de Belzebú. Y, posteriormente les hace contemplar la posibilidad de que su capacidad para expulsar demonios provenga del dedo de Dios (una expresión tomada de Ex 8,4, con la que se alude al Espíritu Santo). Esto se relaciona fácilmente con la inhabitación del Espíritu de Dios que Cristo recibe después de la unción y se convierte en un signo inequívoco de que el Reino de Dios ha llegado, puesto que no solo es Cristo el que expulsa a los demonios, sino que son también sus discípulos los que lo hacen, inaugurando así un tiempo nuevo: el escatológico⁸⁶.

⁸⁵ Cf. J. R. BUSTO, *Cristología para empezar*, Sal Terrae, Santander, 1991, 69-83.

⁸⁶ Cf. M. E. PERICÁS, *Jesús y los espíritus. Aproximación antropológica de la práctica exorcista de Jesús*, Sígueme, Salamanca, 2009, 105-148.

4.5. Crucificado, muerto, sepultado



13 Santísimo Cristo del Perdón, Luis Salvador Carmona, (1756).⁸⁷

En el año 1756 el artista castellano Luis Salvador Carmona realizó una de sus mejores esculturas tanto desde el punto de vista artístico como espiritual. Una obra en la que muestra por un lado que la finura y la delicadeza del Barroco no están reñidas con su carácter trágico y pasional, y, por el otro, deja patente, que detrás de este estilo artístico no hay únicamente sentimientos, sino también un profundo discurso teológico.

Lo primero que llama la atención a los que contemplan esta imagen es que se trata de un Cristo sufriente, vivo, pero con los estigmas de la Pasión en sus manos, pies y costado. No es pues una imagen narrativa, sino más bien una alegoría del Resucitado, representado con los rasgos del Siervo Sufriente. Con ello, lo que se quiere representar no es ninguno de los acontecimientos históricos de la Pasión, sino la ofrenda de Cristo al Padre por la humanidad que le convierte en Plenipotenciario escatológico irrestricto a la vez que comienza la nueva era de la recapitulación universal de todas las cosas. Por ello, Cristo mira al Padre en actitud de ofrenda, debajo de él,

⁸⁷ <https://www.lacamaradelarte.com/2017/05/cristo-del-perdon.html> (15-I-2020).

en la esfera, se encuentran representados los pecados del Antiguo Testamento, que Cristo toca con su carne y limpia con su sangre. Se trata de un Cristo que inaugura los tiempos escatológicos.

Esta escultura representando a ese Siervo Sufriente del que habla el Cuarto Cántico de Isaías (Is 53, 2-12) y también a aquel a quien Dios le ha concedido el Nombre que está sobre todo nombre, del que habla el conocido Himno de Filipenses (Flp 2, 6-11). Por tanto, esta escultura no está tratando de reproducir el hecho concreto de su muerte (fides historica), sino más bien el sentido que la fe le da (fides spiritualis), y que Jesús supo intuir con anterioridad a su condena a muerte.

Jesús debió presentir su muerte a lo largo de su vida y por ello se la anunció a sus discípulos en varias ocasiones durante su viaje a Jerusalén. Por ello es normal pensar que Jesús quiso darle un sentido a su muerte desde las intuiciones que su fe y su especial relación de obediencia y confianza con el Padre le iban marcando. Así se entiende que en su Última Cena con sus discípulos instituyera un memorial cuyas acciones estaban bien pensadas y meditadas desde la cercanía de su muerte. Por las diferentes cronologías que manejan los sinópticos y Juan, es difícil saber si se trató o no de una cena de Pascua, pero lo que es innegable es que ésta se realizó en ambiente pascual, tal y como se nos describen sus gestos y ritos. En esta cena, Cristo es simbólicamente el novio en torno al que se juntan los amigos, es decir, los discípulos. También esta cena recuerda todas las comidas de Jesús con los pecadores y excluidos, mostrando la universalidad de la acogida de Dios así como la ruptura de toda barrera existente hasta el momento. Y por último, los discípulos representan a ese Israel renovado que Jesús convoca de manera escatológica precisamente en aras del Reino de Dios (Mt 19, 28).

Durante la Cena Jesús siguió en parte el ritual judío del Pésaj, pero introduciendo en él novedades. De nuevo nos movemos en el campo de la novedad que se inserta en la tradición judía. Para acercarnos a lo que pudo ser este momento tenemos que hacerlo desde los relatos de dos tradiciones. La primera es la de Mt 26, 26-29 y Mc 14, 22-25. Y la segunda es la de Lc 22, 15-20 y 1 Co 11, 23-25). En ellos se nos narra lo ocurrido, pero también la práctica litúrgica de la primera comunidad cristiana. Así lo vemos especialmente en el texto de 1 Cor 11 (la narración más antigua de la eucaristía) donde se recalca tanto el aspecto de tradición transmitida como los gestos y palabras concretas⁸⁸.

Sin embargo, Jesús introdujo unos cambios significativos en el ritual del Pésaj judío, principalmente en las palabras explicativas que acompañan a cada gesto y también en el hecho de dar a beber a sus discípulos del cáliz (Lc 22, 15-20). En esta unión de gestos y palabras tenemos la génesis de nuestros sacramentos (San Agustín explica que el sacramento está en la unión de la palabra y el elemento, cosa que la DV 2 completará hablando de obras y palabras intrínsecamente ligadas).

Analizando estas palabras nos encontramos, en primer lugar, con las que acompañan a la fracción del pan. Para entenderlas, hay que tener en cuenta que para un judío el cuerpo simbolizaba a la persona entera. Por lo tanto, lo que está diciendo Jesús es que su persona, al igual que el pan, va a ser entregada y partida en favor de sus discípulos que, como se debe recordar, representan a todo el futuro Israel escatológico⁸⁹.

⁸⁸ Cf. A. CORDOVILLA, «Haced esto en memoria mía (1 Cor 11, 24). La memoria en la Escritura y la Tradición en la Iglesia»: *Sal Terrae*, 108/2 (2020), 103-116.

⁸⁹ Cf. H. SCHÜRMANN, *El destino de Jesús: su vida y su muerte, Sígueme*, Salamanca, 2003, 267-301, J. WILCKENS, *La carta a los romanos. I Rm 1-5. Sígueme*, Salamanca, 1997, 286-299.

Las palabras que Jesús pronuncia sobre el cáliz lleno de vino se inscriben también en la misma línea y están revestidas de una enorme profundidad. La sangre para un judío es la vida, por esta razón la Ley prohibía alimentarse de ella y por ello también aparece en algunos rituales veterotestamentarios derramada sobre el altar (Ex 24, 5-8; Lv 1, 5) y sobre todo en las jambas de las puertas del pueblo durante la noche pascual (Ex 12, 1-14). Conociendo este texto y, teniendo en cuenta que Juan coloca la muerte de Cristo a la hora en la que se sacrificaban los corderos de la cena pascual, es fácil intuir que Jesús se está presentando a sí mismo como en nuevo cordero cuya sangre sella una nueva y definitiva alianza y (a diferencia de la de las víctimas animales), perdona los pecados de una vez para siempre. Por lo tanto estamos ante el ephapax (ἐφάπαξ) del Cordero de Dios, del Siervo sufriente que expía los pecados del mundo de una vez para siempre (Hb 10, 11-18). Esta sangre, unida a la entrega del cuerpo, inaugura una nueva alianza que será una manera diferente de relacionarse con Dios, puesto que no estará basada en las víctimas que el Sumo Sacerdote debía ofrecer periódicamente en favor del pueblo, sino que se sustenta en la ofrenda del cuerpo de Cristo y en el derramamiento de su sangre de una vez para siempre, para la remisión de los pecados (Ap 1, 6). En el fondo, esta interpretación de la muerte salvífica de Cristo por su entrega libre y obediente al Padre es la que está queriendo representar la imagen del Cristo del Perdón de Luis Salvador Carmona.

Todo ello nos lleva de suyo al análisis de las llamadas fórmulas “*hyper*” (ὑπερ) y “*peri*” (περι) que jalonan los escritos del Nuevo Testamento. Aunque la primera de ellas, con genitivo, venga a significar “por, en favor de” y la segunda “a causa de”, puede decirse que su uso en los evangelios y en San Pablo viene a ser equivalente. Tras estas fórmulas aparecen los sujetos pacientes, que son “vosotros” y los “muchos”. El primero de ellos no encarna muchos problemas, puesto que como se dijo se refiere a los discípulos (en los que está representado el nuevo Israel). El segundo, el famoso “por muchos” puede resultar confuso si no se sabe que, en él, se está refiriendo a la totalidad de Israel. Por tanto, en estas fórmulas de nuevo se está aludiendo a la nueva mesa del Reino, en la que la frontera entre los israelitas y los gentiles se ha desdibujado.

Pero, además, esta fórmula puede ponerse al lado de una cita que ilumina todavía más el sentido que Cristo dio a su muerte. Aquella en la que afirma que “*El Hijo del Hombre no ha venido a ser servido sino a servir y a dar su vida en rescate por muchos*” (Mc 10, 45). En este texto se ve que Jesús se identifica con el Hijo del Hombre del capítulo séptimo del libro de Daniel, pero que lo hace desde el tamiz del Siervo Sufriente del cuarto cántico de Isaías. Por lo tanto, el Hijo del Hombre de Daniel es aquel que ha de reinar eternamente, pero lo hará desde la clave del servicio (διακονία) (Jn 13, 12-17; Lc 22, 24-27; Lc 4, 16-19) que se ratifica con su entrega libre a la muerte de cruz⁹⁰. Esta entrega “por” o “en favor de” los muchos será la que se condensa y anticipa en la fracción del pan y la entrega del cáliz de su sangre, inaugurando así la nueva y eterna alianza de los tiempos escatológicos que se verá sellada con su muerte y resurrección⁹¹.

Después de ver el sentido que Jesús dio a su muerte es lícito hacerse la pregunta del motivo por el que lo mataron. Primero de todo, hay que tener en cuenta que autoafirmarse como mesías no constituía un delito ni un motivo de condena. Lo que sí que lo constituyó para Jesús fue el hecho de que su mensaje y sus gestos chocaron fundamentalmente con muchos de los puntos

⁹⁰ San Anselmo afirma que “*Él ofreció espontáneamente al Padre su vida (...) y satisfizo por los pecadores lo que no debía por sí mismo*”. SAN ANSELMO, «Cur Deus homo», L 2, 18, A. 881, en SAN ANSELMO, *Obras Completas*, BAC, Madrid, 1952).

⁹¹ Cf. H. MARTIN, *Between Jesus and Paul. Studies in the Earliest History of Christianity*, Fortress Press, Philadelphia, 1983, 78-96, 188-190, B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación*. T. I, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1990, 127-133, H. SCHÜRMAN, *El destino de Jesús: su vida y su muerte*, Sígueme, Salamanca, 2003, 163-209, 267-301.

principales del judaísmo oficial de la época. Su concepto de mesianismo no casaba con el del judaísmo oficial, y su actuación en el Templo fue el hecho que aceleró su condena. Así lo vemos en los relatos del juicio religioso de Jesús, cuando se le acusa de blasfemo por autoafirmarse mesías (Mt 26, 63-66). Por ello, solo en los interrogatorios de la pasión Jesús reconoce su condición mesiánica y regia, que se verá ratificada por el *titulus crucis* en el que paradójicamente Pilato le reconoce como rey de los judíos (Jn 19, 19).

La muerte de Cristo en la cruz y su reconocimiento como mesías plenipotenciario escatológico irrestricto nos hace preguntarnos por el sentido teológico de su muerte, así como de la condena religiosa que provocó. Todo ello nos lleva a constatar que en la historia nos encontramos dentro del eón adamítico, es decir, aquel que se encuentra marcado por la imperfección y el pecado, como ya se vio en lo alusivo a la creación. La muerte de Cristo supone la inauguración de los tiempos escatológicos, es decir, del eón crístico. Pero, si este eón ha comenzado ya, es lícito preguntarse por qué seguimos viendo cotidianamente los efectos del pecado, del mal y de la muerte en nuestro mundo. La respuesta a esta pregunta viene de nuevo de la mano del concepto de alteridad al que se aludió también al afrontar el tema de la creación. Es decir, la irrupción del eón crístico o de la salvación en toda su plenitud, supondría la llegada del final de los tiempos, del juicio final y de la consumación de la historia. Por tanto, este nuevo eón en su plenitud no puede contener en sí mismo al antiguo, puesto que no cabe en la historia⁹².

Esto no quiere decir que la muerte de Cristo se reduzca a la muerte de un justo más o a un hecho simbólico. No, su muerte en cruz deja patente que tanto la muerte como el pecado se muestran inconsistentes ante la realidad del nuevo eón escatológico, puesto que Jesús fue resucitado de entre los muertos. Y precisamente esta resurrección y ascensión a los cielos de Jesucristo constituyen una primicia de que, por la resurrección de los muertos, la nuestra un día también llegará a participar de ese eón en su plenitud (1 Cor 15, 54-58).

Pero esto no debe hacernos caer en el error de que la salvación de Cristo es algo que debemos esperar hasta el último día. Precisamente por el carácter de su muerte y de su resurrección sabemos que, pese a que estemos en el tiempo de la historia (y por tanto en el eón adamítico), existe una diferencia, un antes y un después desde el acontecimiento pascual. Éste lo constituye el hecho de que el antiguo eón está preñado del nuevo, gracias a este acontecimiento salvador y también a la entrega del Espíritu Santo: magno don del Resucitado. Por lo tanto, se trata de un tiempo escatológico, cuya intelección puede compararse a la de un rayo de luz que atraviesa un prisma. El rayo de luz sería la historia, que es plana hasta llegar al prisma (muerte y resurrección de Cristo) que, sin dejar de ser luz, comienza a iluminar de un modo nuevo, en diversas direcciones y colores. Y esto es así porque que está atravesado por la gracia escatológica que anticipa el triunfo final de la historia y da la oportunidad de vivir conforme a una vida nueva, la vida de los hijos de Dios por adopción⁹³.

De hecho, tenemos que pensar que el nombre de Jesús significa literalmente “Dios salva”. Por ello, al llamar a Jesús Salvador (Σωτήρ) no estamos sino afirmando la veracidad y el cumplimiento de las promesas de Dios a su pueblo. Pero es que, además, su salvación nos entronca directamente con el misterio de la Trinidad, puesto que Jesucristo es la persona a través de la que el Padre salva, y el Espíritu Santo. Jesucristo obra la salvación porque revela el verdadero rostro de Dios, diviniza al hombre, haciéndonos partícipes de la naturaleza divina y

⁹² Cf. G. URÍBARRI, «Modulaciones teológicas del tiempo. Ensayo sobre las formas de duración según la teología»: *Estudios Eclesiásticos*, 81 (2006), 535-536.

⁹³ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesucristo. Soledad y compañía*, Sígueme, Salamanca, 2016, 72-84 y 94-100, J. WILCKENS, *La carta a los romanos. I Rm 1-5*, Sígueme, Salamanca 1997, 286-299.

llevándonos a la comunión con Dios, también nos libera del pecado, por medio de la justificación (de la que Pablo habla abundantemente en sus cartas) y también, porque Cristo nos reconcilia con Dios a través de su nueva y eterna alianza.

Desde el principio, la Iglesia intuyó y afirmó que esta salvación obrada por Dios en Cristo, a la que nos unimos a través de la vida en gracia en el Espíritu, era algo universal (y no sólo para el pueblo judío). Así lo demuestran por ejemplo el relato de la adoración de los Magos (Mt 2, 1-12), las palabras en las que Jesús afirma que los gentiles, y los de oriente y occidente se sentarán en el reino de Dios, y, sobre todo los escritos de Pablo y la llamada Asamblea de Jerusalén (Hch 15, 5-35). Como apoyo a ello, además, los cristianos intuyeron que en las palabras y escritos de los paganos, también se encontraban atisbos del anuncio de la venida del Salvador, que habían sido inspirados por el Espíritu Santo a los gentiles para que estuvieran preparados para abrazar la salvación en el momento final⁹⁴. Quizá los más destacables de todos sean Virgilio y la Sibila de Cumas, quienes anunciaron la llegada de un niño salvador (y no en vano, por ello aparecen representados en el Pórtico de la Gloria de la Catedral de Santiago⁹⁵).

Pero la universalidad de esta salvación en la Iglesia lleva de la mano la creencia irrenunciable de que esta salvación ha sido obrada por Dios a través de Cristo, que por ello es el único mediador entre Dios y los hombres⁹⁶. Esto no excluye que aquellos que no conocen a Jesucristo, o profesan otra religión, no puedan llegar a la salvación en formas que solo Dios conoce (GS 22). Pero estas palabras deben ser comprendidas desde el presupuesto de que la salvación viene por Jesucristo, y no desde la creencia errónea de que Él es un mediador más a la altura de otros muchos, sino que más bien *“hay un solo Dios, y también un solo mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, hombre también, que se entregó a sí mismo como rescate por todos”* (1 Tm 2,4-6).⁹⁷

⁹⁴ M. A. SEOANE RODRÍGUEZ, «La Sibila de Cumas como ejemplo de verdad revelada en la Cohortatio ad Graecos de PseudoJustino», en C. ROSA (DE LA) CUBO; A. I. MARTÍN FERREIRA; E. SUÁREZ DE LA TORRE, (coords), *Que los dioses nos escuchen. Comunicación con lo divino en el mundo greco-latino y su pervivencia*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2012, 261-274.

⁹⁵ M. CASTIÑEIRAS GONZÁLEZ, «Da Virgilio al Medioevo postille sulla rinascita della Sibilla in Campania (XI-XIII secolo)»: *Arte medievale*, 4 (2016), 97-110.

⁹⁶ Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración «Dominus Iesus»*. Documentos, comentarios, estudios, Palabra, Madrid, 2002, 11-68, B. SESBOÜÉ, *Imágenes deformadas de Jesús. Modernas y contemporáneas*, Mensajero, Bilbao, 1999, BERNARD SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único mediador...*, G. URÍBARRI, «Tres cristianismos insuficientes: emocional, ético y de autorrealización. Una reflexión sobre la actual inculturación del cristianismo en Occidente»: *Estudios Eclesiásticos*, 78 (2003), 301-303.

⁹⁷ Cf. G. URÍBARRI BILBAO, «Cristología-Soteriología-Mariología», *LgF* 277-391, 287-300, 360-375.

4.6. Resucitado de entre los muertos, según las Escrituras



14 *La Resurrección de Cristo*. Fra Angélico, (1440-1442).⁹⁸

En mi opinión el artista que mejor ha sabido plasmar la resurrección de Cristo de entre los muertos ha sido Fra Angélico. Por ello en este fresco colocó a las santas mujeres mirando hacia abajo, buscando a Cristo entre los muertos, mientras un ángel les anima a dirigir su mirada hacia arriba, para encontrarse con aquel que vive para siempre. En el fondo, lo que Fra Angélico está representando no es solo la experiencia de la primitiva comunidad cristiana en aquella mañana (Mt 28, 1-10; Mc 16, 1-8; Lc 24, 1-10; Jn 20, 1-10), sino la de todos los creyentes que se han

⁹⁸ <http://imagenessagradas.blogspot.com/2014/04/fra-angelico-la-resurreccion-de-cristo.html> (20-I-2020).

encontrado con el Resucitado a lo largo de los siglos y que han vivido ya desde el eón escatológico⁹⁹.

Este fresco de Fra Angélico nos permite entender por qué los escritores neotestamentarios optaron por utilizar el verbo óphthe (ὤφθη) griego que vendría a traducirse por “se dejó ver”. Puesto que, tanto la resurrección, como las apariciones, no pueden ser analizadas como hechos históricos (aunque tengan sus consecuencias e implicaciones en el campo de la historia), sino que más bien traspasan o trascienden la historia, por lo que deben abordarse desde el plano de la fe¹⁰⁰. Son, pues, una manifestación de Dios, que, teniendo la iniciativa, se revela a los hombres de un modo nuevo. Con todo, esto no quiere decir que la resurrección sea un hecho únicamente espiritual o simbólico, puesto que ésta, como se verá, tiene sus implicaciones en lo referente a Cristo y también en lo que atañe a la vida de sus testigos.

La resurrección es el centro de nuestra fe, puesto que en ella Jesús queda acreditado como Señor de la historia y del universo (a la vez que los santifica) y Dios revela su triunfo sobre el mal (Flp 2, 9-11; Ap 5, 9-10). A partir de ella, Jesús se convierte en el viviente por antonomasia, puesto que es el “primogénito de entre los muertos” y a la vez el “principio” y el “primero de todos” (Col 1, 18). Puesto que, la resurrección, no sólo afirma el señorío presente y futuro de Cristo, sino que confirma su preexistencia y su divinidad. La resurrección desvela que, pese a las acciones de los hombres y el aparente caos de este eón, en realidad Dios es el Señor de la historia, el único vencedor, el principio y el fin, el alfa (Α) y la omega (Ω), como recordamos cada año durante el tiempo pascual. Por eso, los textos e himnos alusivos a la resurrección siempre contraponen la acción de los hombres, como ejecutores de la muerte de Jesús, al estar contaminados por el pecado, con la acción de Dios, que lo resucitó de entre los muertos, demostrando su señorío y su deseo de redimir a los hombres y de renovar toda la creación (Sal 118, 28; Hch 4, 1-12; Hch 3, 14-15)¹⁰¹.

