



COMILLAS
UNIVERSIDAD PONTIFICIA

Facultad de Teología

EN EL APRIETO ME DISTE ANCHURA

Memoria de síntesis del Bachillerato en Teología
desde la categoría 'salvación'

Autor

Pablo Bernal Rubio

Director

Gabino Uríbarri Bilbao

Madrid

Mayo 2019

SIGLAS Y ABREVIATURAS

- AL Francisco. *Amoris laetitia* (2016)
- AT Antiguo Testamento
- DH H. Denzinger, P. Hünermann. *El magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum et declarationum de rebus fidei et morum*. Barcelona, 1999.
- DV Constitución dogmática *Dei Verbum* sobre la Divina Revelación
- EV Juan Pablo II. *Evangelium vitae* (1995)
- GS Constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo actual
- LG Constitución dogmática *Lumen gentium* sobre la Iglesia
- NT Nuevo Testamento
- PP Pablo VI. *Populorum progression* (1967)
- SC Constitución *Sacrosanctum concilium* sobre la sagrada liturgia
- STh Tomas de Aquino. *Suma teológica*.
- VS Juan Pablo II. *Veritatis splendor* (1993)

ÍNDICE

Introducción.....	7
Capítulo 1. Los cimientos de la salvación.....	15
I. El cauce entre Dios y el ser humano.....	15
La apertura originaria a la trascendencia.....	16
‘Religión’ es relación que salva.....	17
II. Dios se da a conocer en la historia.....	18
¿Puede lo sobrenatural ser histórico?.....	19
¿Puede lo histórico ser universal?.....	20
Revelación: Dios salva dándose a conocer.....	21
III. La Palabra de Dios para nosotros.....	24
Palabra escrita para la salvación.....	24
Palabra entregada para la salvación.....	25
Capítulo 2. Grandeza y riesgo de una realidad creada.....	27
I. El origen y el destino de lo que existe.....	27
<i>Creatio ex amore Patris</i> : En el origen, la libertad de Dios.....	28
Cristo, mediador y destino de la creación.....	30
El compromiso de Dios con su creación.....	32
II. Una criatura por la que pasa el destino del cosmos.....	34
Imagen de Dios, imagen en Cristo.....	34
Un tú para Dios.....	37
III. El drama del pecado y la salvación.....	38
Preludio: El mal, <i>mysterium iniquitatis</i> en el cosmos.....	39
Primer acto: El mal se llama «pecado».....	40
Segundo acto: Una anchura que permite la vida.....	44
Coda final: La mujer salvada desde su origen.....	49
Capítulo 3. Dios Padre nos salva por el Hijo en el Espíritu.....	51
I. El Dios al que conocemos porque nos salva.....	51
El Misterio de todos los misterios.....	51
El Dios que nos salva es la Trinidad eterna.....	52
El Abba de Jesús.....	54
Jesús, el Hijo de Dios.....	55
Espíritu que nos da el Hijo y nos lleva al Hijo.....	57
Misterio de Dios en el misterio pascual.....	59
II. El Misterio de Dios definido y reflexionado.....	62
Monoteísmo y Trinidad: la defensa del Misterio que nos salva.....	62
Teología trinitaria: Dios en sí es envío, relación y entrega.....	65
Capítulo 4. Jesús: es decir, «Dios Salva».....	69
I. Conocer y confesar a Jesucristo, el salvador.....	70
En las palabras y obras de Jesús, Dios salva.....	71
El último servicio al Reino.....	73
La muerte de Jesús por nosotros.....	75
La Vida de Jesús es nuestra vida.....	77
Confesar al Salvador como Mesías, Hijo de Dios y Señor.....	80
II. La realidad de Cristo en el dogma cristológico.....	82

De Cristo al dogma: historia de su génesis.....	83
Salvaguardar al salvador	87
III. La soteriología, perspectiva y criterio de nuestra fe.....	88
Jesús es el rostro de nuestra salvación.....	88
El mediador entre Dios y los hombres es Cristo, hombre también	90
Capítulo 5. La salvación congrega y se celebra	93
I. La Iglesia, comunión y sacramento para la salvación	94
La Iglesia en el plan de salvación	94
<i>Ad intra</i> : la Iglesia es una comunión	96
<i>Ad extra</i> : la Iglesia-sacramento sirve y anuncia la salvación	98
II. Los sacramentos, cauces de nuestra salvación	101
Génesis del concepto de ‘sacramento’	101
Dios nos salva en los sacramentos	103
La eucaristía, fuente y culmen de nuestra salvación.....	105
Bautismo y confirmación, puerta de la salvación	107
Distintos efectos de un mismo don.....	108
Capítulo 6. Acoger y realizar la vida salvada	111
I. Una libertad regalada y amenazada.....	112
La libertad, facultad para lo eterno	112
La radical amenaza de la existencia.....	113
El mañana del pecado es la conversión	116
II. Vivir y actuar como salvados	117
En busca del valor fundamentador.....	117
La conciencia, norma subjetiva de la existencia moral	118
Normas objetivadas para la existencia moral	120
Proteger la vida, vivir el amor, construir la paz	120
III. El dinamismo de una existencia salvada.....	122
El salvado cree, espera y ama	123
Configurar la existencia salvada: la virtud.....	125
La salvación es «ir siendo salvados».....	126
Capítulo 7. La salvación que esperamos en plenitud	129
I. El acontecimiento que esperamos	130
La parusía completa la salvación.....	132
Aguardamos la verdad y la justicia	133
Aguardamos nuestra resurrección	134
II. Vivir y morir en el tiempo escatológico	136
Entre lo cumplido y lo que aún falta.....	136
La victoria sobre el último enemigo	138
III. La plenitud de la salvación	141
Un ofrecimiento a la libertad humana.....	141
Plena relación con Dios, la humanidad y el cosmos	143
María, en quien la salvación se ha consumado.....	144
Conclusión.....	147
Bibliografía	149

INTRODUCCIÓN

Anhelo. Mentira. Éxito. Felicidad. Esperanza. Culpa. Extrañeza. Plenitud. Temor. Serenidad. Rabia...

Reacciones diversas provocadas a nuestro alrededor con solo pronunciar una palabra: ‘salvación’. Si un solo término puede evocar tan distintos, y hasta opuestos, significados... ¡qué realidad tan genuinamente humana se esconderá tras él!

‘Salvación’. Palabra que, por un lado, responde a nuestros deseos de seguridad, de plenitud, de realización, de alcanzar éxito en la vida. Palabra que, al mismo tiempo, nos provoca resistencia al sugerir que dicha plenitud tenga que venir de fuera, de otro, que no pueda garantizarse con esfuerzo o darse por definitiva. Palabra teñida de ecos oscuros, lúgubre lenguaje religioso que insinúa que nos ha caído encima una especie de maldición o destino trágico. Palabra que, sin embargo, se