Dos son los verbos griegos que aparecen en los escritos del Nuevo Testamento para hablar de la resurrección: anistanai (ανιστάναι) (Lc 16, 31) y egeirein (ἐγείρειν) (Mt 16, 21). El verbo anistanai vendría a significar “ponerse en pie, o levantarse”, y es utilizado siempre en forma pasiva, dejando claro que se trata de una obra del poder de Dios. Por su parte, el verbo egeirein significaría despertarse, o levantarse después de un sueño, completando esta novedad y marcando la diferencia entre el sueño del pecado y de la muerte y la nueva vida de Dios (Rom 6, 8-11). El uso de estos dos verbos en los testimonios viene a mostrar que Cristo vive para siempre y no puede morir más. Por ello afirmamos en el Credo que está sentado a la derecha del Padre y, a la vez, más cercano que nunca a sus discípulos y a todos los creyentes.

Los escritos más antiguos que hablan de la resurrección de Cristo los encontramos en las confesiones de fe e himnos litúrgicos que se insertan en las diversas cartas del Nuevo Testamento. Entre ellos, brilla con luz propia el texto de 1 Cor 15, 3-8, en el que Pablo afirma:

Porque os transmití, en primer lugar, lo que a mi vez recibí: que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; que fue sepultado, y que resucitó al tercer día, según las Escrituras; que se apareció a Cefas y luego a Doce; después se apareció a más de quinientos hermanos a la vez de los

⁹⁹ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesucristo. Soledad y compañía*, Sígueme, Salamanca, 2016, 72-84 y 94-100, J. WILCKENS, *La carta a los romanos. I Rm 1-5*, Sígueme, Salamanca, 1997, 286-299.

¹⁰⁰ Cf. W. PANNENBERG, *Teología sistemática II*, U. P. Comillas, Madrid, 1996, 389-392.

¹⁰¹ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesucristo. Soledad y compañía*, Sígueme, Salamanca, 2016, 72-84 y 94-100.

cuales todavía la mayor parte viven y otros murieron. Luego se apareció a Santiago; más tarde a todos los Apóstoles Y en último término se me apareció también a mí, que soy como un aborto.

Es interesante ver cómo, en pocas líneas, Pablo realiza una impresionante confesión de fe conjugando y armonizando diferentes elementos. En primer lugar, el apóstol nos muestra que no habla por cuenta propia, sino que transmite lo que ha recibido y experimentado. En segundo lugar, llama la atención que el texto está jalonado con la expresión “según las Escrituras”, sin una alusión concreta a ningún libro o profeta. Con ello, se nos está queriendo decir que, en la resurrección de Cristo se cumple todo el Antiguo Testamento, puesto que llega a su plenitud el plan de Dios. En tercer lugar, está la alusión a que Cristo murió por nuestros pecados. Aquí es importante aclarar que se usa el término “*hamartía*” (*αμαρτία*), puesto que se está hablando del pecado y no de los pecados individuales de los hombres. En cuarto lugar, San Pablo afirma que Cristo fue sepultado, para dejar claro el carácter real de su muerte. En quinto lugar, aparece el verbo egeiro conjugado en perfecto pasivo para mostrar que fue Dios quien llevó a cabo esta acción. En sexto lugar, encontramos la alusión al “tercer día”, que sería lo mismo que “el primero de la semana”, es decir, el día en el que comienza la nueva creación y se consuma la acción de Yahveh. En el fondo es “*el día en que actuó el Señor*” (Sal 117), el que inaugura el eón escatológico. Concluye el texto con una sucesión de apariciones que buscan remarcar la veracidad de este testimonio, así como su aspecto comunitario. Por ello, se alude a Cefas (cabeza de la Iglesia), Santiago (jefe de la Iglesia de Jerusalén), los Doce, los quinientos, todos los Apóstoles (ampliando el sentido del término a todos los que se han encontrado con el Resucitado) y a él mismo.

Posteriormente, a estos textos de naturaleza testimonial e himnica, se añadieron aquellos que son de naturaleza narrativa y que se encuentran en los evangelios. En ellos se narra la experiencia de la primera comunidad, pero se hace desde una vertiente testimonial y apocalíptica (por ello, es dificultoso querer engazarlos o entenderlos sin solución de continuidad). Lo importante en ellos es que están relatando que Cristo se ha dejado ver por sus discípulos, mostrándoles que está vivo, reuniendo de nuevo a la comunidad, entregándoles su Espíritu y enviándoles a predicar, y también que ya han comenzado los tiempos escatológicos, razón por la cual estas narraciones están teñidas de tono apocalíptico.

En estos relatos (Mt 28, 6; Mc 16, 6; Lc 24,6; Jn 20, 1-8) al igual que en el fresco de Fra Angélico, aparece siempre el sepulcro vacío (al que no suelen aludir los himnos). Se trata de un signo, no contundente, pero que apoya la fe de la primera comunidad y que, pese a no aparecer en los himnos, debió de ser una realidad. La tradición narrativa se mueve entre Jerusalén y Galilea, aunque parezca más veraz pensar que los discípulos hubieran retornado a su patria de origen. Sin embargo, Lucas coloca todos los hechos pascuales en Jerusalén, sin duda por el carácter de la ciudad santa. En este sentido, es interesante ver como este evangelista narra la ascensión como el cierre del ciclo de las apariciones y el inicio del tiempo nuevo en el que los discípulos reciben el don del Espíritu el día de Pentecostés.

Aparte del sepulcro vacío, en los relatos de las apariciones hay otros elementos que también pueden agruparse entre sí y relacionarse con el fresco de Fra Angélico. Se puede comenzar por la presencia de los ángeles. En el cuadro, el ángel es el nexo entre el mundo terrenal y el espiritual, puesto que, por él se va a dar la conexión entre Cristo Resucitado y las mujeres que es la aparición. La presencia de los ángeles en la tierra y su papel como conectores entre los que buscan a un muerto y quienes encuentran a la vida, aluden a la irrupción del nuevo eón dentro del antiguo. Puesto que, los ángeles son seres celestes, mensajeros y adoradores de Dios, que irrumpen en este mundo, mostrándonos que ha llegado esa nueva creación en la que el hombre

será divinizado por la resurrección de Cristo y su sesión a la derecha del Padre con sus dos naturalezas.

A la presencia de los ángeles, sigue el tema complicado de la corporalidad del Resucitado, que, está magistralmente resuelta en el fresco de Fra Angélico. Jesús en las apariciones tiene un cuerpo, y sus discípulos ven como come con ellos en Emaús, Galilea o Jerusalén. Sin embargo, este cuerpo no sigue todas las reglas físicas, y la muestra más clara es que irrumpe en habitaciones cerradas. Además, vemos que Jesús mantiene su identidad, pero que, a muchos de los que han convivido con él les cuesta reconocerle hasta que no tiene lugar algún hecho que les revela su identidad, lo vemos en la Magdalena (Jn 20, 1-2, 11-18), los de Emaús (Lc 24, 13-35), etc. Todo ello se ha venido a condensar con el término del “cuerpo glorioso” (Flp 3, 21; Rom 8, 11; 1 Cor 15, 42-49, 50-54), que Fra Angélico pinta deslumbrante, entre nubes y en una mandorla. En el fondo podríamos decir sencillamente que este cuerpo de Cristo es el mismo, pero no es igual, puesto que ha sido transformado como la semilla que muere en la tierra. En este sentido sigo a Gesteira, quien habla de que el cuerpo glorioso de Cristo resucitado está transido por los atributos de la divinidad (incorruptibilidad, gloria, poder y pureza) que un día transformarán también nuestro cuerpo mortal¹⁰².

Con todo, aunque la transformación de nuestro ser en un cuerpo glorioso como el suyo no tenga lugar hasta el final de los tiempos (Flp 3, 21), no debe pensarse que la resurrección de Cristo no ha traído novedad para el género humano. Más bien al contrario, puesto que, al ser primicia del tiempo escatológico, fundamento de la esperanza en la futura resurrección y muestra de que el Reino de Dios tiene su cumplimiento en clave estaurológica (Rom 6, 5-6), la resurrección de Cristo confiere a la humanidad una nueva condición desde el bautismo y el don del Espíritu Santo¹⁰³.

Todo ello hace que comience el tiempo de la misión, en el que los discípulos pasan a predicar a Jesucristo y no tanto a sí mismos o al Reino presente, puesto que ponen sus esperanzas en el Reino futuro. Y lo hacen ayudados y asistidos por las armas del Resucitado: el Espíritu Santo y la paz (Jn 20, 19-22), que son las mismas de las que se han valido y se siguen valiendo todos aquellos que, a lo largo de la historia, han mostrado con sus palabras, sus obras y su sangre que la última palabra no la tienen el mal, el pecado y la injusticia, sino que la tiene aquel que es el Verbo hecho carne, Jesucristo, el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo. Él es el que nos anima a vivir como criaturas nuevas luchando contra todo aquello que todavía marca el eón adamítico desde la esperanza y la certeza de que el escatológico ha llegado ya con la resurrección de Cristo de entre los muertos y su sesión a la derecha de Dios como Kyrios exaltado¹⁰⁴.

¹⁰² Cf. M. GESTEIRA GARZA, *La resurrección de Jesús*, SM, Madrid, 1984, 33.

¹⁰³ Cf. P. LARGO DOMÍNGUEZ, *Las apariciones o cristofanías pascuales* (29.10.2012).

¹⁰⁴ Cf. G. URÍBARRI BILBAO, «Cristología-Soteriología-Mariología», LgF 277-391, 301-313.

4.7. Que subió al Cielo y está sentado a la Derecha de Dios Padre Todopoderoso



15 *La Santísima Trinidad. Leonardo Retti (1699).*¹⁰⁵

El retablo de San Ignacio de Loyola de la Iglesia del Gesù de Roma está coronado por un magnífico grupo escultórico de mármol que representa a la Santísima Trinidad, realizado por el escultor Leonardo Retti. En él, el Hijo dirige su mirada hacia arriba, después de haber ascendido al Cielo para ocupar su lugar a la diestra de Dios, una vez culminada su obra redentora. Es por tanto la representación del Cristo, el Señor, el Hijo del hombre y el Hijo de Dios, algunos de los principales títulos cristológicos.

4.7.1. Hijo del hombre

Si miramos atentamente los escritos del Nuevo Testamento nos encontraremos con que el título de Cristo (*Χριστός*) o Mesías (que significa ungido), aparece en los escritos paulinos (Rom 5, 8; 1 Cor 8, 11; 2 Cor 5, 14; etc.), y en los cuatro evangelios, aunque de una manera más discreta, pero no por ello menos intensa (Mt 16, 16; Mc 1, 1; Lc 9, 20; Jn 1, 41). El hecho de que los evangelistas presenten a Cristo como Mesías y luego no usen tanto este término se debe a que quieren guardar el llamado “secreto mesiánico”, con el que Jesús pretendía que su mesianismo no fuera malinterpretado o confundido. En su lugar en estos escritos es normal que Jesús se refiera a sí mismo como el “Hijo del Hombre”, un título que, pese a que a primera vista pudiera parecer lo contrario, en el fondo apunta en la misma dirección de la afirmación de la mesianidad, señorío y filiación divina de Jesús.

Para entenderlo debemos ir al capítulo 7 del libro de Daniel. En él encontramos un relato de corte apocalíptico en el que se narra un sueño nocturno en el que un “*hijo de hombre*” vence a las bestias y al que se conoce un señorío eterno. Conociendo este texto, es más fácil advertir que la aparente neutralidad de la expresión “Hijo del Hombre” no es tal, puesto que está

¹⁰⁵ <https://it.churchpop.com/da-quando-si-e-incominciato-a-usare-la-parola-trinita/> (29-I-2020).

imbuida de las esperanzas mesiánicas del pueblo de Israel¹⁰⁶. El hombre que viene de las nubes en el libro de Daniel, es hoy leído en clave cristológica y, asociado por tanto a su mesianismo de corte estaurológico. Sin embargo, en origen se enmarca dentro de la concepción del mesías que el pueblo de Israel tuvo tras el hecho traumático del exilio babilónico y la consiguiente caída de la monarquía. Es decir, un mesías que debía restaurar ese reino de Israel caído, según la promesa hecha por Dios a los profetas. En concreto, destacan las profecías de Isaías (que habla del descendiente de David), Miqueas (que especifica que nacerá en Belén, y que será el pastor que traerá la paz en Miq 5, 1-6) y la de Zacarías (que habla de un mesías rey y sacerdote en Zac 4, 14 y 9, 9-10).

Todas estas profecías nos retrotraen a la promesa hecha por Dios a su pueblo por medio de la profecía hecha por Natán a David, que es central tanto para la concepción del mesianismo judío como para su intelección cristiana. Esta promesa consiste en un heredero que hará eternos su linaje y su reinado (2 Sam 7, 12-16). Esta visión mesiánica es la que el pueblo de Israel tiene en tiempo de Jesús. Una esperanza en un mesías en el que los límites entre lo político, lo escatológico y lo soteriológico no terminan de estar claramente dibujados. Pero, que es claramente una persona que deberá salvar al pueblo de su situación actual.

Como se ha visto, la vida y la acción del Jesús terreno viene a anunciar este reino que se cumple en su persona y que le reivindica como mesías. Y, juntamente con ello, su muerte y resurrección acreditan su mesianismo, pero poniendo la perspectiva en el eón futuro que ha irrumpido con su muerte. Sin duda San Pablo fue de las personas que captó esta realidad con más profundidad y de una manera más temprana. A ello probablemente contribuyó el hecho de que su privilegiada formación judía en la escuela de Gamaliel le hacía un aventajado conocedor de las Escrituras, cosa que le permitió hilar con facilidad el mesianismo que las primeras comunidades aplicaban a Jesús, con la tradición judía (dentro de esa novedad en la continuidad de la que se habló en otro capítulo). Por ello, Pablo utiliza el nombre de Jesucristo (Ἰησοῦς Χριστός) a la vez que le aplica el título de Mesías (Rom 1, 1).

4.7.1. Señor

Muy unido al título de Mesías está el de Señor o *Kyrios* (κύριος). De hecho, esto es precisamente lo que Retti quiere representar en su escultura al Señor de la gloria, el Kyrios exaltado que, después de su resurrección ocupa el lugar que le corresponde por su preexistencia (Col 1, 17) y por haber sido engendrado por el Padre antes del tiempo (Jn 1,1), sentado a su derecha (Mc 16, 19), en el mismo trono, esto es, con la misma gloria, pero llevando ahora su humanidad (primicia de la nuestra).

Para entender tanto esta iconografía como este título es necesario acudir al Salmo 110 (109), puesto que es uno de los escritos veterotestamentarios con más carga mesiánica y cristológica, que fue por ello aplicado a Jesús desde época muy temprana. Este salmo, de corte davídico expone el oráculo de Yahveh al Señor, según el cual se sentará a su derecha, será siempre sacerdote y triunfará con esplendor sagrado eternamente. Si tomamos este salmo como rejilla desde la que acercarnos al señorío de Cristo, representado en esta magnífica escultura italiana y, lo que es más importante, creído por la Iglesia desde sus inicios, nos topamos con que primero se habla de “mi Señor”. El redactor primero del salmo está pensando en la monarquía davídica de Israel. Por ello, los primeros cristianos no dudaron en aplicárselo a Jesús, al que no en vano los evangelios presentan como el Hijo de David (Hb 5).

¹⁰⁶ Cf. Lc 1, 31-33.

Literalmente Kyrios en griego viene a significar señor, en el sentido de la persona que puede disponer sobre algo de modo legal y con autoridad. Con todo, el término en sí no está expresamente revestido de un carácter divino. No hay más que pensar que es el mismo que usa el libro del Apocalipsis en la conversación de Juan con uno de los ancianos (Ap 7, 13-14). Por ello, aunque los evangelios también utilicen el título de Señor para referirse a la autoridad del Cristo prepascual en sus palabras y obras, lo cierto es que para entenderlo en toda su magnitud hay que entender este título desde la Pascua. Ahí, cobran especial significación confesiones de fe como el “*Señor mío y Dios mío*” de Tomás (Jn 20, 28) o el “*Maranatha*” (¡Señor nuestro ven!), que es la oración más antigua dirigida a Cristo que podemos encontrar en la Escritura (1 Cor, 16,22; 1 Cor 12,3 Ap 22, 20)¹⁰⁷.

Y es que, en el salmo se afirma que el Señor está sentado a la derecha de Dios (es decir, que ocupa su mismo asiento, lo que viene a afirmar que tiene su misma dignidad). Y, además se resalta que este principado ya le pertenecía desde el día de su nacimiento, cosa que, aplicada a Cristo, viene a hablar de su preexistencia. Pero esa exaltación de su señorío, así como la plenitud de la redención están revestidas del carácter pascual y estauroológico de los hechos acontecidos en la ciudad de Jerusalén. Esto llena de sentido las palabras del salmo en las que se afirma que el Señor extenderá desde Sión el poder de su cetro, sometiendo en la batalla a sus enemigos. El señorío de Cristo demuestra además su justicia. A esto es a lo que se refieren las palabras del salmo que afirman que levantará la cabeza, puesto que en un juicio (o *rib*) el justo era el único que podía levantar la cabeza como señal de su verdad. La resurrección, como se ha visto, acredita tanto la veracidad de sus palabras como su señorío. Por eso, podemos afirmar que Jesucristo, el Señor exaltado, está sentado a la derecha del Padre, por el triunfo de su resurrección, a la espera de que todos podamos sentarnos un día en el banquete del Reino de Dios, cuyas primicias podemos gustar ya en esta tierra (1 Cor 15, 20-27).

Hay un detalle que no debe pasar por alto en la escultura de Retti, y es el de que este Señor exaltado y sentado a la diestra del Padre porta la cruz en su mano derecha y conserva en su cuerpo los estigmas de la Pasión. Esto nos muestra algo que se viene tratando: que Jesucristo es mesías y Señor de un modo distinto a como el pueblo lo esperaba, puesto que su triunfo ha pasado por el cumplimiento de aquello que Isaías habla en el IV Canto del Siervo (Is 52, 13-14; 53). Precisamente ahí radica también su sacerdocio, puesto que su entrega de una vez para siempre ha obtenido el perdón definitivo de los pecados del que nos habla la Carta a los Hebreos (Hb 10, 18). Pero quizá, el texto con el que más puede iluminarse todo esto sea el conocido Himno de Filipenses. Un texto litúrgico prepaulino (y por lo tanto muy temprano), del que muchos han dicho que constituye uno de los mayores desarrollos teológicos del cristianismo acaecido en un pequeñísimo marco de tiempo (Filp 2, 6-11). Es interesante constatar el ritmo descendente y ascendente del texto que, partiendo de la preexistencia y señorío de Cristo, expone que su encarnación, su “descenso” y su humillación hasta la muerte fueron reales. Después de ello, precisamente por haber descendido hasta lo más bajo, Dios obra en él una hiperexaltación, la mayor de todas las posibles, que lo constituye el Señor, el mayor de todos, el que merece todos los respetos y reverencias.

4.7.2. Hijo de Dios

El último de los títulos a analizar es el que afirma que Jesucristo es el Hijo de Dios, tal y como confesó Pedro en Cesarea de Filipo (Mt 16, 13-20; Mc 8, 27-30; Lc 9, 18-21), y como respondió

¹⁰⁷ Cf. L. W. HURTADO, *¿Cómo llegó Jesús a ser Dios?*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2013.

Cristo a Caifás cuando éste le conjuró por Dios vivo en su pasión (Mt 26, 63-63; Mc 14, 61-61; Lc 22, 70; Jn 19, 7). Este título está presente en la experiencia de la primera comunidad cristiana y así es recogido por los escritos neotestamentarios, sin embargo, la intelección de esta confesión de fe dio lugar a herejías e hizo necesaria la convocatoria de concilios ecuménicos.

En lo que a los escritos neotestamentarios se refiere, hay que comenzar por el Corpus Paulino, por tratarse del más temprano. En él encontramos varias afirmaciones en las que Pablo afirma a Cristo como Hijo de Dios. Pero, quizá lo más interesante es constatar que, para ello, el apóstol recoge himnos anteriores a él, lo que nos muestra que esta certeza estaba ya extendida en la comunidad cristiana. Así lo vemos en el brevísimo texto de Rom 1, 3-4 donde se resalta la comunión existente entre el Padre y el Hijo a través del Espíritu, y mostrando de un modo implícito su íntima relación trinitaria.

El segundo de los escritos en los que se habla de esta filiación divina es la Carta a los Hebreos. En ella se hace desde la categoría de la preexistencia, presente ya desde su comienzo: *“En los últimos tiempos nos ha hablado por medio del Hijo, a quien instituyó heredero de todo, por quien también hizo el universo; el cual siendo resplandor de su gloria e impronta de su substancia, y el que sostiene todo con su palabra poderosa, llevada a cabo la purificación de los pecados, se sentó a la diestra de la Majestad”* (Hb 1, 2-3). Estas breves pero densas líneas nos muestran como, para el autor, la filiación divina de Cristo no es al modo de la de los reyes de Israel, sino que implica su comunión plena con Dios y, por ello su preexistencia y participación en la obra creadora que se ha visto consumada con la redentora. Por ello, el autor de esta carta no duda en aplicar a Cristo los textos del Salmo 2, 7: *“Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy”*, y los ya conocidos textos del Salmo 110 y 2 Samuel 7, 14.

En los sinópticos también se habla de la filiación divina de Cristo desde varias perspectivas. En primer lugar desde la autoconciencia de Jesús de ser hijo de Dios, que queda plasmada no sólo en el trato familiar con Dios del *abbà*¹⁰⁸, sino también en la oración del Padre Nuestro y en otras oraciones personales de Jesús con Dios. En segundo lugar, encontramos alusiones a la filiación divina en las dos grandes pruebas que recogen los sinópticos: las tentaciones (Mt 4, 1-11; Mc 1, 12-13; Lc 4, 1-13) y la angustia de Getsemaní (Mt 16, 36-45; Mc 14, 26-43; Lc 22, 29-47). En ambos casos Jesús es tentado para aprovechar su categoría de Hijo de Dios en su propio beneficio, cosa que él rechaza, porque conoce que su mesianismo va por otro camino: el de la obediencia al Padre. Por último, merece la pena fijarse en las dos grandes teofanías del Bautismo y la Transfiguración, en las que una voz del cielo, la del Padre, afirma la filiación divina de Cristo.

Más fuerte y explícito quizá es el autor del Cuarto Evangelio, para quien la preexistencia y la filiación divina van de la mano en lo que se refiere a su presentación de Cristo, al que se refiere en ocasiones simplemente como “el Hijo”. Ya desde su prólogo afirma con fuerza (después de haber dejado clara la preexistencia del Logos), que *“A Dios nadie le ha visto jamás: el Hijo Unigénito, que está en el seno del Padre, él lo ha contado”* (Jn 1, 18). Esta filiación divina se convierte en la clave desde la que Jesús se entiende a sí mismo y afronta su misión, y, a la vez, su creencia es también el motivo por el que Juan ha escrito su Evangelio (Jn 20, 31).

Pese a que todas estas afirmaciones son el suelo común desde el que los cristianos nos acercamos al Hijo de Dios, no siempre se entendieron de la misma manera. Y así, Arrio interpretó la filiación divina de Cristo valiéndose del texto de Proverbios 8, 22, identificando a Cristo como la primera de las criaturas de Dios. Esto significa que, para Arrio, Jesucristo no era del mismo

¹⁰⁸ Cf. J. BARR, *Abba isn't...*

rango y categoría que Dios Padre. Esto generó un gran revuelo en la época, haciendo que muchos se unieran a los postulados arrianos, logrando crear una gran confusión en la Iglesia que llegaba al punto de que hasta en las plazas y mercados se discutía sobre la divinidad o no del Hijo.

La situación fue tal que tuvo que el mismo emperador Constantino I quien convocara el Concilio de Nicea (el primero de los ecuménicos), con la intención de pacificar la Iglesia. En él, los padres conciliares elaboraron el primer Credo de la Iglesia, en el que se afirmó la divinidad del Hijo en el que es el primer Credo de la Iglesia, anatematizándose a los que, como Arrio, la ponían en duda (DH 125).



16 San Nicolás de Bari abofeteando a Arrio en el Concilio de Nicea. Giovanni Gasparro (1983).¹⁰⁹

Pese a todo, estas afirmaciones del símbolo hubieron de ser complementadas por el I Concilio de Constantinopla (celebrado en el año 381). En él se afirmó la existencia de un solo Dios, es decir, una única sustancia divina (*ουσία*), que es común a las tres personas (*ὑπόστασις*) divinas (DH 150). También en este concilio se condenó a Apolinar, quien defendía el monofisismo para tratar de salvar la consustancialidad (*homoousios*) de Cristo con el Padre después de la encarnación. Constantinopla afirmará las dos naturalezas de Cristo; humana y divina, dentro de la unidad de su persona. Esto era algo muy difícil de entender para Apolinar y se oponía a ello alegando que, de ser así, Cristo hubiera tenido que pecar. Sin embargo, la contestación a esta oposición la encontramos en las tajantes palabras de San Gregorio Nacianceno para quien “*Lo que no fue asumido no fue salvado*”¹¹⁰.

Tras Constantinopla vendría el Concilio de Éfeso (que tuvo lugar en el 431). En él se abordó el tema complejo de la unidad de la naturaleza humana y la divina después de la encarnación. Sintéticamente, en sus cánones se afirma la unidad de las dos naturalezas de Cristo desde el momento de su concepción en el vientre de María (DH 250).

¹⁰⁹ <https://twitter.com/arcdelahistori/status/1070717312238530562?lang=es> (31-I-2020).

¹¹⁰ GREGORIO NACIANCENO, *Epist.* 101, 32; SC 208, p. 51 9; PL 1037D, citado en G. URÍBARRI BILBAO, «Cristología-Soteriología-Mariología», *LgF* 277-391, 351.

Todo esto llevó a los padres conciliares a afirmar la maternidad divina de María y también a hablar de la “comunicación de idiomas”. Este término se basa en la unidad de la persona de Cristo. Así, afirma que lo que es competencia de alguna de las naturalezas, compete también al sujeto total, siendo así posible que las propiedades de la naturaleza humana sean aplicables a la divina y viceversa.

Pese a la aparente claridad de estas afirmaciones, la aparición de la herejía de Eutiques (quien defendía la existencia de dos naturalezas antes de la unión, pero un monofisismo después de ella) hizo necesaria la convocatoria de un nuevo concilio, esta vez en Calcedonia, en el año 451, que acabaría siendo referente en lo que a la fórmula del dogma cristológico se refiere. En este concilio es muy importante el tomo de San León Magno, en el que se contesta a las proposiciones de Eutiques afirmando que en Cristo quedaron “*a salvo la propiedad de una y otra naturaleza y uniéndose ambas en una sola persona*” (DH 290).

En la famosa fórmula de Calcedonia la Iglesia consiguió aunar las posturas existentes, salvaguardando todo lo ratificado por los concilios anteriores. En ella se afirma que Jesucristo es uno solo, perfecto en su divinidad y en su humanidad. Que fue engendrado del Padre antes del tiempo en la divinidad y en las entrañas de la Virgen en cuanto a la humanidad. Y que, desde ese momento ambas naturalezas del mismo Señor no se confunden ni cambian ni dividen, sino que cada una conserva sus propiedades sin que haya una división en dos personas (DH 300).

El siguiente concilio en convocarse fue el II de Constantinopla, en el año 553. Este sínodo abordó el problema “*de que habían surgido discusiones sobre estas tres cuestiones: si Cristo, Dios nuestro, se puede llamar uno de la Trinidad, una persona santa de las tres personas de la Santa Trinidad; si Cristo Dios, imposible por su divinidad, sufrió en la carne; si María siempre Virgen, madre del Señor Dios nuestro Cristo, debe ser llamada propia y verdaderamente engendradora de Dios y madre de Dios Verbo, encarnado en ella*” (DH 400). Como era de esperar, la respuesta del Concilio a todas ellas fue afirmativa, teniendo una especial importancia la fórmula teopascita de los monjes escitas en la que se afirma que “*uno de la Santísima Trinidad ha padecido*” (DH 432), salvaguardando así de un modo admirable tanto la impassibilidad de Dios como la encarnación del Hijo.

El último de los seis primeros concilios ecuménicos es el III de Constantinopla, del año 681. Fue precisamente en él donde se recogió la cristología de Máximo el Confesor (explicada al hablar de los problemas del eje histórico y del kerigmático). Además, Constantinopla III es importante porque en él se habló de temas tan importantes como la teología de la imagen, el *homo capax Dei* y el *Deus capax hominis*, o la voluntad humana de Cristo, que son de radical importancia para la antropología, tal y como se vio en su momento¹¹¹.

Con estos seis concilios queda por así decirlo fijado el dogma cristológico. Poniendo un ejemplo gráfico, podría decirse que estos sínodos supusieron la decantación de todo lo que supuso el acontecimiento de Jesucristo. Algo tan grande que necesitó de siete siglos para ser abarcado en su magnitud y que, pese a todo, tuvo que volver a ser discutido y reafirmado en siguientes ocasiones.

¹¹¹ Cf. A. ORBE, *Sobre los inicios...*, G. URIBARRI BILBAO, «Cristología-Soteriología-Mariología», LgF 277-391, 325-367, G. URIBARRI, «La gramática de los seis primeros concilios ecuménicos. Implicaciones de la ontología trinitaria y cristológica para la antropología y la soteriología». *Gregorianum*. 2 (2010), 240-254.

4.8. Que vendrá con gloria para juzgar a vivos y muertos



17 Juicio Final. Giotto, (1306).¹¹²

El Juicio Final de Giotto constituye un hito por encontrarse a caballo entre la estética y la teología medieval y la renacentista. Quizá lo más interesante en esta pintura sea el detalle de que debajo de Cristo (representado como el juez de Mt 25, 31-46), aparece la cruz, sostenida por dos ángeles y por una figura humana (probablemente Adán). A su lado, en la zona de los bienaventurados, se encuentran tres figuras femeninas (para algunos las tres Marías, para otros las virtudes teologales) que, junto con un clérigo, aceptan la ofrenda de la Iglesia por parte del comitente de la obra. Al otro lado, los condenados rechazan la cruz, huyendo de ella y apartándola violentamente de su vista.

Estos detalles del fresco nos ayudan a entender en primer lugar que la escatología está eminentemente relacionada con la protología, y, además es cristológica. Puesto que, para los cristianos todo ha sido creado en Cristo (Col 1, 16) y, además todo tiene a Cristo como su plenitud (Ef 1, 10). El hecho de que aparezca Adán, nos muestra que, igual que por él vino el

¹¹² <https://historiadelarte2ffha.wordpress.com/renacimiento/protorenacimiento/00view1/> (30-3-2020).

pecado, por Cristo vino la salvación (1 Cor 15, 21-22). También la cruz vacía, entre el Cielo y la Tierra, nos habla de que esta obra de Cristo que es su Reino ya ha comenzado. Pero el que Cristo se encuentre en actitud de juzgar, en los cielos, nos hace ver que todavía falta este momento para que todo ello llegue a su plenitud. Por tanto nos movemos entre las aguas de lo ya cumplido y la esperanza de lo que ha de venir (de lo que Cristo es primicia)¹¹³.

La primera comunidad cristiana esperaba con ansia y alegría esta venida, expresándolo en su oración *Maranatha* (1 Cor 16, 22). Sin embargo, ésta no significaba para ellos la “vuelta” de un Cristo que se hubiera marchado (puesto que Cristo sigue presente en la Iglesia por el Espíritu), sino que más bien era la espera de alguien que estaba presente, pero que debía consumir esta presencia, cumpliendo así sus promesas¹¹⁴. Esta esperanza es precisamente la que mueve al hombre a colaborar con la instauración del Reino en la historia, sabiendo que con sus fuerzas no hace sino favorecer una obra que es de Dios (GS 4). Así, la parusía se convierte no en un momento histórico, sino en una persona: Cristo. Él es el fundamento de nuestra esperanza, y por ello la consumación de su Reino (a la que nos referimos como “segunda venida”), mostrará que la esperanza en su persona (sobre la que asentamos nuestra vida), tiene sentido. De este modo, el eschaton hará patente el sentido final de la historia¹¹⁵. Por tanto, este juicio culminará todos los actos salvíficos de Dios, como nos muestra el fresco de Giotto al colocar al juez por encima de la cruz.

Por ello, para entender este Juicio Final, hay que dividirlo en dos partes. La primera parte sería la del *juicio de crisis*, que en la pintura de Giotto aparece representada en la parte baja, entre los que aceptan la cruz de Cristo y los que la rechazan. Todo ello tiene su fundamento en las palabras y la teología de Juan. En primer lugar, porque en la conversación con Nicodemo, Jesús afirma que Él ha venido al mundo para salvar y no para condenar, haciendo depender el juicio de la fe del que acepte o rechace a Cristo (Jn 3, 17-21). Por ello, Juan insiste en que Dios no condena, sino que es el hombre quien se convierte en “juicio para sí mismo”¹¹⁶, aceptando o rechazando esta salvación al vivir desde la luz o desde las tinieblas (Jn 1, 12-13; Jn 20, 30-31; 1 Jn 5, 13).

La segunda parte sería la del *juicio escatológico*, que es el que todos identificamos con el “Final” o “Universal” y que se encuentra en la parte alta del fresco de Giotto. Su fundamento escriturístico está en el pasaje de Mt 25, 31-46. Éste no entra en contradicción con el anterior, sino que más bien lo pone de manifiesto desde las obras. De nuevo en el diálogo con Nicodemo, se nos dice que “*El juicio está en que la luz vino al mundo y los hombres amaron más las tinieblas que la luz, porque sus obras eran malas*” (Jn 3, 19), afirmando después que aquel que obra el mal aborrece la luz y quien obra el bien va hacia ella. Esto es en el fondo lo mismo que hace Cristo cuando en el juicio escatológico llama a los benditos y aparta de él a los malditos (Mt 25, 34,41). Así pues, no es Cristo quien acepta o rechaza a los hombres, sino que son sus obras las que ponen de manifiesto la opción que tomaron en su vida, obras que están marcadas por las tres virtudes teologales. Por ello, creo que es más acertado pensar que las tres mujeres que sostienen a la Iglesia en la pintura de Giotto son las Fe, la Esperanza y la Caridad que, junto con

¹¹³ Cf. G. URÍBARRI, «Habitar en el tiempo escatológico», en G. URÍBARRI (ed.), *Fundamentos de Teología Sistemática*, DDB, Bilbao, 2003, 253-281.

¹¹⁴ Cf. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *La Pascua de la creación*, BAC, Madrid, 1996, 137-139, LG 48,49, GS 39, SC 8.

¹¹⁵ Cf. J. RATZINGER, *Introducción...*, 266.

¹¹⁶ Cf. J. RATZINGER, *Escatología*, Herder, Barcelona, 2016, 223.

la Iglesia constituyen la puerta de acceso hacia ese juicio que el hombre puede aceptar o rechazar.

En definitiva, en ambos juicios los hombres son juzgados por la verdad. La diferencia estaría en que, si el juicio de crisis tiene como fundamento la adhesión fiducial del hombre a Cristo, el juicio escatológico añade la posibilidad de la salvación a través de las obras. Puesto que, el juicio se llevará a cabo por medio de la fe de los hombres (y por tanto de su relación con Dios) y también por los otros (puesto que en la relación con ellos se juega también nuestra relación con Dios)¹¹⁷. Todo ello nos lleva en suma, a la importancia de vivir nuestra libertad a la luz de la verdad, pues ella un día desvelará todo, manifestando el sentido de la historia y también de nuestra existencia personal. Por parte de Dios, la puerta está abierta, puesto que quien no perdonó a su Hijo, desea darnos todo por Él (Rom 8, 31-39). Por ello, San Pablo afirma que nada ni nadie podrá separarnos del amor de Dios. Pero, podría añadirse que sólo podemos separarnos nosotros mismos, cerrando esa puerta a su amor por medio de un mal uso de nuestra libertad. De ello seremos juzgados de manera individual y colectiva, al final de nuestra vida y en la consumación de la historia.¹¹⁸

¹¹⁷ Cf. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *La Pascua...*, 148.

¹¹⁸ Cf. N. MARTÍNEZ-GAYOL FERNÁNDEZ, «Escatología», *LgF* 631-757, 631-673.

5. En el Espíritu Santo

5.1. El santificador



18. *Fe y Esperanza. Felipe de Aragón, siglo XVII.*

El retablo de la iglesia de San Andrés de Segovia se encuentra coronado por dos esculturas alegóricas que representan a las virtudes teologales de la Fe y la Esperanza. El hecho de que este conjunto fuera realizado tras la celebración del Concilio de Trento no es casual, puesto que fue en él en el que se afirmó que las virtudes se le infunden a aquel que ha sido justificado por Cristo (DH 1530-1531).

Y es que, las virtudes teologales deben situarse en la existencia del hombre justificado por Cristo, que se abre a la acción de Dios por medio del Espíritu Santo. En definitiva, se trata de los tres modos con los que identificamos la obra divina (que excede a las fuerzas y méritos humanos), que se realiza en aquellos que abren su existencia a Dios. En el fondo, las virtudes teologales permiten el despliegue de lo que ya se vio que el hombre es por su creación a imagen y semejanza de Dios, y así, por la redención de Cristo, abren al hombre a la realidad escatológica en el Espíritu, anticipando el momento en que Cristo sea todo en todos (1 Co 15, 28).

Sin embargo, esta configuración con Cristo que es apertura a la vida en el Espíritu y relación con la Santísima Trinidad, no es algo que se dé de manera pasiva o estática, o que constituya una especie de corona o adorno para la naturaleza humana creada. Sino que, más bien, las virtudes teologales son don y tarea, y por ello se pueden expresar o intentar intuir bajo la categoría de dinamismos. Estos dinamismos son, en primer lugar, totalizadores, puesto que la fe, la esperanza y la caridad no son compartimentos estancos, sino que se refieren a la persona entera, puesto que la obra de Dios transforma las acciones y el ser de la persona, exigiendo a la

vez la respuesta del ser humano que se abre a ella. En segundo lugar, son dinamismos ascendentes y descendentes, cosa que, sintéticamente podría definirse como “don y tarea”. Es decir, ponen al hombre ante una tensión entre lo centrípeto de la acogida del don y lo centrífugo de la apertura hacia Dios. En tercer lugar son dinamismos de inclinación, puesto que la existencia cristiana tiende a ir connaturalizando poco a poco su deseo con la lógica del Reino, que es la de la fe, la esperanza y la caridad según el modelo de Cristo. Todo ello nos lleva al cuarto dinamismo: el transformador, puesto que la vida de la gracia transforma la existencia humana.

En el fondo, la Santa Tríada no es otra cosa que el despliegue triforme (fiducial, esperante y amante) del don de Dios que se nos ha dado en la creación y se ha desplegado de un modo admirable en Jesucristo a través del Espíritu Santo. Este despliegue se da fundamentalmente en cuatro momentos, comenzando por la disposición de acogida. Ésta se basa en el consentimiento (que viene de reconocer nuestra finitud y dependencia de Dios y dejar de lado los intentos de autojustificación), el reconocimiento agradecido hacia Él, como autor de todo don (base fundamental de la fe). El segundo momento es el de la asimilación de la gracia de Dios que la criatura ha encontrado gracias al Espíritu Santo que quiere habitarla y que debe ser apropiada de un modo personalizado por parte de cada creyente. En el fondo podríamos comparar este momento con el de la semilla que cae en buena tierra y que, gracias al agua y al sol, va desplegando sus tallos, flores y frutos. El tercer momento es el de expansión y planificación de las estructuras humanas, que es la encarnación y fructificación de las virtudes teologales en la naturaleza humana, al modo que expresa el Sal 37 (36): “*sea el Señor tu delicia y Él te dará lo que ansía tu corazón*”. Esta es, en el fondo la infusión de un espíritu nuevo y el cambio del corazón de piedra por un corazón de carne de los que se habla en Ez 11, 19. El cuarto y último momento es el de la convergencia final, caracterizado por la implicación activa de aquel que se siente atraído por Dios y busca conformar su vida de un modo cristocéntrico. Esto es, en el fondo, de lo que habla San Ignacio de Loyola cuando en una carta afirma que “*son muy pocas las personas que comprenden qué haría Dios de ellas si se abandonaran enteramente en sus manos y se dejasen formar por su gracia*”¹¹⁹.

Pero estas tres virtudes cristianas conforman la existencia cristiana no sólo en esta vida, sino que (a diferencia de las acciones o los carismas de este mundo), está llamada a traspasar el umbral de la muerte, llegando así a la plenitud escatológica. Esta consideración, para algunos entra en conflicto con el conocido pasaje de 1 Cor 13, 13, en el que San Pablo afirma que “*ahora quedan estas tres cosas: fe, esperanza, caridad; y la más grande de ellas [es] la caridad*”. Esto ha hecho que, muchas veces se interpretara que la caridad es la única que iba a subsistir, mientras que la fe y la esperanza serían más propias de este mundo presente y quedarían en él en el momento en que se produjera la visión beatífica. Esta dificultad puede vencerse, en primer lugar, desde el ámbito filológico, puesto que de su análisis se infiere la subsistencia de la tríada frente a la caducidad de los carismas. Además, para Pablo la fe es la acogida y adhesión de Cristo y de su amor, cosa que la relaciona con la esperanza (cuyo fundamento es la experiencia de la comunión) y hace más que plausible la permanencia del ternario en el tiempo escatológico. Todo ello nos lleva a considerar la permanencia de la Santa Tríada en el tiempo escatológico, aunque, claro está, habiendo culminado algunos de sus aspectos más ligados a la naturaleza humana presente y manifestándose más plenamente en ellas el paradigma divino del que el hombre está llamado a participar. De hecho, es algo que se infiere de la participación de los cristianos en la muerte de Cristo, primeramente de manera sacramental en el bautismo y después en el propio

¹¹⁹ *Carta al Cardenal Alsacio Colonna (15 de abril de 1543)*. SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Obras Completas*, BAC, Madrid, 1978, 692.

óbito, así como en las pequeñas muertes cotidianas. Pues si hemos sido injertados en él por su muerte (y desde allí nos abrimos a las virtudes), también lo seremos en una resurrección como la suya (Rom 6, 5)¹²⁰.

¹²⁰ Cf. N. MARTÍNEZ-GAYOL FERNÁNDEZ, «Santificación. Creo en el Espíritu Santo», *LgF* 393-754, 713-754.

5.2. Credo Ecclesiam



19 *La nave de la Iglesia*. Hermano Martín Coronas sj, (1909).

En la sacristía de la Cueva de Manresa se encuentra este cuadro en el que el Hermano Coronas representó a la nave de la Iglesia de una manera peculiar. En ella se encuentran representados todos los estados de vida cristiana, pero, a ojos contemporáneos llama la atención que los únicos que reman son los religiosos, mientras que el Santo Padre lleva el timón con la mano izquierda y eleva la derecha en actitud orante. Se trata por tanto, de una pintura imbuida por la eclesiología anterior al Concilio Vaticano II, pero que nos sirve para apoyar la reflexión sobre la Iglesia y, sobre todo para explicar el porqué de este “*Credo Ecclesiam*” con el que comienza este capítulo.

Para ello es necesario acudir a la versión latina, puesto que la traducción española no nos ayuda a captar el matiz. Y es que, si hasta ahora los artículos del Credo incluían la partícula “in” (“*Credo in Deum*”), al llegar a la Iglesia, ésta se suprime, quedando únicamente “*Credo Ecclesiam*”. Esto es algo significativo, puesto que muestra que no estamos en el mismo nivel semántico, y por ende, dogmático, al hablar de Dios y de la Iglesia. De hecho, en los credos primitivos las afirmaciones sobre la Iglesia, el perdón de los pecados y la resurrección de la carne es una ampliación del artículo sobre el Espíritu Santo ¹²¹.

Antes de comenzar a reflexionar, hay que dejar claro que la Iglesia es, ante todo un misterio¹²². Por ello no existe ninguna imagen que pueda reflejar lo que la Iglesia es, humanamente hablando, puesto que todas tienen que estar impregnadas por la experiencia del fiel y, a ello hay que añadirle que la Iglesia no solo es humana, sino que también es de Dios y por tanto en ella se refleja el misterio de la Trinidad. En este sentido afirmamos que la Iglesia es santa, pese a que conozcamos sus miserias, precisamente porque creemos que en ella actúa el Espíritu Santo, que

¹²¹ Cf. H. DE LUBAC, *La fe cristiana. Ensayo sobre la estructura del Símbolo de los Apóstoles*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1988, 139.

¹²² Cf. H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1966, 11-40.

es quien la rige¹²³. Esta consideración es de suma importancia, puesto que permite unir la consideración de “nación santa” de Ex 19, 5-6; Is 61, 6 con la cita de 1 Pe 2, 9: “vosotros sois raza escogida, sacerdocio real, nación santa y pueblo adquirido para que proclame las proezas del que os llamó de las tinieblas a su maravillosa luz”. Por tanto, siendo cierto que la Iglesia no es un misterio a la altura de los artículos que hablan sobre el Padre, el Hijo y el Espíritu, no es menos cierto que ella es el “lugar” desde el que tenemos acceso a todos ellos. Aquí radica la importancia y la profundidad de la proposición “*credo ecclesiam*” que se está analizando, hasta convertirse en una realidad irrenunciable e imprescindible para el acceso al misterio del Dios de Jesucristo.

Ahora bien, al comenzar a considerar la Iglesia, surge irremediabilmente la pregunta por su fundación: ¿quiso Jesucristo fundar la Iglesia? Para responder a esta pregunta, conviene acudir en primer lugar al Concilio Vaticano II. En la Constitución *Lumen Gentium* se afirma, en primer lugar que la Iglesia ya estaba “*prefigurada desde el origen del mundo*”¹²⁴, preparada admirablemente en la historia de Israel y en la Antigua Alianza¹²⁵, constituida en los tiempos definitivos, manifestada por la efusión del Espíritu y que se consumará gloriosamente al final de los tiempos” (LG I, 2). Y, en segundo lugar ratifica la fundación de la Iglesia por parte de Cristo afirmando que “*el misterio de la santa Iglesia se manifiesta en su fundación. Pues nuestro Señor dio comienzo a la Iglesia predicando la Buena Nueva (...). Más como Jesús, después de haber padecido muerte de cruz por los hombres, resucitó (...), la Iglesia, enriquecida con los dones de su Fundador y observando fielmente sus preceptos (...) constituye en la tierra el germen y principio de este Reino*” (LG I, 5). Una síntesis de ello la encontramos también en GS 40: “*nacida del amor del Padre Eterno, fundada en el tiempo por Cristo Redentor, reunida en el Espíritu Santo*”.

Vistas estas afirmaciones, el nacimiento del amor del Padre no plantea dudas, como tampoco lo hace la reunión en el Espíritu Santo después del día de Pentecostés, pero, la fundación en el tiempo por Cristo, es quizá uno de los aspectos más problemáticos. Todavía hoy resuena con potencia la frase que Alfred Loisy pronunciara a principios del siglo XX: “*Jesús anunció el Reino y lo que vino fue la Iglesia*”¹²⁶. Y es que, en los escritos del Nuevo Testamento Jesús habla multitud de veces del Reino, pero sólo alude a la Iglesia en dos ocasiones. Una de ellas es la famosa alusión al primado de Pedro: “*Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia*” (Mt 16, 18) y la otra cuando un poco más adelante afirma “*y si no quiere escucharlos, dilo a la Iglesia; y si tampoco quiere escuchar a la Iglesia, considéralo como al gentil y al publicano*” (Mt 18, 16). Esta brevedad de testimonios ha hecho a muchos pensar con Loisy, que en realidad la Iglesia sería fruto de una evolución histórica, o un constructo postpascual y no algo entroncado en la voluntad y actividad de Jesucristo.

Sin embargo, la brevedad de los testimonios explícitos no excluye que existan otros agarraderos desde los que la Iglesia haya proclamado decididamente la fundación de la Iglesia por Cristo (DS 3540). Y es que, en palabras de Hans Küng: “*históricamente, la raíz de la Iglesia no está en determinadas palabras de Jesús, ni tampoco en su doctrina, sino en su persona, en su calidad de*

¹²³ Cf. H. DE LUBAC, *Paradoja y misterio de la Iglesia*, Sígueme, Salamanca, 1967, 31-59.

¹²⁴ “*Del mismo modo que la voluntad de Dios es un acto y se llama mundo (kosmos), así la intención divina es la salvación de los hombres y se llama Iglesia (ekklesia)*” SAN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Paedagogus* I, VI. 27.2: 70, 161.

¹²⁵ Con ello hace referencia implícita a la expresión “*Ecclesia ab Abel*”, presente en SAN GREGORIO *Hom. In Evang. 19, I: PL 76, 1154B; SAN AGUSTÍN Serm. 341, 9, 11: PL 39, 1499 y ss; SAN JUAN DAMASCENO Adv. Iconocl. II: PG 96, 1357.*

¹²⁶A. LOISY, *L’Evangile et l’Église*, Paris, 1903, 155.

*Mesías oculto y de resucitado de entre los muertos*¹²⁷. Esta afirmación nos lleva de la mano al concepto de “*Eclesiología implícita*” forjado por la Comisión Teológica Internacional¹²⁸. Desde ahí se explica que toda acción y todo el destino de Jesús son raíz y fundamento de la Iglesia, puesto que “*muchos rasgos fundamentales de la Iglesia (la cual no aparecerá plenamente más que después de la Pascua, se adivinan ya en la vida terrestre de Jesús y encuentran en ella su fundamento*”¹²⁹.

Posteriormente la CTI establece las distintas etapas y progresos existentes en el proceso de fundación de la Iglesia, desde una perspectiva trinitaria¹³⁰. Este recorrido por las etapas nos ayuda a elevar la mirada *crisomónica* sobre la Iglesia y ponerla así en perspectiva trinitaria. Porque, en primer lugar, en él vemos que la acción de Dios pasa en multitud de ocasiones por las obras de los hombres. Además, a la acción del Padre deben de sumarse las del Hijo y el Espíritu. Puesto que Jesucristo fue quien puso el fundamento de la Iglesia, es decir, la instituyó en su vida, muerte y resurrección (Gal 4, 4-5). Pero, el Espíritu Santo fue quien la constituyó gracias a su efusión en Pentecostés (Gal 4, 6). En el fondo, la fe en la acción pneumatológica en el proceso fundacional de la Iglesia nos abre por un lado a la dimensión comunitaria eclesial y por el otro a la acción carismática, libre y novedosa de Dios, que es difícilmente encasillable en moldes humanos¹³¹.

Después de lo visto, ayuda analizar los conceptos con los que tradicionalmente se ha aludido a la Iglesia: Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu Santo, junto con la categoría que más famosa se hizo en el Vaticano II: Sacramento Universal de Salvación. Pablo habla en sus cartas de que perseguía a la Iglesia (ἐκκλησία) de Dios, y también encabeza alguna de ellas a la Iglesia de Dios de Corinto (Cor 1, 2). Esto nos muestra que los cristianos de las primitivas comunidades ya tenían conciencia de ser una ἐκκλησία (asamblea), distinta de la sinagoga. Además, esta asamblea se suponía el nuevo y verdadero Israel escatológico.

Esta consideración nos lleva a la intelección de la Iglesia como el Pueblo de Dios reunido y renovado en Cristo, que sirve de puente con el Antiguo Testamento a la vez que expresa su novedad. A este nuevo pueblo pertenecen los judíos y los gentiles, que han sido reconciliados en uno solo gracias a Jesucristo (Gal 2, 14-18). Por ello, es importante unir a esta definición la famosa metáfora paulina del Cuerpo de Cristo¹³², a la que Pablo se refiere en repetidas ocasiones (Rom 12, 5; 1 Cor 12, 12-28; Ef 5, 30), puesto que ayuda a entender que esa asamblea, siendo heredera del Pueblo de Israel, es ahora la de los renacidos en Cristo por medio del bautismo (Rom 6, 4-5). Además, esta comunidad es el cuerpo de Cristo, puesto que se congrega en torno a la mesa eucarística para la fracción del único pan del que todos (judíos y gentiles) participan (1 Cor 10, 17). Este compartir común que es la participación en el único pan y cáliz está en la base del concepto de *koinonía* (κοινωνία) o comunión de los miembros de la Iglesia.

A estas dos imágenes Pablo une otra de suma importancia como es la de Templo del Espíritu Santo (1 Cor 3, 16; 2 Cor 6, 16; Rom 15, 20). En esta imagen se unen la cristología y la pneumatología, puesto que, insertándose en la concepción tradicional de santuario de Dios,

¹²⁷ Cf. H. KÜNG, *La Iglesia*, Herder, Barcelona, 1984, 95.

¹²⁸ Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Temas selectos de Eclesiología*, Librería Vaticana, Ciudad del Vaticano, 1984.

¹²⁹ *Ibid.*, 3.

¹³⁰ Cf. *Ibid.*, 4 y 5, S. MADRIGAL, *Iglesia es Caritas. La ecclesiología teológica de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI*, Sal Terrae, Santander, 2008, 70-80.

¹³¹ S. MADRIGAL TERRAZAS, «Santificación. Creo en el Espíritu Santo», *LgF* 393-754, 415-426.

¹³² Cf. LG 8.

incluyen el mensaje del nuevo templo que Cristo había proclamado en la purificación del templo (Jn 2, 13-22), en línea con la visión de la renovación templaria y cultural de Ezequiel (Ez 40-48). Así pues, la noción de templo del Espíritu habla de la Iglesia en sentido de comunidad porque la entiende como morada y propiedad de Dios. No se centra tanto en el marco de la koinonía, sino que expresa la realidad complementaria de aquellos que, al ser habitados por Dios, son templo de modo individual y construyen así el nuevo Santuario que es la Iglesia.

Posteriormente, las cartas pastorales modificarán esta imagen para referirse a la Iglesia como *“casa de Dios (...) columna y base de la verdad”* (1 Tim 3, 16). Este giro es muy interesante, puesto que si en las cartas paulinas la base estaba en la comunión, aquí la imagen de la casa no se centra tanto en la construcción arquitectónica cuanto en la organización ideal de su estructura. Por ello, en las cartas pastorales aparecen por primera vez descritos los distintos ministerios eclesiales, como pueden ser los obispos y diáconos (1 Tim 3, 1-13) y de los presbíteros (1 Tim 5, 17-19; Tit 1, 5). Esto nos hace ver que en estas cartas se encuentran tanto los fundamentos del episcopado monárquico (que consolidará posteriormente San Ignacio de Antioquía¹³³), como de la imagen de Iglesia como sociedad perfecta¹³⁴.

EL Vaticano II presenta a la Iglesia como *“sacramento universal de salvación”*. Henri de Lubac que afirman que *“la Iglesia es el sacramento de Jesucristo, de igual manera que el mismo Jesucristo es para nosotros, en su humanidad, el sacramento de Dios”*¹³⁵. Esta concepción sacramental de la Iglesia salva de un modo impresionante tanto su carácter visible como su esencia invisible. Porque, al concebir a la Iglesia como sacramento creemos que detrás de sus estructuras y sus formas perceptibles se esconde otra realidad misteriosa e inaccesible por los sentidos, que es esa presencia y acción de Dios en y por ella. Esta sacramentalidad de la Iglesia remite a su carácter trinitario, puesto que la hace *“por su propia naturaleza misionera, puesto que tiene su origen en la misión del Hijo y la misión del Espíritu Santo según el plan de Dios Padre”* (AG 2). Además, como signo sacramental la Iglesia se convierte a su vez en *“signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la humanidad con todo el género humano”* (LG I, 1), un signo que ya se ha manifestado, pero todavía no se ha consumado. Pero, es importante advertir que esta sacramentalidad de la Iglesia debe entenderse únicamente desde la salvación de Cristo, puesto que Él es el único mediador entre Dios y los hombres. Él conduce a los hombres hacia la Iglesia y también une a sus miembros entre sí (LG 48).

¹³³ Cf. D. RUIZ BUENO, *Padres Apostólicos*, BAC, Madrid, 1985, 451.

¹³⁴ Cf. SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, Apostolado de la Prensa, Madrid, 1941, 826-827.

¹³⁵ H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, Desclée de Brouwer, Barcelona, 1966, 191.

5.2.1. Una, Santa, Católica y Apostólica

El Credo Nicenoconstantinopolitano afirma cuatro propiedades sustanciales de nuestra creencia eclesial: unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad. Estas cuatro características tienen su correlato en la *koinonía* (κοινωνία), *diakonía* (διακονία), *martyria* (μαρτυρία) y *leitourgía* (λειτουργία), que además se corresponden con las cuatro constituciones del Concilio Vaticano II.

5.2.2. Κοινωνία

La imagen de la barca de Pedro que navega en medio del mar en medio de las tempestades (Mt 8, 23-27, Mc 4, 35-41, Lc 8, 22-25) es la que utilizó el Hermano Coronas en su pintura de la Iglesia y, aunque tenga de fondo una eclesiología diferente, nos remite a la *koinonía* (comunidad) de la Iglesia en torno a Cristo, que nos lleva hacia la noción de Iglesia como Pueblo de Dios, que vive en la unidad sin renunciar a la diversidad. Aunque esta eclesiología de comunión fue para muchos *“la idea central y fundamental en los documentos del Concilio”*¹³⁶, lo cierto es que ésta se desarrolla ampliamente en la constitución *Lumen Gentium*.

En la LG se establece que la condición de este pueblo es la dignidad y la libertad que da el ser hijos de Dios y templos del Espíritu Santo y establece que su misión es la de dilatar el Reino de Dios hasta su consumación. De este modo, la Iglesia se convierte en un germen de unidad, esperanza y salvación, puesto que vive desde la comunión de vida, caridad y verdad, siendo así luz del mundo, sal de la tierra e instrumento de salvación. Todo ello, en definitiva, *“porque fue Él (Cristo) quien la adquirió con su sangre, la llenó de su Espíritu y la dotó de los medios apropiados de unión visible y social* (LG II,9).

Visto este marco, se hace más fácil entender por qué posteriormente, se habla del carácter sacerdotal, profético y regio de los miembros de la comunión eclesial, y se deje patente que su igualdad bautismal y su comunión sean sustanciales y previas a la diversidad establecida por los carismas. Puesto que, por el bautismo los creyentes son destinados al culto, regenerados como hijos de Dios y obligados a la acción profética ante el mundo con sus palabras y sus obras. Además, en el sacrificio de la eucaristía, todos ofrecen a Dios la hostia y ofrecen sus vidas con ella, mostrando y viviendo así la *koinonía* del Pueblo de Dios. Ahora bien, esta unidad no está reñida con la diversidad de los carismas y ministerios que el Espíritu otorga para el bien común (I Cor 12,7), ni con la diversidad de razas y pueblos que conforman la Iglesia. Porque el Pueblo de Dios está formado por gentes de todos los rincones de la tierra, y también por diversos órdenes y ritos. Pero todos ellos tienen a Cristo por cabeza y se ofrecen como sacerdotes, a quien les explica las Escrituras y parte para ellos el pan (LG II, 11-12).

Todo esto no es otra cosa que la clásica afirmación patristica de que la Iglesia es icono de la Trinidad¹³⁷, puesto que nos lleva a la comunión con Dios Padre, por Cristo, en el Espíritu Santo (1 Cor 1,9; 2 Cor 13, 13; Flp 2,1). De ella, también se hizo eco el Concilio en la LG 4, y en este bello texto del decreto *Unitatis Redintegratio*: *“La caridad de Dios hacia nosotros se manifestó en que el Hijo Unigénito de Dios fue enviado al mundo por el Padre, para que, hecho hombre, regenerara a todo el género humano con la redención y lo redujera a la unidad (...) y les prometió el Espíritu Paráclito, que permanecería eternamente con ellos como Señor y vivificador”* (UR 2).

¹³⁶ S. MADRIGAL, E. GIL, (eds.), *Sólo la Iglesia es cosmos. Miscelánea homenaje al Prof. Dr. Joaquín Losada Espinosa*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2000, 209.

¹³⁷ Cf. B. FORTE, *La Iglesia, icono de la Trinidad. Breve eclesiología*, Sígueme, Salamanca, 1997.

Además de estas consideraciones sobre la *koinonía*, el Concilio redescubrió la colegialidad episcopal y por tanto de las iglesias particulares. En cuanto a la colegialidad, el Vaticano II afirma la correspondencia entre el Colegio Apostólico (formado por Pedro y los demás Apóstoles) y el sucesor de Pedro y los obispos (LG III, 22), estableciendo así las bases para la colegialidad en la Iglesia. Una colegialidad que, en la Iglesia se orienta a la comunión (de un modo sincrónico y diacrónico), y que afecta tanto al sucesor de Pedro y los obispos, como a éstos con su colegio presbiteral¹³⁸.

Desde aquí se entiende mejor el papel de las iglesias particulares dentro de la Iglesia universal, ya que, de alguna manera emana de ellas. Y es que, para el Concilio, el esquema eclesial que rige a las iglesias particulares no es el descendente jerárquico ni el de la división en porciones desiguales. Sino que, podríamos decir que la Iglesia del Vaticano II se entiende a sí misma desde un esquema en el que cada una de las iglesias particulares es correlato de la Iglesia universal (GS III, 23). El entronque de esta concepción es claramente neotestamentario: *“esta Iglesia de Cristo está verdaderamente presente en todas las legítimas reuniones locales de los fieles que, unidas a sus pastores, reciben también en el Nuevo Testamento el nombre de iglesias”* (GS III, 26).

Pero toda esta concepción se entiende mucho mejor a la luz de las palabras de la Relación final del Sínodo de Obispos de 1985: *“El único y el mismo Espíritu obra en muchos y en varios dones espirituales y carismas; la única y la misma eucaristía se celebra en varios lugares. Por ello, la Iglesia única y universal está verdaderamente presente en todas las Iglesias particulares, y éstas están formadas a imagen de la Iglesia universal, de tal manera que la una y única Iglesia católica existe por ellas”*¹³⁹. Con todo ello se ve como la unidad en la diversidad ha sido siempre y debe ser una categoría en la Iglesia.

5.2.3. *Διακονία*

La Iglesia se entiende a sí misma desde la misión y, a la vez, es esta misión la que hace a la Iglesia. Sobre esta realidad eclesial reflexionó la constitución *Gaudium et Spes*: *“la Iglesia tiene una finalidad escatológica y de salvación, que sólo en el siglo futuro podrá alcanzar plenamente (...), avanza juntamente con toda la humanidad, experimenta la suerte terrena del mundo, y su razón de ser es actuar como fermento y como alma de la sociedad, que debe renovarse en Cristo y transformarse en familia de Dios”* (GS 4, 41). Después de esta fundamentación, el texto expone que esta misión no sólo se comunica con palabras la vida divina al hombre, sino que además intenta reflejar sobre el mundo una luz por medio de la curación y elevación de la dignidad de la persona, la consolidación de la firmeza de la sociedad y la dotación de sentido profundo a las vidas de los hombres. Cosa que aparece reflejada en el cuadro del Hermano Coronas en la imagen de la religiosa que atiende en el medio de la barca a un enfermo.

En este aspecto de la diaconía encaja de manera muy especial la noción de la Iglesia como sacramento universal de salvación. Por ello, la GS reflexionó ampliamente sobre el papel de la Iglesia en el mundo, con el objetivo de ayudarla a encarnarse y responder a las necesidades de la sociedad en la que está encarnada. Allí se expresa que *“es la persona del hombre la que hay que salvar”*, dialogando con los hombres por el Evangelio y aportando el poder salvador que la Iglesia ha recibido de Cristo por el Espíritu (GS 3). Posteriormente expone que la motivación que mueve a esto a la Iglesia no es terrena, sino que es la de continuar la obra de Cristo *“quien vino*

¹³⁸ Cf. S. MADRIGAL, *Iglesia es...*, 354-355

¹³⁹ *Relación final del Sínodo de Obispos de 1985: La Iglesia bajo la Palabra de Dios celebra los Misterios de Cristo para la salvación del mundo*, Librería Vaticana, Ciudad del Vaticano, , 1985, 19.

al mundo para dar testimonio de la verdad, para salvar y no para juzgar, para servir y no para ser servido” (GS 3).

Precisamente por esta vocación de universalidad, y por el carácter pastoral de esta constitución se entiende por qué la GS se dirige “no sólo a los hijos de la Iglesia Católica y a cuantos invocan a Cristo, sino a todos los hombres, con el deseo de anunciar a todos cómo entiende la presencia y acción de la Iglesia en el mundo actual” (GS 2). En ello se ve muy bien el carácter centrífugo de la diakonía. Con ello, la Iglesia hace presentes en el mundo las palabras de Jesús cumpliendo el mandato del Señor Resucitado, que, con la ayuda del Espíritu Santo, inserta a la Iglesia en la misión del Padre: “Como el Padre me envió, así yo os envío a vosotros. Dicho esto sopló sobre ellos y añadió: recibid el Espíritu Santo” (Jn 20, 21-22).

También el decreto *Ad Gentes* engancha perfectamente con el carácter trinitario de la misión eclesial (AG 1-4). Lo más genuino del AG es que en él se ve el giro comprensivo que la Iglesia hace de su misión, pasando ésta de ser la de la conversión de los infieles a la de la construcción de Iglesias locales y autóctonas. Las Iglesias particulares asumen así el reto de ser luz para quienes no creen en Cristo, siendo de este modo misioneras al modo que lo es la Iglesia Universal (AG 20). Además, el Vaticano II expone la responsabilidad y el deber de todos el Pueblo de Dios en esta obra misionera de la Iglesia (AG 35-41). Precisamente por este descubrimiento de la Iglesia local (pivotado sobre la noción de Iglesia como sacramento universal de salvación que implica una búsqueda tanto de la inculturación como de la justicia social), el Concilio animó a los laicos a cooperar en la obra de evangelización de la Iglesia, siendo a la vez testigos e instrumentos vivos en esta tarea (AG 41).

Por último, la apertura a todos los hombres y sus problemas supone un matiz para la clásica doctrina del “*extra ecclesiam nulla salus*”. Puesto que, la Iglesia reconoce que fuera de ella también puede actuar la gracia de la cruz de Cristo (GS 22), en todos aquellos hombres que, como Abel, viven una vida conforme a los designios divinos sin conocerlos (pese a no haber recibido el bautismo). Con ello, se cierra la puerta a los excesos del proselitismo, pero no se abre a un universalismo salvífico. Precisamente porque la Iglesia tiene conciencia de ser sacramento universal de salvación, cosa que le sirve de impulso para la misión y también para el diálogo con otras religiones, puesto que entiende que en ella puede haber también verdad y santidad (NA 2).

5.2.4. Μαρτυρία

La barca de Pedro movida entre las olas del mar del mundo que pintó Martín Coronas, representa muy bien la martyria de la Iglesia. Porque en él se ve como, a pesar de la tempestad, la Iglesia navega confiada en que no son sus solas fuerzas las que la llevan, sino que es Dios quien la conduce. Por ello, el pintor jesuita colocó en su parte alta a San José (patrono de la Iglesia Universal) sosteniendo en sus brazos al Niño Jesús, del que sale un haz de luz que ilumina al Papa, un obispo, un cardenal y un miembro de un rito oriental de la Iglesia Católica. Ellos son los representantes de la Tradición eclesial, los encargados de interpretar, custodiar y exponer las verdades de la fe, no desde su propio parecer, sino desde la luz de la revelación (y por tanto de la Sagrada Escritura) y con la asistencia del Espíritu Santo (representado en esa luz que desciende del cielo y que, no de casualidad, atraviesa la cruz patriarcal). Pero, pese a que esta tarea recaiga principalmente sobre ellos, no están solos, cuentan con el *sensus fidei*, ejercitado en virtud del sacerdocio común de los fieles. Así nos lo recuerda principalmente la figura de ese padre de familia que mira al cielo, mientras sostiene a su esposa y familia con el brazo, así como el militar que, desde un discreto segundo plano, mira hacia la cruz elevada entre el cielo y la tierra.

Para entender lo que significa la martyria en la Iglesia, lo primero que tenemos que tener claro es que la palabra griega μάρτυς significa “testigo”. Y esto fue precisamente a lo que envió Cristo a sus discípulos antes de ascender a los cielos, a ser sus testigos en Jerusalén, Judea, Samaría y hasta los confines de la tierra (Hch 1, 8). Pero esta tarea no podían hacerla con sus solas fuerzas, sino que era preciso que esperaran a recibir el Espíritu Santo que les revestiría de poder desde lo alto (Lc 24, 49). Desde aquí se entiende que la Iglesia es, por su doble fundación en Cristo y el Espíritu, ante todo testigo del Evangelio gracias a la ayuda del Espíritu Santo.

Por eso, podemos decir que Dios quiso que este mensaje revelado para la salvación de todos los pueblos se conservara siempre íntegro y así fuera transmitido no sólo a todos los pueblos, sino también a todos los siglos (2 Tes, 2, 15; Jds 1, 3). Esta es la razón por la que los Apóstoles transmitieron con su predicación, sus instrucciones, sus obras y su sangre aquello que habían aprendido de Cristo y lo que el Espíritu Santo les había enseñado y recordado (Jn 14, 16). Desde aquí se entiende que los Apóstoles y los miembros de las primeras generaciones de la Iglesia, inspirados por el Espíritu Santo, quisieran poner por escrito aquello que habían escuchado y transmitido oralmente. Pero, además, para que todo ello se conservara vivo y entero en la Iglesia, los Apóstoles nombraron como sucesores suyos a los obispos, dejando a su cargo el Magisterio y estableciendo así lo que hoy conocemos con el nombre de Tradición (DV 7). Después vendría la ingente labor de los Santos Padres, así como de los miembros del Magisterio y de los teólogos que, sin dejar de ser fieles a esta Palabra recibida, han ido aclarándola y adaptándola a las diversas épocas y circunstancias. Esto nos muestra que *“la Iglesia camina a través de los siglos hacia la plenitud de la verdad, hasta que se cumplan en ella plenamente las palabras de Dios”* (DV 8).

De este modo, el Dios que habló desde antiguo a los profetas y que habló finalmente por Jesucristo (Hb 1, 1-2), sigue hablando a los hombres por medio de la Iglesia. En ella resuena la voz viva del Evangelio de Cristo, codificado en el canon, e iluminado por la Tradición, por medio del Espíritu Santo. Y esta es la voz de la que la Iglesia debe dar testimonio en medio del mundo. Sin embargo aunque Escritura y Tradición nazcan de la misma fuente y estén estrechamente unidas y compenetradas entre sí, es necesario afirmar que tienen algunas diferencias básicas. Así, la Sagrada Escritura es Palabra de Dios porque su redactor humano ha escrito bajo la inspiración del Espíritu Santo. La Tradición, por su parte, recibe esta Palabra de Dios y la transmite de manera íntegra a sus sucesores. Éstos, asistidos por el Espíritu, deben conservarla transmitirla y difundirla. Y, aunque la Iglesia deba recibir y respetar con el mismo espíritu de devoción a la Escritura y a la Tradición (DV 9).

A estas dos realidades hay que unir la del Magisterio, que es el único que ha recibido de Jesucristo el encargo de interpretar auténticamente la Palabra de Dios, oral o escrita (DV 10). Este Magisterio teológicamente se ha asociado a la función oficial y jerárquica de enseñanza del cuerpo de pastores de la Iglesia. Pero, sin menoscabar este carácter específico, a él pueden asociarse el magisterio de los creyentes y el de los teólogos (a las que se puede unir la visión tomista de la “cátedra pastoral” y la “cátedra magistral”¹⁴⁰). El Magisterio, asistido por el Espíritu Santo, está al servicio de la Palabra de Dios y por ello la escucha, custodia y predica, proponiendo como depósito de fe aquello que ha sido revelado por Dios para ser creído. El Magisterio así se une de manera indeleble a la Palabra de Dios y a la Escritura para que, cada uno desde su carácter y bajo la acción del Espíritu Santo, contribuyan a la salvación de las almas (DV 10).

¹⁴⁰ Cf. S. MADRIGAL TERRAZAS, «Santificación. Creo en el Espíritu Santo», *LgF* 393-754, 488-489.

Este Magisterio lo ejecuta el colegio episcopal en comunión siempre con el Papa y a él deben adherirse los fieles con religioso respeto. Aunque los obispos en particular no tienen la prerrogativa de la infalibilidad, su enseñanza puede ser propuesta infaliblemente como doctrina de Cristo cuando lo hagan desde el vínculo de comunión entre sí y con el Romano Pontífice (como por ejemplo en un concilio ecuménico). Pero, el que un obispo en solitario no goce de la infalibilidad no exime a sus fieles de la obligación de aceptar su juicio, cuando lo da en nombre de Cristo, y de adherirse a él con religioso respeto. Las razones para hacerlo residen en la sucesión apostólica y la Tradición, que hace de ellos maestros auténticos y pregoneros de la fe, dotados de la autoridad de Cristo e iluminados por el Espíritu Santo (LG 24, 25).

La infalibilidad en la Iglesia se reserva al Romano Pontífice, y únicamente cuando éste habla *ex cathedra*, como definió solemnemente el Concilio Vaticano I en la *Pastor Aeternus* (DH 3074). A este Magisterio infalible (solemne o extraordinario), y al del colegio de los obispos (ordinario y universal), hay que unir el ordinario auténtico. Éste no es definido ni definitivo y está conformado por las encíclicas papales, los documentos de los sínodos locales de obispos y la doctrina de los prelados en sus diócesis¹⁴¹. Únicamente faltaría por referir el llamado *sensus fidei*, aludido al hablar del dogma mariano. Éste consiste en afirmar que cuando la totalidad de los fieles (entre los que se incluye al clero) están de acuerdo en el contenido de fe y costumbres, entonces se trata de una verdadera palabra de Dios (1 Tes 2,13) y no de un juicio de los hombres (LG 12). Todo ello, en el fondo, son distintas maneras y ayudas para mantener la fidelidad al depósito de la fe, y para saber actualizarlo a los tiempos, para que siga siendo palabra viva y eficaz, más tajante que espada de doble filo (Hb 4, 12).

5.2.5. Λειτουργία

De la definición de la Iglesia como sacramento universal de salvación deriva el hecho de que la dimensión litúrgica de la Iglesia sea eminente misionera y sumamente importante. La Constitución *Sacrosanctum Concilium* (SC), en su introducción habla del lugar de la liturgia en el misterio de la Iglesia. Expone la liturgia “*ejerce la obra de nuestra redención, sobre todo en el divino sacrificio de la eucaristía, contribuye en sumo grado a que los fieles expresen en su vida y manifiesten a los demás el misterio de Cristo y la naturaleza auténtica de la verdadera Iglesia*” (SC 2). Continúa el texto afirmando la sacramentalidad de la Iglesia como base para entender la liturgia. Puesto que, lo mismo que la Iglesia es a la vez humana y divina, con elementos visibles e invisibles, ocurre en la liturgia, donde los signos visibles llevados a cabo por los hombres nos remiten a la acción invisible de Dios. Por ello, la liturgia edifica y santifica diariamente a los miembros de la Iglesia, hasta el día en que éstos lleguen a la plenitud de Cristo. Pero además, “*presenta así la Iglesia, a los que están fuera, como signo levantado en medio de las naciones, para que debajo de él se congreguen en la unidad los hijos de Dios que están dispersos hasta que haya un solo rebaño y un solo Pastor*” (SC 2).

Pese a que el cuadro de Martín Coronas fue pintado con anterioridad al Vaticano II, lo cierto es que no es difícil establecer paralelismo entre sus palabras y las del proemio de la SC. Así, en la pintura vemos representada la sacramentalidad de la Iglesia. Puesto que los integrantes de la barca nos muestran su realidad visible, mientras que el haz de luz que descende del Niño Jesús que San José sostiene en sus brazos, nos remite a su esencia invisible. Además, no es casualidad que este rayo ilumine en primer lugar a la cruz patriarcal (que nos recuerda que la Iglesia es signo visible que congrega a las naciones en la unidad de los hijos de Dios) y en segundo lugar al

¹⁴¹ Cf. JUAN PABLO II, *Carta Apostólica en forma motu Proprio «Ad tuendam Fidem»*, Librería Vaticana, Roma, 1998.

Romano Pontífice (que al elevar su mano derecha hacia la luz y sostener con su izquierda el timón, alude a esta sacramentalidad eclesial). Todo ello nos lleva de la mano a la constatación de la importancia de la humanidad de Jesucristo como instrumento de nuestra reconciliación. Realidad que San Agustín expresó al afirmar que *“del costado de Cristo dormido en la cruz nació el sacramento admirable de la Iglesia entera”* y que el Concilio recogió con evidente acierto (SC 5).

Precisamente por esa humanidad es por la que podemos afirmar que la Iglesia peregrina participa por la liturgia terrenal de la liturgia celeste en la que Cristo está sentado a la diestra de Dios, aclamado por los ángeles y por los bienaventurados (SC 8) a los que nos unimos con nuestra alabanza, como recordamos cada vez que cantamos que Dios es tres veces Santo. Precisamente de aquí se infiere el que la liturgia sea al mismo tiempo la cumbre hacia la que tiende la actividad de la Iglesia y la fuente de donde ésta toma fuerzas para ello. Por ello, de la liturgia (pero muy especialmente de la eucaristía) *“mana hacia nosotros la gracia como de su fuente y se obtiene con la máxima eficacia aquella santificación de los hombres en Cristo y aquella glorificación de Dios a la cual las demás obras de la Iglesia tienden como a su fin”* (SC 10).

El Vaticano II por ello prosigue explicando que la Iglesia, al reunirse celebra el misterio pascual en el que *“de nuevo se hacen presentes la victoria y el triunfo de su muerte”*, como había expresado ya el Concilio de Trento (DH 1644), *“dando gracias al mismo tiempo a Dios por el don inefable (2 Cor 9, 15) en Cristo Jesús, para alabar su gloria (Ef 1, 12) por la fuerza del Espíritu”* (SC 6). Conscientes de la grandeza de esta obra, los Padres Conciliares afirmaron la presencia de Cristo en la Iglesia, pero de una manera muy especial en la acción litúrgica (SC 7). Esta realidad fue posteriormente expresada por Benedicto XVI al afirmar que la presencia activa de Cristo subsiste en la acción litúrgica de la Iglesia (que tiene por centro la eucaristía), puesto que en ella sigue haciéndose operante lo que él realizó por su acción sacramental personal durante su paso entre los hombres¹⁴². En el fondo todo ello deja patente en primer lugar la acción de Cristo en los sacramentos que ya San Agustín había expresado al afirmar que cuando alguien bautiza es el mismo Cristo quien bautiza¹⁴³, puesto que, como él mismo dijo *“donde dos o más estén reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos (Mt 18, 20)”*. Por ello el Vaticano II asocia a la liturgia con el sacerdocio de Cristo, la santificación del hombre, siendo así la acción más sagrada de su cuerpo, pues en ella se unen la cabeza y los miembros (SC 7).

En este punto es necesario hablar del cambio eclesiológico que tuvo lugar en el Vaticano II precisamente en lo que a la estructura carismática y ministerial del Pueblo de Dios se refiere. Y es que, si se observa atentamente la pintura de Coronas, uno se da cuenta de que está imbuida de un esquema eclesiológico en el que se marcan las diferencias entre la actividad de los clérigos y la pasividad de los laicos. Ante esta realidad, el Vaticano II asumió el reto de reescribir el esquema descendente marcado por la diferencia entre el sacerdocio y el laicado, integrándolo en una eclesiología de comunión en la que la realidad carismática de la Iglesia y el sacerdocio común de los fieles tuvieran una mayor cabida (LG I, II, III). Para ello, el Vaticano II no eliminó de un plumazo el esquema descendente y lineal del sacerdocio ministerial, sino que más bien corrigió sus principales vicios y desviaciones (emanados principalmente de que esta concepción situaba al sacerdocio ministerial como una realidad anterior y externa a la comunidad que,

¹⁴² Cf. J. RATZINGER, BENEDICTO XVI, *La eucaristía centro de la vida: Dios está cerca de nosotros*, Comercial Editora de Publicaciones, Valencia, 2005, 135

¹⁴³ SAN AGUSTÍN, *Obras Completas, XIII: Tratados sobre el Evangelio de San Juan*, BAC, Madrid, 2005, 135-139.

precisamente por eso se entendía como construida desde este sacerdocio y dejaba en un segundo plano a los carismas de los que se habla en 1 Cor 12, 4-11).

Para superar este escollo e integrar así de mejor manera el esquema eclesiológico de comunión, el Concilio aludiendo a la doble fundación de la Iglesia, sin menoscabar por ello su unidad. Esta doble fundación inscribiría a la Iglesia precisamente dentro de una actuación trinitaria más dinámica y amplia. Así, el designio salvífico de Dios para con su pueblo se materializaría tanto en la reunificación del Pueblo de Dios llevada a cabo por Jesucristo durante su vida y ratificada por su resurrección, como en la experiencia del derramamiento del Espíritu Santo sobre la Iglesia el día de Pentecostés (Hch 2, 1-18). Por tanto, esta doble fundación eclesial llevada a cabo por Cristo y el Espíritu hace posible que en la Iglesia coexistan un sacerdocio ministerial (que tiene su origen en los Apóstoles) y un sacerdocio común (con base en la entrega del Espíritu Santo y el renacimiento bautismal). De este modo, podría decirse de un modo muy sintético que el Espíritu Santo otorga una serie de dones que serían los carismas para el servicio de la comunidad, a la vez que Jesucristo llama y envía a personas, como hiciera en su día con los Apóstoles (Mc 6, 7) para que sirvan a esa misma comunidad desde un ministerio que emana del suyo (LG I, 4).

Consecuentemente con este esquema se hace necesario hablar del sacerdocio ministerial y el sacerdocio común de los fieles. El Vaticano II afirmó que *“el sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico, aunque diferentes esencialmente y no sólo en grado, se ordenan, sin embargo, el uno al otro, pues ambos participan a su manera del único sacerdocio de Cristo”* (LG 10). Para entender estas palabras, en primer lugar hay que acudir al Nuevo Testamento, puesto que en él veremos que sus textos aluden a un único sacerdocio: el de Jesucristo (Jn 10, 36; Ef 5, 2; Hb 9, 11-21; 10, 11-20). De él emanan por un lado el sacerdocio común de los fieles (LG 10). Y, por otro el sacerdocio ministerial (LG 28).

En este sentido, todo cristiano es sacerdote, puesto que, una vez renacidos del bautismo (LG 11) forman parte de un pueblo sacerdotal (1 Pe, 2, 9, Ap 1,6) que debe ofrecerse a Dios por medio de un culto espiritual como sacerdocio vivo, santo y aceptable a Dios (Rom 12, 1)¹⁴⁴. Pero, además, para la santificación y el bien del Pueblo de Dios y en continuidad con el colegio apostólico, en la Iglesia existen una serie de ministros ordenados en los que reposa el servicio de la ofrenda de los dones y de la oración en favor de todo el pueblo sacerdotal (del que ellos también forman parte). Por ello podemos decir que ambos sacerdocios participan del único sacerdocio de Cristo y también que en la eucaristía, toda la comunidad concelebra a su modo en virtud de su estado clerical o laical (LG 10b). En este sentido, quizá podríamos decir que si el Hermano Coronas hubiera tenido que pintar hoy su *Alegoría de la Iglesia*, probablemente hubiera extendido los palos de los remos hacia los laicos, significando así su ofrenda y contribución en la marcha de la Iglesia, sin que por ello éstos dejen de estar en manos de los ministros ordenados¹⁴⁵.

¹⁴⁴ Cf. R. J. DALY, «Sacrifice unveiled or sacrifice revisited: Trinitarian and liturgical perspectives»: *Theological Studies* 64 (2003), 24-42

¹⁴⁵ Cf. S. MADRIGAL TERRAZAS, «Santificación. Creo en el Espíritu Santo», *LgF* 393-754.

5.2.5.1. Confieso que hay un solo bautismo para el perdón de los pecados



20 Alegoría de la Iglesia. Anónimo, primer tercio del siglo XVII.

La SC afirma que Cristo envió a los Apóstoles a predicar el Evangelio y “a realizar la obra de salvación que proclamaban mediante el sacrificio y los sacramentos, en torno a los cuales gira toda la vida litúrgica. Y así, por el bautismo los hombres son injertados en el misterio pascual de Jesucristo (...). Asimismo, cuantas veces comen la cena del Señor, proclaman su muerte hasta que vuelva” (SC 6). “Cristo está siempre presente en su Iglesia sobre todo en la acción litúrgica. Está presente en el sacrificio de la Misa (...). Está presente en los sacramentos (SC 7).

Resulta francamente impresionante constatar cómo, a pesar de los tres siglos que separan a este texto conciliar del cuadro de la *Alegoría de la Iglesia*, en él se sigue básicamente el mismo esquema. Lo vemos, en primer lugar, en el detalle de que los dos planos del cuadro (la Iglesia militante y triunfante) están unidos por medio de la sangre que, brotando del costado de Cristo, es dirigida por el Espíritu Santo hacia el sacramento del bautismo y desde allí se extiende hacia el resto de los sacramentos. Éstos además se unen entre sí por medio de unas cadenas que los conectan con la alegoría de la Iglesia militante, que se encuentra en el centro de la composición y que, desde ella llega a la Iglesia triunfante. Ésta aparece representada como un edificio que se sostiene sobre el fundamento de Cristo, sobre el que se ubica el ministerio petrino y que está constituida por la comunidad de los Apóstoles (Ap 21, 14). En la parte superior se encuentra una figura femenina ataviada con la tiara y acompañada por los símbolos de su unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad. Hacia ella se dirigen los hombres, entrando por la puerta del bautismo.

Pero antes de entrar a analizar los detalles de los distintos sacramentos que componen el cuadro, conviene fijarse en la parte baja de la pintura. En ella aparecen representados una serie de personajes con vestidura clerical y libros en sus manos, que vienen a simbolizar a todos los Padres de la Iglesia, doctores y teólogos que han ayudado a sistematizar la teología de los sacramentos.

La primera realidad a la que debieron hacer frente los cristianos fue a la de la realidad sacramental de sus celebraciones en continuidad con las acciones que Dios había realizado en favor de Israel. En ello, es de suma importancia la doctrina paulina, en la que se entiende que Cristo es la imagen de Dios invisible (Col 1,15) por medio de la cual Dios nos ha dado a conocer el misterio de su voluntad (Ef 3, 1-12). Esto sitúa a la Iglesia en continuidad con el Pueblo de Israel, pero marcando a su vez un antes y un después con el acontecimiento de Jesucristo. Para ello, en un primer lugar la teología cristiana asumió el término *μυστήριον* entendiéndolo como el único misterio de Dios, manifestado en Cristo y presente en todos los aspectos de su vida¹⁴⁶.

Sin embargo, en el siglo II fue necesario diferenciar este término del de los paganos, para dejar clara la peculiaridad de los ritos cristianos frente al gnosticismo platónico. En este punto son destacables los esfuerzos de San Justino por mostrar que, igual que Cristo, siendo nuestro salvador tuvo carne y sangre, por la oración a Él, el pan y el vino dejan de ser alimentos y bebidas ordinarias, para convertirse en nutrientes espirituales¹⁴⁷.

El cambio terminológico de *μυστήριον* a *sacramentum* viene de los padres latinos. En concreto fue Tertuliano el primero que utilizó este vocablo para referirse al bautismo. Tertuliano habla del "*sacramento aquae nostrae*" y también remarca la diferencia entre nuestro compromiso, incorporación etc. con la de los ritos místéricos (que son para él diabólicos). Esto lo hace aludiendo al agua como "*sacramentum sanctificationis*" y, por tanto signo sensible con un efecto salvífico asociado al Misterio Pascual¹⁴⁸. A esta reflexión se une después San Cipriano de Cartago traduciendo *μυστήριον* como *sacramentum* dentro del contexto del plan salvífico de Dios¹⁴⁹.

Pero, fue el genio de San Agustín quien marcó las líneas maestras de la teología sacramental. En primer lugar, en lo que se refiere a su intelección de éstos como símbolos con capacidad para

¹⁴⁶ Cf. SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Carta a los Efesios*, 19, 1-2, en D. RUIZ BUENO, *Padres Apostólicos*, BAC, Madrid, 1985., 65, 458.

¹⁴⁷ Cf. SAN JUSTINO, 1 *Apología*, 66, 2-4, en RUIZ BUENO..., 116, 369.

¹⁴⁸ Cf. TERTULIANO, *De Baptismo*, I, 1-3; III, 6; V, 1-3; XI, 4.

¹⁴⁹ Cf. SAN CIPRIANO DE CARTAGO, *Ep.* 63, 3, en D. RUIZ BUENO..., XXI, 689.

remitirnos a otra realidad. Así explica que, en los sacramentos existe una parte invisible, en la que se puede distinguir entre la “*virtus*” (el poder del Espíritu que la hace eficaz) y la “*res*” (el contenido y misterio de gracia que el sacramento actualiza: por ejemplo la Pascua), y también una parte visible o “*signum*” compuesta del “*elementum*” material y del “*verbum*”. De este modo, podríamos sintetizar la teología sacramental agustiniana diciendo que, si al elemento se le une una palabra, se obra el sacramento, teniendo siempre en cuenta que cuando un ministro realiza un sacramento es el mismo Cristo quien lo realiza (cosa que salva la indignidad de los ministros)¹⁵⁰.

Sobre esta base agustiniana, la teología medieval reflexionó teológicamente para responder a los retos de su tiempo. El primero de ellos fue la búsqueda de una definición de sacramento que explicara además su número. Aquí hay que citar a San Isidoro de Sevilla, quien en la *Etimologías* hablará, centrándose en el bautismo, el crisma y la eucaristía, de la *virtus* que se esconde tras la apariencia sensible de los sacramentos (remarcando así la acción de Dios sobre la materia sacramental)¹⁵¹. Berengario de Tours, por su parte, redefine la doctrina agustiniana en un momento en el que el sacramento se está convirtiendo prácticamente en una realidad material que contiene otra espiritual, de modo semejante a como un vaso tiene dentro el vino que bebemos.

A partir del siglo XII, la teología escolástica va a iluminar esta realidad tan compleja, produciendo por primera vez un Tratado *De Sacramentis in genere*. Éste vendrá de la mano de teólogos como Pedro Abelardo y Pedro Lombardo, quienes en sus obras llegaron a tres importantísimas conclusiones. La primera de ellas es que los sacramentos son “*signos visibles de la gracia invisible*”. La segunda es que el sacramento “*no solo significa, sino que también confiere aquello de lo cual es signo y significación*”. Y, la tercera es que “*se dice propiamente sacramento aquello que es signo de la gracia de Dios y forma de la gracia invisibles, de tal manera que es a la vez su imagen y su causa*”¹⁵². Todo ello tendrá su reflejo en el Magisterio, entre cuyas declaraciones destacan el *Credo para los Valdenses* (DH 739), el *Credo del IV Concilio de Letrán* (DH 802), la *Exposición de Miguel Paleólogo en el III Concilio de Lyon* (DH 855) y el *Decreto para los Armenios del Concilio de Florencia* (DH 1310-1313). En ellos, se explicita ya el septenario sacramental y se afirma que los sacramentos no sólo contienen la gracia, sino que la confieren a los que la reciben dignamente.

La escolástica, además, abordó el tema de la institución de los sacramentos por parte de Cristo, atendiendo fundamentalmente a la determinación de la materia y de la forma de estos. En este punto Hugo de San Víctor habló de la doble institución, Pedro Cantor explica que los ritos litúrgicos no se reflejan del todo en el texto bíblico y Alejandro de Hales habla de una doble institución por Cristo y los apóstoles, en la que siempre está la actuación de Dios. La síntesis de todo ello se encuentra en la teología de la institución gradual de San Buenaventura. Ésta contempla tres etapas, una primera instituida por el Creador y confirmada por Cristo en su vida (matrimonio y penitencia), una segunda instituida directamente por Cristo (eucaristía, bautismo y orden), y una tercera que ha sido iniciada por Cristo e instituida por el Espíritu a través de la Iglesia (confirmación y unción)¹⁵³.

¹⁵⁰ Cf. *De Doctrina Christiana* II, 1,1; *Carta a Jenaro*, II, 1,2, 69, 348, *In Ioannis Evangelium*, 80, 3, 165, 436-437, en SAN AGUSTÍN, *Obras Completas...*

¹⁵¹ Cf. SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías*, VI, 19, BAC, Madrid, 2004, 39-40.

¹⁵² Cf. C. MARTÍNEZ OLIVERAS, «Los sacramentos de la Iglesia», *LgF* 497-630, 510.

¹⁵³ Cf. SAN BUENAVENTURA, *Breviloquium* 4, 1, *Sent.* IV, d7, a1 q1.

Santo Tomás de Aquino soluciona esta problemática aduciendo que nadie puede determinar lo que depende de la potestad de otro. Y, puesto que la potestad de santificar es solo de Dios, el origen de los sacramentos es por tanto divino. Además, el hecho de que el bautismo y la eucaristía tengan su origen en el costado de Cristo (Jn 19,34), nos hace ver que los sacramentos reciben su “*virtus*” de la Pasión de Cristo. Con todo, Cristo podría producir el efecto de los sacramentos prescindiendo de ellos (la actuación de Dios se canaliza a través de los ministros pero no se reduce a ella), por ello, la salvación viene del nombre de Jesucristo y por tanto, de dentro de la Iglesia. Desde aquí Santo Tomás resuelve el problema de la confirmación aludiendo que Cristo la prometió y luego la dio por la Iglesia (pero de aquí no se saca que los apóstoles tuvieran poder para crear nuevos sacramentos, sino que éste se reserva a Cristo). Por último, el Aquinate asocia los sacramentos a la humanidad de Cristo, entendiéndolos como una prolongación de su carne, desde la que el Señor nos toca y nos sana¹⁵⁴.

Con la irrupción de la Reforma en el siglo XVI esta doctrina de los sacramentos será duramente cuestionada. En primer lugar por Lutero, quien al restar importancia a la visibilidad de la Iglesia y a la humanidad de Cristo, diluye el papel de los ministros y por tanto de los sacramentos. Así para Lutero, solamente existe un sacramento y tres signos sacramentales, aunque posteriormente matiza esta expresión afirmando que “*no hay más que dos sacramentos: el bautismo y el pan, porque sólo en ellos vemos un signo instituido por Dios y una promesa de perdón de los pecados, ya que el sacramento de la penitencia (...), carece de signo visible y no es otra cosa (...) que un retorno al bautismo*”¹⁵⁵. En segundo lugar, por Calvino, para quien los sacramentos son un signo de gracia divina hacia nosotros, comparable al del mensajero que trae buenas noticias. Y, en tercer lugar, por Zwinglio, para el que el sacramento no es más que un signo externo que testimonia la fe en las cosas espirituales.

A todas estas acusaciones contestará la Reforma Católica desde el Concilio de Trento. En él, sintéticamente se afirma que todos han sido instituidos por Cristo (aunque no se defina el modo ni aluda un fundamento escriturístico), que son siete y que son verdadera y propiamente sacramentos (aunque no ofrezca para ello una definición del término). Los sacramentos para Trento confieren y causan la gracia (DH 1602). Están jerarquizados en torno a la eucaristía y al bautismo (DH 1603). Son necesarios para la salvación (DH 1606, 1607). Confieren la gracia que significan “*ex opere operato*” (DH 1606, 1608, 1612). Solo el bautismo, la confirmación y la eucaristía imprimen carácter en el alma (DH 1609). Necesitan del ministro ordenado a través del que Dios actúa (DH 1610, 1611). Son siete (1613), pero la Iglesia puede mudar en lo que a su administración se refiere, siempre que mantenga su sustancia (DH 1728).

El modernismo atacó principalmente la institución inmediata de los sacramentos por Cristo. Esto fue condenado por la Iglesia (DH 3440) e hizo que Pío XII en la *Sacramentum Ordinis* abordara el tema argumentando que Cristo estableció que debía conservarse el signo sacramental, pero que su forma o práctica externa podía cambiarse (DH 3857).

La siguiente declaración sobre los sacramentos por parte de la Iglesia se produjo en el Concilio Vaticano II. Pero esto no excluye que durante este tiempo no hubiera una reflexión teológica sacramental que, por un lado, adaptara la doctrina a los tiempos y, por otro, fuera el germen en el que cristalizara el Vaticano II. Entre estos teólogos destacan M.J. Scheeben, Romano Guardini,

¹⁵⁴ Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, BAC, Madrid, 2010, III q60, a5; q 64 a3c; q 48, a1-4; q 64; a7c; q68 a2c; q 72, a1 ad1; q 64, a4, ad1; q62, a5, ad1.

¹⁵⁵ Cf. MARTÍN LUTERO, *De captivitate babilonica*, 6, en TEÓFANES EGIDO, (ed), *Lutero, obras*, Sígueme, Salamanca, 2016, 501, 572.

Lambert Beauduin Odo Casel, O. Semmelroth, E. Schillebeeckx, Jean Daniélou y Henri-Marie de Lubac¹⁵⁶. Todo ello confluye en la SC 59, donde, más que una definición, se describen los aspectos fundamentales de la teología sacramental en relación con la liturgia, la acción divina, la Iglesia y la vida cristiana:

Los sacramentos están ordenados a la santificación de los hombres, a la edificación del Cuerpo de Cristo y, en definitiva, a dar culto a Dios; pero en cuanto signos, también tienen un fin pedagógico. No sólo suponen la fe, sino que a la vez la alimentan, la robustecen y la expresan por medio de palabras y cosas; por esto se llama sacramentos de la fe. Confieren principalmente la gracia, pero también su celebración prepara perfectamente a los fieles para recibir con fruto la misma gracia, rendir el culto a Dios y practicar la caridad. (SC 59).

Como se ve, el Concilio no trató el tema de la institución de los sacramentos por Cristo. Pero, Rahner llena este silencio hablando de que, pese a que la institución de los sacramentos por Cristo no es separable de la Iglesia, puesto que ésta es el cuerpo espiritual del Resucitado en la historia y en este sentido “protosacramento”. Por ello, la fundación de los sacramentos no tiene que estar en cada caso en una palabra del Jesús histórico, sino que puede asociarse al hecho de la fundación de la Iglesia por Cristo. Esto hace que la institución de los sacramentos por Cristo sea inmediata, pero no así la concreción de todos los ritos¹⁵⁷. También Schillebeeckx trataría el tema añadiéndole la perspectiva pneumatológica y abordó del número de los sacramentos exponiendo que *“el mismo Cristo (...) debe haber determinado la orientación septiforme de esta gracia comunicada por un acto visible de la Iglesia”*¹⁵⁸.

El bautismo

En el cuadro que nos sirve de marco el bautismo es el sacramento que actúa como nexo de unión entre el cielo y la tierra. Hacia él desciende la sangre que cae del costado de Cristo y que es dirigida por el Espíritu a un cáliz colocado sobre una pila bautismal con tapa. A su vez, esta pila se apoya sobre un edificio que representa a una iglesia y que tiene una puerta a sus pies y otra en la cabecera. Por la primera entran las personas desnudas y sin orden, por la segunda salen cubiertos con vestiduras blancas y en parejas, mientras un sacerdote les rocía un chorro de la sangre de Cristo que sale de la pila bautismal. Una vez revestidos y lavados, se dirigen hacia el edificio que representa a la Iglesia.

En el fondo, esta pequeña imagen sintetiza admirablemente la teología bautismal. Pues, en primer lugar, significa que aquel que es bautizado en Cristo Jesús es sepultado en su muerte para así, morir al pecado y renacer en una vida nueva para Dios por la resurrección (Rm 6, 1-14; Tt 3, 4-7; 1 Cor 6, 11; Ga 3, 23-28). En segundo lugar, el bautismo otorga el don del Espíritu Santo por el que el cristiano obtiene la condición de hijo adoptivo de Dios (Rom 8, 15-17). A su vez, el Espíritu marca a los cristianos con un sello imborrable (2 Cor 1, 21; Ef 1, 13; 4, 30). Precisamente esto fue lo que hizo a San Agustín comparar el carácter indeleble del bautismo con el tatuaje de los soldados romanos, para afirmar así que el bautismo imprime carácter¹⁵⁹. Además, esta realidad conecta al cristiano con el arca de Noé (1 Pe 3, 18-22), con el paso del Mar Rojo de los israelitas (1 Cor 10, 1-2), así como con la circuncisión (Col 2, 11-13; Ef 2, 11-12). Esto nos lleva a la constatación de que de la sangre y el agua del costado de Cristo nace un nuevo pueblo: la Iglesia, al que se entra por medio del baño en el agua bautismal. Y, por último, el bautismo tiene su carácter escatológico, puesto que es prenda de la victoria final de Cristo que lava y blanquea

¹⁵⁶ Cf. C. MARTÍNEZ OLIVERAS..., 515-518.

¹⁵⁷ Cf. K. RAHNER, *La Iglesia y los sacramentos*, Herder, Barcelona, 1967, 44-45.

¹⁵⁸ E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, Dinor, San Sebastián, 1964, 132.

¹⁵⁹ SAN AGUSTÍN, *Sermo 260/A 1-3*, en SAN AGUSTÍN, *Obras Completas...* 617-621.

con su sangre a todos los que se adhieren a ella (Ap 7, 13-17). Así pues, el bautismo es el don de poder considerarnos muertos al pecado gracias al Espíritu recibido, pero también una tarea, puesto que implica vivir conforme a la novedad del Espíritu (Hch 2, 38-40; Rom 6). En el fondo, todo ello nos lleva a que el bautizado en Cristo forma parte ya de la nueva creación, siendo primicia de la novedad escatológica acontecida con su resurrección (2 Cor 5, 17) (LG 7).

La confirmación

En el cuadro de la *Alegoría de la Iglesia* se representa el sacramento por medio de su rito, y, al lado se dispone la figura de un obispo portando un ánfora en la que cae la sangre de Cristo y que a su vez se une al edificio de la Iglesia por medio de una cadena.

Los orígenes bíblicos de la confirmación se encuentran, por un lado, en los ritos de unción veterotestamentarios (Ex 29, 7; Lv 4, 3; 1 Sm 16, 13) y, por otro en los pasajes neotestamentarios del bautismo (Mc 1, 9-11; Mt 3, 13-17; Lc 3, 21-22), y Pentecostés (Hch 2, 1-13). Sin embargo, no hay ningún pasaje que hable de la fundación directa de la confirmación por parte de Cristo. Con todo, este sacramento debió estar presente con diversidad de ritos en la primitiva Iglesia, como lo demuestra la *Tradicón Apostólica* de Hipólito. En ella se habla de los ritos postbautismales reservados al obispo: imposición de manos con invocación al Espíritu, unción con el óleo santo y persignación trinitaria con el beso de la paz¹⁶⁰. Con ello, se ve que había una conciencia de que el bautismo no encontraba su plenitud hasta el momento en que el Espíritu Santo era infundido en el cristiano por la unción del obispo (DH 215). En ello, probablemente tuvieron que ver las conversiones de los herejes a la Iglesia, en las que se les imponía las manos para que recibieran el Espíritu Santo que su bautismo cismático no les había conferido (DH 123).

La reflexión teológica sobre la confirmación vino fundamentalmente en la Edad Media de la mano de Santo Tomás de Aquino. Éste estableció que el sacramento fue instituido por Cristo en virtud de su promesa del Espíritu (Jn 16, 7), que después se concretaría en la primitiva Iglesia apostólica. Además, explica su materia y su forma, el ritual, y la gracia santificante que este sacramento infunde, que es el Espíritu Santo¹⁶¹. También son importantes las disposiciones del Concilio de Florencia en las que se establece que la confirmación, junto con el bautismo y el orden imprimen carácter (DH 1311) y se recalca que en este caso esto viene ratificado por el don del Espíritu Santo (DH 1319).

Con todo, la confirmación no es la comunicación primera y fundamental del Espíritu Santo, puesto que ésta debe entenderse siempre unida al bautismo. Así, si el bautismo une al misterio pascual de Cristo, la confirmación une con el Espíritu, que es el magno don del Resucitado. Podría decirse que, en la confirmación, el Espíritu Santo que habita en el hombre, mueve al fiel hacia el cumplimiento de la voluntad de Dios. Además, el hecho de que sea celebrado por el obispo recalca de modo visible el carácter eclesial del sacramento por su apostolicidad y catolicidad. De este modo la confirmación hace patente que tanto la Iglesia como la misión de Cristo que los creyentes realizan en ella, está animada por el Espíritu santo. Por ello, la confirmación se une al bautismo y a la eucaristía, puesto que los tres constituyen los sacramentos de la iniciación cristiana (LG 3).

La eucaristía

El sacramento de la eucaristía se plasma en nuestro cuadro por medio del rito de la comunión. Así, un sacerdote, de pie delante de un altar en el que se encuentra el cáliz, reparte las formas

¹⁶⁰ Cf. C. MARTÍNEZ OLIVERAS, «Los sacramentos de la Iglesia», *LgF* 497-630, 558.

¹⁶¹ Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Op. Cit.*, III q72.

consagradas a los fieles arrodillados ante él. A su vez, justo debajo, se encuentran dos personas arrodilladas ante un altar y un sagrario. La eucaristía es el tercero de los sacramentos de los iniciación y cristiana, pero sobre todo es “*centro y culmen de toda la vida cristiana*” (LG 11). Por ello, está ligada al misterio pascual y ya se trató cuando se aludió al mismo.

Sin embargo, hay dos aspectos que merece la pena tratar desde la perspectiva sacramental de la eucaristía. El primero de ellos es el de la presencia real de Cristo en la eucaristía, que el catolicismo afirma producirse “*sobre todo bajo las especies eucarísticas*” (SC 7). Esta presencia real ha sido puesta en duda en varias ocasiones a lo largo de la historia de la Iglesia. Ésta, por su parte, ha respondido ante esto manteniendo siempre su creencia en este modo especial de presencia que trasciende lo meramente simbólico. El Concilio de Florencia aclaró que por las palabras del sacerdote que habla en persona de Cristo, las sustancias del pan y del vino se convierten totalmente en el Cuerpo y la Sangre de Cristo (DH 1321). Esto es lo que se conoce con el nombre de transustanciación. Santo Tomás de Aquino explicó esta realidad hablando de que en las especies sacramentales se produce un cambio real en su sustancia pero no en sus accidentes. Así Cristo puede estar presente a la vez en el Cielo y en el altar a través del accidente del pan¹⁶². Esta enseñanza fue ratificada por el Concilio de Trento ante los ataques de la Reforma que pretendían matizar el modo de esta presencia real. Así, los padres conciliares afirmaron que “*tras la consagración del pan y del vino se contiene verdadera, real y sustancialmente nuestro Señor Jesucristo bajo la apariencia de estas cosas sensibles*” (DH 1636). Posteriormente, Pablo VI matizaría esta afirmación sin tocar su esencia, afirmando que esta presencia (corporal y substancial), es real por antonomasia, sin restar por ello realidad a otros modos de presencia de Cristo en la Iglesia (DH 4411).

El segundo de los aspectos es el del carácter sacrificial de la eucaristía. Éste puede verse atestiguado en los evangelios, tanto en las palabras sobre el cáliz (Mt 26, 26-29; Mc 14, 22-25; Lc 22, 15-20; 1 Co 11, 23-25), como en el discurso del pan de vida (Jn 6) y en el hecho de que la muerte de Cristo, según la versión joánica, acaezca en el momento del sacrificio de los corderos pascuales. La carta a los Hebreos explica que este sacrificio, a diferencia del de los sacerdotes judíos (hapax), se produjo de una vez para siempre (ephapax) (Hb 9). Ya San Agustín expuso que Cristo fue inmolado una vez en sí mismo, pero es inmolado en sacramento cada día¹⁶³. Para Santo Tomás la eucaristía “*es sacrificio en cuanto a que se ofrece y sacramento en cuanto que se recibe*”¹⁶⁴. Ante los ataques de la Reforma, que afirmaba que la eucaristía era solo alabanza, Trento recalcó el carácter de la eucaristía como verdadero sacrificio propiciatorio puesto que en ella, como en el Calvario, la Víctima y el Oferente son el mismo Cristo (DH 1751-1759). Tras el Concilio Vaticano II, estas afirmaciones fueron complementadas y entendidas entendiendo que el sacrificio no sólo se centra solo en los dones que hacen presente a Cristo como víctima, sino principalmente porque hace presente a Cristo como sumo sacerdote que se ofreció a sí mismo el Viernes Santo y sigue ofreciéndose a sí mismo, permitiendo además que podamos ofrecernos con él, en el pan compartido y el vino de la alegría, en virtud de nuestro sacerdocio común¹⁶⁵.

¹⁶² SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Op. cit.*, III q76 a5 ad1, a5c.

¹⁶³ SAN AGUSTÍN, *Op. Cit.*, Ep. 98, 9.

¹⁶⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Op. Cit.*, III, q79 a5.

¹⁶⁵ Cf. R. J. DALY, *Op. Cit.* 24-42, Lécuyer, Joseph, *El sacrificio de la Nueva Alianza*, Barcelona; Herder, 1969), 183.

La penitencia

El sacramento de la penitencia se representa por medio de la imagen de un clérigo sentado en un confesonario y un joven penitente arrodillado ante él simbolizando la confesión auricular. Junto a él aparecen tres personas que aluden a la parábola del Hijo Pródigo (Lc 15, 11-32).

El sacramento de la penitencia nos pone delante la realidad de que podemos debilitar o perder esa vida de hijo de Dios a la que nos incorporamos con los sacramentos de la iniciación cristiana. Por ello, se enmarca dentro de los llamados sacramentos de curación (DH 1600). El Antiguo Testamento recoge no sólo experiencia de pecado (Gn 2, 4-3,24; Ex 32; 1 Sm 11), sino también ritos de perdón, entre los que sobresale el del *Yom Kippur* (Lv 16, 1-32). Pero Jesús, (que durante su vida se acercó a los pecadores y habló de la misericordia de Dios), con su sacrificio, superó de una vez para siempre con estos ritos (Hb 9). Sin embargo, en el Evangelio de Juan encontramos que Jesús dio potestad a sus discípulos en la tierra para perdonar y retener pecados (Jn 20, 23), dando origen así al sacramento de la penitencia.

Para los primeros cristianos, el bautismo era fundamentalmente el lugar en el que se perdonaban los pecados. Sin embargo, esto no excluía que los pecadores pudieran ser expulsados de la comunidad (1 Cor 5, 1-13; 2 Tes, 3) o readmitidos en ella (2 Cor 2, 5-11). Pero, parece ser que, la tónica general era la de buscar la continua conversión y confesar los pequeños pecados antes de la fracción del pan¹⁶⁶. Sin embargo, tanto el aumento de la primitiva comunidad, como las persecuciones y apostasías hicieron necesario que la Iglesia se planteara la necesidad de una segunda penitencia para perdonar las faltas graves cometidas tras el bautismo¹⁶⁷. A este proceso se le denomina “penitencia canónica” y se extiende entre los siglos III al V.

La penitencia canónica comenzaba con un rito en el que al penitente reconocía su acusación, recibía los hábitos penitenciales y la imposición de manos del obispo (que significaba la excomunión y la “unión” de su pecado a la pena que debía cumplir). Después venía la penitencia propiamente dicha, significada fundamentalmente en ayunos y oraciones. Por último, tenía lugar la reconciliación en la que el pecado era “desatado” por medio de la confesión del pecado al obispo y la imposición de manos que devolvía la comunión eclesial (DH 470).

Entre los siglos VI al X el ritual de la penitencia cambia hacia lo que se conoce como *penitencia tarifada*. Ésta mantiene básicamente el mismo esquema, pero cambia en lo que se refiere al número de veces que puede recibirse y al rigor de las penitencias que conlleva. Así el IV Concilio de Letrán (1215) establece ya la obligación de confesar de manera auricular los pecados una vez al año (DH 812-814). Sin embargo, fue necesaria la reflexión teológica para integrar los actos del penitente y la acción del sacerdote dentro del carácter sacramental de la penitencia¹⁶⁸, así como la de Duns Scoto que pone en la absolución del sacerdote el signo eficaz por el que llega la gracia de Dios al penitente (DH 1323).

Es de sobra conocido que el inicio de la Reforma luterana partió precisamente por las 95 tesis de Lutero, que eran una crítica contra los excesos de la penitencia tarifada. Ante ello, el Concilio de Trento reafirmó la institución de este sacramento por Cristo, así como sus elementos fundamentales (contrición, confesión, satisfacción y absolución), la potestad de absolver o

¹⁶⁶ Cf. *Didajé*, 14, 1-2.

¹⁶⁷ Cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strómata*, Ciudad Nueva, Madrid, 2005, II, 13.

¹⁶⁸ Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Op. cit.*, III, q84, a, a2.

retener los pecados que el ministro recibe de la Iglesia, y también la necesidad de colaboración humana expresada en las obras satisfactorias del pecado (DH 1667-1693; 1701-1715).

La consecuencia negativa de este desarrollo fue que el sacramento se convirtió en algo individualista (centrado entre Dios y el penitente), que alejaba a los creyentes de la comunión frecuente. El Papa Pío X, en su motu proprio *Sacrosancta Tridentina Synodus*¹⁶⁹, rescata el deseo de Trento de que los fieles comulguen sacramentalmente en las misas y así recomienda la comunión frecuente. Este fue uno de los motivos que hizo que al Vaticano II revisara el sacramento de la penitencia para que los fieles pudieran participar en la liturgia y para que su rito y fórmulas fueran más inteligibles (SC 72). Pero la mayor aportación del Vaticano II fue la de recuperar la originaria dimensión eclesial del sacramento, aclarando que la reconciliación no es sólo del penitente con Dios, sino también con la Iglesia a la que el pecado ofende (LG 11).

La unción de los enfermos

La unción se representa en el cuadro por medio de un enfermo en su lecho, que recibe la unción de manos de un ministro, en compañía de su familia. La unción de los enfermos es un sacramento que tiene su origen en la compasión de Jesús ante los enfermos y en las curaciones que deben ser continuadas por sus discípulos (Mc 6,13). Se trata de una práctica atestiguada desde los orígenes de la Iglesia, como pone de manifiesto la carta de Santiago (St 5, 14-15).

Esta práctica de unción, reservada en principio a los obispos, se extendió después a los presbíteros (DH 216, 1324). Más adelante, el Concilio de Trento unirá este sacramento a la extremaunción, reduciendo así su amplitud originaria (DH 1694-1700). El Vaticano II solucionará este problema volviendo a llamarlo "*unción de los enfermos*" y estableciendo que se reciba a partir del peligro de muerte que suponen la enfermedad o la vejez (SC 73). Además, unirá a la unción y oración del presbítero la oración de los creyentes en virtud de su sacerdocio común (LG 11).

La unción de los enfermos es expresión de solidaridad familiar y comunitaria (representada en el presbítero) con el enfermo, que así la compasión del mismo Cristo. Por la comunicación de la gracia del Espíritu puede convertir un momento de crisis y dolor en un momento de comunión con el Señor. Es además un sacramento trinitario, pues en él se pide al Padre el alivio, al Hijo la comunión con sus sufrimientos y resurrección y al Espíritu Santo el consuelo. Por último, la unción no es un sacramento de preparación al buen morir, sino que trae la vida y el consuelo¹⁷⁰.

El orden

El autor de la *Alegoría de la Iglesia* representó en el sacramento del orden los tres grados del sacerdocio cristiano. Así, colocó a un obispo ante un altar, sentado en su sede, imponiendo las manos a dos diáconos que son presentados ante él por un presbítero. De este modo simbolizó que se trata de un único sacramento que, teniendo su origen en el sacerdocio de Cristo, está conformado por tres grados, como se ha visto ya anteriormente.

El Pueblo de Israel tuvo conciencia de ser una nación sacerdotal y consagrada (Ex 19, 6; Is 61,6), pero también escogió dentro de él a una serie de personas que desempeñarían las funciones sacerdotales (Num 11, 1-20). Los escritos del Nuevo Testamento no se refieren a Jesús como parte de esos sacerdotes, sino que hablan de él como maestro. Pero, por su ofrenda al Padre, pasa a ser considerado sacerdote eterno según el rito de Melquisedec (Hb 7, 16-17). Al aludir a Melquisedec, el autor de la Carta a los Hebreos está significando que en Cristo el sacerdocio

¹⁶⁹ Cf. Pío X, *Sacrosancta Tridentina Synodus*, Librería Vaticana, Vaticano, 1905.

¹⁷⁰ Cf. C. MARTÍNEZ OLIVERAS, «Los sacramentos...», 600-602.

antiguo culmina y queda superado, y, a partir de él el sacerdocio pasará a ser cúlrico y existencial (1 Pe 2,5).

Por ello, desde los inicios de la Iglesia fueron designados presbíteros sobre los que se imponían las manos (Hch 14,23). A ellos aluden las cartas (Tt 1,5), junto con los obispos (Flp 1,1; Tm 3, 1-7) y los diáconos y las diaconisas (1 Tm 3, 8-13). La terminología sacerdotal se comenzó a aplicar a partir de Cipriano. A su vez, con Ignacio de Antioquía vendría la ya aludida concepción del episcopado monárquico. A partir del Concilio de Elvira (305) viene la prohibición de casarse, entendiéndose ya el clero como un honor (DH 119). Esto será ratificado por el I Sínodo de Letrán en 1123 (DH 711).

A partir de la Edad Media el sacramento del orden se entendió como una dignidad, ligada a la potestad de consagrar en el sacrificio eucarístico. A partir de aquí se entiende la separación del clero del laicado y el “olvido” del sacerdocio común de los fieles, tan importante en la primitiva Iglesia. Santo Tomás toma las claves aristotélicas para mostrar que el sacerdote actúa como instrumento en el nombre del Señor y de la Iglesia. El Concilio de Florencia ratificó todas estas concepciones (DH 1326).

Todo ello, fue duramente atacado por Lutero, quien argumentó que el sacramento del orden no tenía su origen en las palabras de Cristo en la última cena, ni tan siquiera estaba ligado a la eucaristía. El reformador reivindicaba así la igualdad de todos los fieles y el importantísimo papel de la predicación y el bautismo, pudiendo existir algunos que lo desempeñaran siempre que fueran elegidos por la comunidad (y no consagrados sacramentalmente)¹⁷¹. Lutero fue respondido por Trento, donde se defendieron la potestad sacrificial y de perdonar del sacerdocio, su institución por Cristo y sus grados dentro de una jerarquía, estableciendo al sacerdote como un “*alter Christus*” ante y por el pueblo (DH 1763-1778).

Pío XII intentó adaptar el significado del orden a los tiempos, sustituyendo la entrega de los instrumentos (que significaban la jerarquía y la potestad) por la imposición de manos, buscando una vuelta a la primitiva tradición patrística (DH 3859). En esta misma línea de *aggiornamento* y vuelta *ad fontes*, el Vaticano II entendió los ministerios como servicios (LG 18), recuperando además el sacerdocio común de los fieles (LG 10). Además, realza el papel de la predicación (DV 21) y deja claro que la ordenación episcopal no es un sacramento más, sino la plenitud del orden (LG 21).

El matrimonio

La GS define el matrimonio diciendo que “*del acto humano por el cual los esposos se dan y se reciben mutuamente, nace, aún ante la sociedad, una institución confirmada por la ley divina*” (GS 48). Esto es, en el fondo, lo que representa la escena correspondiente al matrimonio en la *Alegoría de la Iglesia*. Dos contrayentes uniendo sus manos ante un altar, en presencia de un sacerdote y del Pueblo de Dios.

El matrimonio y el orden son dos sacramentos al servicio de la comunidad y están orientados a su salvación. El matrimonio tiene sus orígenes bíblicos en Gen 1, 27-29 y Gen 2, 18-25. A ellos alude Cristo cuando en Mt 19 habla de la institución del matrimonio. Por ello, se entiende que el matrimonio fue instituido por el creador y confirmado por Cristo con sus gestos y palabras. Pero, en lo que al matrimonio se refiere también son muy importantes los escritos paulinos, en especial Ef 5, 21-33, donde se compara el amor de los esposos con el de Cristo y su Iglesia con un claro carácter sacramental. Sobre este carácter reflexionará posteriormente Pedro Lombardo

¹⁷¹ Cf. MARTÍN LUTERO, *De captivitate...*, 145-149.

en su *Libro de las Sentencias*¹⁷². Frente a las acusaciones de la Reforma (que excluye al matrimonio de los sacramentos al considerarlo un negocio mundano), Trento cerrará filas en torno a esta sacramentalidad (DH 1813-1816).

Durante los primeros siglos el matrimonio cristiano no se diferenciaba del pagano en la forma¹⁷³, pero sí en el modo en el que los cónyuges se relacionaban desde la fidelidad (ante un mundo marcado por la promiscuidad). La reflexión teológica más importante vino de la mano de San Agustín, quien estableció los tres bienes del matrimonio ante la pecaminosidad de la sexualidad humana. El primero es la generación de los hijos que serán educados para el Pueblo de Dios. El segundo la fidelidad de los esposos y el tercero la indisolubilidad del matrimonio por el juramento de los contrayentes¹⁷⁴. Esta misma línea es la que sigue Pío XI en su famosa encíclica *Casti connubii* (1930)¹⁷⁵.

Desde aquí se entiende que la teología haya reflexionado sobre la indisolubilidad del matrimonio, sobre la base de Mt 19,6 y Mc 10, 1-12. Así, en la profesión a los valdenses (1208) se especifica que no pueden disolverse los matrimonios contraídos legítimamente (DH 794), es decir, con consentimiento y cohabitación (DH 756-756).

Por último, el Vaticano II reflexionó sobre el matrimonio fundamentalmente en GS. Allí ratifica su sacramentalidad, pero añade el amor a sus fines, recupera la clave escatológica y prioriza el concepto bíblico de “alianza” sobre una visión más contractual y jurídica. A ello, hay que unir también LG 11 en el que se habla de la sacramentalidad, la santificación, y la familia. Todo ello desemboca en la definición del Catecismo: “*La alianza matrimonial por la que el varón y la mujer constituyen entre sí un consorcio de toda la vida, ordenando por su misma índole natural el bien de los cónyuges y a la generación y educación de la prole, fue elevada por Cristo el Señor a la dignidad del sacramento entre bautizados*”¹⁷⁶.

¹⁷² PEDRO LOMBARDO, *Libro de las Sentencias*, IV, d26-42.

¹⁷³ Cf. *Carta a Diogneto*, en http://www.vatican.va/spirit/documents/spirit_20010522_diogneto_sp.html, (22-3-2020)

¹⁷⁴ Cf. SAN AGUSTÍN, *De bono conjugali*, en *Op. cit.*, 24, 32.

¹⁷⁵ Cf. PÍO XI, *Casti Connubii. Sobre el matrimonio cristiano*, Librería Vaticana, Vaticano, 1930.

¹⁷⁶ *Catecismo de la Iglesia Católica*, can. 1055, 1.

5.3. Espero la resurrección de los muertos



21 La resurrección de la carne. Salvador Dalí, (1940).¹⁷⁷

Al proclamar el artículo del Credo que afirma la resurrección de los muertos (o de la carne, en el Credo de los Apóstoles), a muchos les viene a la cabeza la imagen de los huesos secos de Ez 37. De hecho, el cuadro de Dalí que enmarca este apartado, parece moverse en esas coordenadas.

La resurrección de los muertos es un artículo importante de nuestra fe. San Pablo desarrolla su teología sobre ella en 1 Cor 15, llega a afirmar que *“si no hay resurrección de los muertos, tampoco Cristo resucitó. Y, si Cristo no resucitó, vuestra fe es vana: estáis todavía en vuestros pecados (...). Si solamente para esta vida tenemos puesta nuestra esperanza en Cristo, ¡somos*

¹⁷⁷ <https://www.salvador-dali.org/es/obra/catalogo-razonado-pinturas/obra/608/resurreccion-de-la-carne> (6-4-2020).

los hombres más dignos de compasión! (1 Cor 15, 12-19). Como vemos, para San Pablo el tema no es baladí, sino que en él se juega nuestra fe.

La resurrección de Jesucristo inaugura los nuevos tiempos escatológicos y por ello, San Pablo en sus escritos la asume como primicia de todos los que se durmieron en Cristo a lo largo de la historia¹⁷⁸. Y lo harán porque son parte del Cuerpo de Cristo, que ya ha sido glorificado (1 Cor 6, 14-15) de un modo semejante a como la Iglesia está siendo renovada y glorificada por el Espíritu Santo. Aquí tocamos un detalle muy importante, y es el de que, pese a que la esperanza y la certeza de la resurrección sean cristocéntricas, en ellas juega un papel importantísimo lo pneumatológico. El mismo Pablo así lo afirma cuando dice que *“si el Espíritu de Aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, Aquel que resucitó a Cristo de entre los muertos dará también la vida a vuestros cuerpos mortales por su Espíritu que habita en vosotros”* (Rom 8, 11). Pero, como vemos, Pablo habla en plural, puesto que la acción del Espíritu se expresa en la comunión de los santos, es decir, en la unión de todos los miembros de su cuerpo (vivos o muertos) que recibieron ese Espíritu¹⁷⁹.

Pero quizá lo problemático aquí no sea tanto el tema de la resurrección sino el hecho de que se hable de los cuerpos o de la carne. Para entenderlo, hay que recordar el significado paulino de $\sigma\mu\alpha$. Por ello Pablo habla de la resurrección de los muertos, para significar su diferencia con la resurrección puramente espiritual del mundo clásico y gnóstico, haciendo ver que igual que la resurrección de Cristo había trascendido el carácter físico (pero lo había conservado), también la nuestra está llamada a lo mismo en el futuro. Todo ello es lo que se encuentra detrás del concepto de *“cuerpo glorioso”*, que, siendo el mismo, ha sido transformado.

De esta transformación habla Pablo al utilizar las metáforas del grano sembrado, las carnes de animales, o el resplandor de los astros, para decir que el cuerpo que se siembra corruptible, sin honor, animal y débil, resucita transformado en un cuerpo incorruptible, glorioso, espiritual y poderoso. Y todo ello lo compara con Adán (terrestre) y Cristo (celestes). Por tanto, al haber llevado todos la imagen de Adán en la tierra, al resucitar Jesucristo llevaremos también su imagen en el momento de la resurrección (1 Cor 15, 35-58). Por tanto, no es resurrección espiritual del alma, sino transformación del individuo total en cuerpo glorioso y siempre desde su formar parte del cuerpo de Cristo, es decir, de la Iglesia (LG 49).

Esta resurrección será por tanto la de una materia espiritualizada (o cuerpo glorioso), que integrará en sí la totalidad de la persona, con toda su identidad y su historia personal. A pesar de ser un nuevo cuerpo, distinto del que ahora somos y experimentamos, se establece una continuidad en lo referente a la identidad del hombre. Por tanto, no es la regeneración del cuerpo físico como vemos en el cuadro de Dalí, sino más bien la integración de la persona en la vida resucitada de Cristo; la divinización del hombre. Por ello, Leonardo Boff afirma que cada uno resucitará con un cuerpo universal y ubicuo, que transparente una expresión perfecta de su interior, sin la limitación que experimentamos actualmente en la existencia física y carnal que cambia cada siete años¹⁸⁰. En este sentido, seremos como Dios nos soñó, conservando aquello de nuestra existencia que nos acercó a ello, y viendo transformado aquello que nos alejó.

Pero toda esta teología se encuentra con una dificultad derivada de la afirmación de la inmortalidad del alma por el V Concilio Lateranense en el siglo XVI (DH 1440). La afirmación de

¹⁷⁸ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La Pascua...*, 152.

¹⁷⁹ Cf. J. RATZINGER, *Introducción...*, 277, LG 49.

¹⁸⁰ Cf. L. BOFF, *Hablemos de la otra vida*, Sal Terrae, Santander, 1994, 45.

este sínodo no fue tan problemática (porque de hecho remite a Vienne) como su interpretación posterior, que dio lugar a desviaciones dualistas. En realidad, lo que Letrán V quiere afirmar es que la resurrección no es la nueva creación del alma de la nada (que sería necesaria si el alma fuera mortal), sino la creación de la nueva criatura desde la creación anterior (física y espiritual al mismo tiempo). Por ello se trata de una transformación o renovación del individuo.

Queda en el aire el debate sobre lo que acontece con la persona después de la muerte, hasta el “momento” de su resurrección. En esta discusión no hay un acuerdo claro, puesto que, para algunos se trataría de algo que tiene lugar en el propio momento de la muerte y para otros es algo que acontecerá posteriormente, en el “momento” de la resurrección de los muertos. La primera teoría corre el riesgo de caer en el dualismo al preguntarse qué pasa entonces con el cuerpo. La segunda tiene la dificultad de que puede negar la inmortalidad afirmada por V Letrán. En ambos casos hay que contar con que se trata de realidades en las que la variable tiempo (desde la que medimos toda nuestra existencia) ya no existe, y, por tanto corremos el riesgo de confundir términos o tratar de explicar lo que nos excede.

Ante esto, Ratzinger nos da una clave interesante, y es la de que la inmortalidad bíblica no natural y dualista como la griega, sino que es dialógica. Es decir, que en esta inmortalidad lo que permanece es lo esencial en el hombre, pero permanece no por sí mismo, sino en el recuerdo de Dios¹⁸¹. Por lo tanto, tras la muerte el alma queda “sostenida” por ese recuerdo de Dios, aunque se encuentre a la espera de la resurrección (como acto divino y externo a ella). Esta afirmación implica entender al alma como la persona en presencia de Dios, y no como la parte espiritual que se une al cuerpo¹⁸².

¹⁸¹ Cf. J. RATZINGER, *Introducción...* 293.

¹⁸² Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Recentiores Episcoporum Synodi. Carta sobre algunas cuestiones referentes a la escatología*, Librería Vaticana, Roma, 1979, 3.

5.4. Y la vida del mundo futuro



22 *El Juicio Final. Hans Memling (h. 1473)*¹⁸³

Esta pintura del Juicio Final de Memling, o cualquier otra que intente representar el Cielo y el infierno, producen en los espectadores dos sensaciones. La primera es la del temor (o al menos la repugnancia) ante la representación del infierno, que ha servido como base a tantas predicaciones a lo largo de los siglos. La segunda es la de un gran aburrimiento ante la visión estática y perfecta de la vida eterna.

La explicación de esta creatividad a la hora de representar el infierno viene, por un lado, de que el mal y la muerte nos rodean mientras vivimos, haciendo más fácil nuestra identificación con Cristo sufriente que con el glorioso (2 Cor 4, 8-5). Pero, por otro viene de que, mientras que la vida eterna es creación y oferta de Dios, la muerte eterna es fruto de la libertad humana. Por ello el infierno se presenta como una visión invertida del Cielo, por medio de imágenes de las que sí que tenemos constancia y que nos aterran al recordarnos situaciones que hemos vivido o imaginado. De este modo, podemos concebir un padecimiento eterno, mientras que nos es difícil imaginar un gozo eterno, al menos con los cánones de esta vida. Por ello, las imágenes bíblicas que hablan de muerte, fuego y destrucción (Is 66, 24; Mt 18,9; Ap 19,20), nos son más fáciles de imaginar que aquellas que se refieren a un banquete o una fiesta sin fin (Is 25, 6; Lc 14, 15-24).

Esto nos lleva de nuevo al tema del Juicio, recordando que el deseo de Dios es que todos los hombres se salven (1 Tim 2, 24), ya que no envió a su Hijo al mundo para condenar sino para salvar (Jn 3, 17). Por tanto, el que exista la posibilidad de una muerte o condenación eterna está en manos de los hombres, es decir, depende de que alguien libremente decida rechazar la salvación que Dios está constantemente ofreciendo, ya que Dios absuelve y no condena (Rom

¹⁸³ <https://www.airport.gdansk.pl/lotnisko/aktualnosci/zlota-kampania-promujaca-sad-ostateczny-wyrozniona-w-hong-kongu-n1606.html> (7-4-2020).

9, 33-34). Todo ello descansa en el presupuesto de que la libertad humana se extiende más allá de la muerte, y por tanto, existe la posibilidad de que alguien rechace la oferta de Dios incluso en ese “momento”¹⁸⁴. En este sentido es en el que se afirma que la muerte eterna y el infierno son “creación” (o elección) humana y no proceden de Dios.

Por ello, la Iglesia ha sido cauta al hablar del infierno y nunca ha admitido la condenación eterna de nadie (al contrario de lo que ha hecho con la salvación). Las declaraciones magisteriales sobre la muerte eterna las encontramos en la *Fides Damasi* (DH 72) y el *Símbolo Quicumque* (DH 76), argumentando en contra de la afirmación de aniquilación de los injustos. En el V Concilio de Letrán (DH 801) se habla del castigo de los pecadores para aclarar los errores apocatósticos con tintes reencarnatorios de los cátaros y albigenses. En el siglo XIV Benedicto XII define la muerte eterna como privación de la visión de Dios, estableciendo que se trata de una situación penal positiva y definitiva, en el caso de que alguien muera en pecado (DH 1002). Por último, el Vaticano II exhorta a la vigilancia ante la posibilidad del fuego eterno y las tinieblas exteriores (LG 48).

En lo referente a la vida eterna, como decía, nos cuesta imaginar la otra vida. La idea de una eternidad contemplando a Dios se nos hace tediosa y compleja. Sin embargo, tenemos facilidad para empatizar con una realidad en la que no haya muerte, ni pena, ni llanto ni dolor (Ap 21, 4). En el fondo, esto no es otra cosa que el poder gozar de la vida en plenitud, que es para lo que se encarnó Cristo (Jn 1, 4, 14). Pero para ello es necesario nacer de nuevo (Jn 3, 5), en esta tierra por la fe y, posteriormente al traspasar el umbral de la muerte.

Todo ello está ordenado a la visión del rostro de Dios; la visión beatífica. Ésta consiste en ver cara a cara lo que ahora vemos como en un espejo (1 Cor 13, 12). O del paso de beber nuestras lágrimas a calmar nuestra sed en la visión del rostro de Dios (Sal 42 3-4). Pero esta visión beatífica no es algo físico, puesto que este “ver” está impregnado del conocer (Jn 17,3). Es una manera de ver a Dios que implica conocimiento y unión y por ello exige un ser semejantes a Él, una “divinización” del hombre (1 Jn 3, 2) por medio del amor¹⁸⁵. En el fondo, podríamos decir que, por medio de la resurrección de Cristo y de nuestra propia resurrección, se logra saltar ese obstáculo del que se habló en lo referente a la creación. Puesto que, la imperfección del mundo derivaba de la necesaria alteridad de Dios, pero, una vez redimido el mundo por la condición humana de Cristo, los hombres pueden entrar a participar en la divinidad de Dios, sin perder por ello su diferencia y alteridad con respecto de Él.

Esto nos lleva a la categoría del “*ser en Cristo*”, que es en definitiva lo mismo que ver a Dios. En este sentido, hay que entender que tanto la gracia como la gloria nos llevan a lo mismo, a la comunión con Cristo. En ella está la clave de la filiación divina, que es la verdadera divinización. Al llegar al final de la vida en la que hemos ido poco a poco configurándonos con Cristo, alcanzamos la unión definitiva con él que nos permite ver al Padre (Jn 14, 9). Pero todo ello no tendrá lugar por medio de una unión intelectual platónica o gnóstica, sino que será gracias a la humanidad de Cristo y también a la nuestra. A esta unión, o visión, la Iglesia se ha referido también con el nombre de “vida eterna”, con el objetivo de concretar estas realidades bajo el don de la vida, que Dios nos ha dado desde el principio y que quiere que conservemos hasta el fin. Una vida que además de eterna es siempre novedosa, pues, pese a estar unidos a Él, Dios seguirá siendo más grande que nosotros¹⁸⁶.

¹⁸⁴ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La Pascua...*, 235-237.

¹⁸⁵ *Ibid.*, 200-204.

¹⁸⁶ *Ibid.* 213-216.

La esperanza de la vida del mundo futuro ha sido tratada por la Iglesia desde los primeros símbolos de fe (DH 15, 19, 21). Sin embargo, esta creencia no fue siempre unívoca en sus formas o en su temporalidad. Así, el Papa Juan XXII propuso, a título de doctor privado, que tanto los justos del Antiguo Testamento como los difuntos, esperan en el Seno de Abraham hasta el eschaton, consolados por la visión de la humanidad de Cristo. Y, solamente en la Parusía, se dará el acceso a la visión de la esencia divina de Dios. Esto hizo necesario que Benedicto XII, por medio de la *Benedictus Deus* declarara que la visión beatífica comienza inmediatamente después de la muerte y alcanza hasta la eternidad (DH 1000). Últimamente, el Vaticano II saldrá del individualismo para mostrar el carácter comunitario de la salvación, poniendo de relieve la pertenencia al Cuerpo de Cristo de toda la Iglesia (LG 48, 49).

El carácter comunitario de la salvación nos muestra que la obra de la redención no estará completa hasta que ésta abarque a toda la humanidad en un solo rebaño bajo la vara de un único pastor (Jn 10, 16). Esta fraternidad universal es a lo que la Iglesia se refiere con la comunión de los santos. Todo ello tendrá lugar en los “cielos nuevos y la tierra nueva”, una vez que el mar (la maldad) haya desaparecido (Is 65, 17; Ap 21, 1). Esa nueva creación no es distinta de la antigua, sino que será también transformada de un modo semejante a lo que ocurrirá con nuestros cuerpos¹⁸⁷.

¹⁸⁷ *Ibid.* 217.

6. Amén

“Ésta es nuestra fe, ésta es la fe de la Iglesia que nos gloriamos de profesar en Cristo Jesús Señor Nuestro”¹⁸⁸. Una fe recibida de generación en generación. Una fe reflexionada, razonada y articulada que la Iglesia ha transmitido y transmite en su verdad e integridad. Una fe que se hace imagen gracias a la fe y el ingenio del artista, conjugadas con la exposición y explicación del teólogo que actuó como autor espiritual de las obras de arte y programas iconográficos. Y, sobre todo, una fe que es creída por el Pueblo de Dios, que encuentra en ella a aquel que es la Palabra viva y verdadera.

A.M.D.G.

¹⁸⁸ A. PARDO (ed), *Ritual de los sacramentos*, BAC, Madrid, 1985, 24.

7. Bibliografía

AA. VV., *Relación final del Sínodo de Obispos de 1985: La Iglesia bajo la Palabra de Dios celebra los Misterios de Cristo para la salvación del mundo*, (Ciudad del Vaticano; Librería Vaticana, 1985).

SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, Apostolado de la Prensa, Madrid, 1941.

_____, *Obras Completas, XIII: Tratados sobre el Evangelio de San Juan*, BAC, Madrid, 2005.

ALFARO, J., *Cristología y antropología*, Cristiandad, Madrid, 1973.

SAN ANSELMO, *Obras Completas*, Madrid, BAC, 1952.

BARR, J., «*Abba isn't daddy*»: *Journal of Theological Studies*.39,1 (1988), 28-47.

BENEDICTO XVI, *Verbum Domini. La Palabra del Señor*, San Pablo, Madrid, 2010.

BOFF, L., *Hablemos de la otra vida*, Sal Terrae, Santander, 1994.

BRAY, G. L., *El Credo comentado por los Padres de la Iglesia y otros autores de la época patristica. 1. Creo en un solo Dios*, Ciudad Nueva, Madrid, 2018.

BRUYNE, (DE), E., *Historia de la Estética. Tomo II: La Antigüedad cristiana*, BAC, Madrid, 1963.

BUSTO, J. R., *Cristología para empezar*, Sal Terrae, Santander, 1991.

CASTIÑEIRAS, M., «Da Virgilio al Medioevo postille sulla rinascita della Sibilla in Campania (XI-XIII secolo)»: *Arte medievale*, 4 (2016), 97-110.

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strómata*, Ciudad Nueva, Madrid, 2005.

CODA, P., *Dios uno y trino. Revelación, experiencia y teología del Dios de los cristianos*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1993.

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Temas selectos de Eclesiología*, Librería Vaticana, Ciudad del Vaticano, 1984.

_____, *Teología-Cristología-Antropología*, Librería Vaticana, Ciudad del Vaticano, 1982.

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración «Dominus Iesus»*. *Documentos, comentarios, estudios*, Palabra, Madrid, 2002, 11-68.

_____, *Recentiores Episcoporum Synodi. Carta sobre algunas cuestiones referentes a la escatología*, Librería Vaticana, Roma, 1979.

CÓRDOBA, M., *La Teología Cristiana a través del arte barroco*, Universidad de Granada y Facultad de Teología de Granada, 2019.

CORDOVILLA, A., *Cristianismo y hecho religioso*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2013.

_____, *El ejercicio de la Teología*, Sígueme, Salamanca, 2007.

_____, «*Haced esto en memoria mía (1 Cor 11, 24). La memoria en la Escritura y la Tradición en la Iglesia*»: *Sal Terrae*, 108/2 (2020), 103-116.

_____, (ed.), *La lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática*, Comillas, Madrid, 2013.

- CULLMANN, O., *Cristo y el tiempo*, Estela, Barcelona, 1967.
- DALY, R. J., «Sacrifice unbelieved or sacrifice revisited: Trinitarian and liturgical perspectives»: *Theological Studies*, 64 (2003), 24-42.
- Documentos del Vaticano II*, B.A.C., Madrid, 1972.
- EGIDO, T., (ed), *Lutero, obras*, Sígueme, Salamanca, 2016.
- EUSEBIO DE CESAREA, *Vida de Constantino*, Gredos, Madrid, 1994.
- DUNN, J. D. G., *¿Dieron culto a Jesús los primeros cristianos? Los testimonios del Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Villatuerta, 2011.
- FARMER, W. R., (dir.), *Comentario Bíblico Internacional. Comentario católico y ecuménico para el siglo XXI*, Verbo Divino, Estella; 1999.
- FLAVIO JOSEFO, *Antigüedades judías*, Akal, Colmenar Viejo, 2002.
- FORTE, B., *La Iglesia, icono de la Trinidad. Breve eclesiología*, Sígueme, Salamanca, 1997.
- GARCÍA LÓPEZ, F., *El Pentateuco*, Verbo Divino, Estella, 2003.
- GESTEIRA, M., *La resurrección de Jesús*. SM, Madrid, 1984.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Jesucristo. Soledad y compañía*. Sígueme, Salamanca, 2016.
- GOMBRICH, E., *La Historia del Arte*, Debate, Madrid, 1995.
- GREGORIO DE NISA, *Vida de Moisés*, Sígueme, Salamanca, 1993.
- HENGEL, M., *Between Jesus and Paul. Studies in the Earliest History of Christianity*, Fortress Press, Philadelphia; 1983.
- HURTADO, L. W., *¿Cómo llegó Jesús a ser Dios?*, Sígueme, Salamanca, 2013.
- SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Obras Completas*, BAC, Madrid, 1978.
- SAN IRENEO DE LYON, *Contra las herejías (Adversus Haereses)*, Apostolado Mariano, Sevilla, 1994.
- SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías*, BAC, Madrid, 2004.
- JUAN PABLO II, *Carta Apostólica en forma motu Proprio "Ad tuendam Fidem"*, Librería Vaticana, Roma, 1998.
- KÜNG, H., *La Iglesia*, Herder, Barcelona, 1984.
- LADARIA, L. F., *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1998.
- _____, *Teología del pecado original y de la gracia*, B.A.C., Madrid, 1993.
- LARGO DOMÍNGUEZ, P., *Las apariciones o cristofanías pascuales (29.10.2012)*.
- LÉCUYER, J., *El sacrificio de la Nueva Alianza*, Herder, Barcelona, 1969.
- LOISY, A. *L'Évangile et l'Église*, Paris, 1903.
- LUBAC (DE), H., *La fe cristiana. Ensayo sobre la estructura del Símbolo de los Apóstoles*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1988.

- _____, *Meditación sobre la Iglesia*, Desclée de Brouwer, Barcelona, 1966.
- _____, *Paradoja y misterio de la Iglesia*, Sígueme, Salamanca, 1967.
- MADRIGAL, S., *Iglesia es Caritas. La eclesiología teológica de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI*, Sal Terrae, Santander, 2008.
- _____; E. GIL, (eds.), *Sólo la Iglesia es cosmos. Miscelánea homenaje al Prof. Dr. Joaquín Losada Espinosa*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2000.
- MEIER, J. P., *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, Verbo Divino, Estella, 2000.
- MENKE, K-H, *María en la Historia de Israel y en la fe de la Iglesia*, Sígueme, Salamanca, 2007.
- MIQUEL PERICÁS, E., *Jesús y los espíritus. Aproximación antropológica de la práctica exorcista de Jesús*, Sígueme, Salamanca, 2009.
- ORBE, A., «Sobre los inicios de la teología. Notas sin importancia»: *Estudios Eclesiásticos*, 56,2 (1981), 689-704.
- OROZCO, E., *El teatro y la teatralidad del Barroco*, Planeta, Barcelona, 1969, 144.
- PANNENBERG, W., *Teología sistemática II*, U. P. Comillas, Madrid, 1996.
- PARDO, A. (ed), *Ritual de los sacramentos*, BAC, Madrid, 1985.
- PIE-NINOT, S., *La Teología Fundamental*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 2003.
- _____, *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana*, Sígueme, Salamanca, 2007.
- Pío X, *Sacrosancta Tridentina Synodus*, Librería Vaticana, Vaticano, 1905.
- _____, *Casti Connubii. Sobre el matrimonio cristiano*, Librería Vaticana, Vaticano, 1930.
- _____, *Carta Encíclica Divino Afflate Spíritu, sobre los estudios bíblicos*, Ciudad del Vaticano, 1943.
- _____, *Curso Fundamental sobre la fe, Grado Primero*, El oyente del Mensaje, Barcelona, 2007.
- _____, *La Iglesia y los sacramentos*, Herder, Barcelona, 1967.
- RATZINGER, J., *Escatología*, Herder, Barcelona, 2016.
- _____, *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 1969.
- _____, *Jesús de Nazaret. Primera parte, Desde el Bautismo a la Transfiguración*, La esfera de los libros, Madrid; 2008.
- _____, *La eucaristía centro de la vida: Dios está cerca de nosotros*, Comercial Editora de Publicaciones, Valencia, 2005.
- RODRÍGUEZ PANIZO, P., «María en el dogma »: *Sal Terrae*, 98 (2010), 883-893.
- RUIZ BUENO, D., *Padres Apostólicos*, BAC, Madrid, 1985.
- RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *El don de Dios. Antropología teológica especial*, Sal Terrae, Santander, 1991.

_____, *La Pascua de la creación*, BAC, Madrid, 1996.

_____, *Teología de la creación*, (Santander; Sal Terrae, 1986).

ROSA, (DE LA) C.; MARTÍN FERREIRA, A. I.; SUÁREZ DE LA TORRE, E. (coords), *Que los dioses nos escuchen. Comunicación con lo divino en el mundo greco-latino y su pervivencia*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2012.

SEBBOUÉ, B., *Imágenes deformadas de Jesús. Modernas y contemporáneas*. Mensajero, Bilbao, 1999.

_____, *Jesucristo, el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1990.

SCHILLEBEECKX, E., *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, Dinor, San Sebastián, 1964.

SCHÜRMAN, H., *El destino de Jesús: su vida y su muerte*, Sígueme, Salamanca, 2003.

TERTULIANO, *El bautismo – La oración*, Ciudad Nueva, Madrid, 2006.

SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, (Madrid; BAC, 2010).

URÍBARRI, G., (ed.), *Fundamentos de Teología Sistemática*, DDB, Bilbao, 2003.

_____, «La oración de Jesús según J. Ratzinger, teólogo y papa. Líneas maestras de una Cristología Espiritual»: *Estudios Eclesiásticos*, 91 (2016), 363-390.

_____, «La gramática de los seis primeros concilios ecuménicos. Implicaciones de la ontología trinitaria y cristológica para la antropología y la soteriología»: *Gregorianum*, 2 (2010), 240-254.

_____, «Modulaciones teológicas del tiempo. Ensayo sobre las formas de duración según la teología»: *Estudios Eclesiásticos*, 81 (2006), 535-536.

_____, «Tres cristianismos insuficientes: emocional, ético y de autorrealización. Una reflexión sobre la actual inculturación del cristianismo en Occidente»: *Estudios Eclesiásticos*, 78 (2003), 301-303.

_____, «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 teología y mundo actual*, 221 (2006), 45-71.

VASARI, J., *Vidas de los más excelentes pintores, escultores y arquitectos desde Cimabue a nuestros días*, (Madrid; Cátedra, 2019).

WILCKENS, J., *La carta a los romanos. I Rm 1-5.*, Sígueme, Salamanca, 1997.

8. Webgrafía

http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_31101999_cath-luth-joint-declaration_sp.html (20-II-2020).

Carta a Diogneto, en http://www.vatican.va/spirit/documents/spirit_20010522_diogneto_sp.html, (22-III-2020).

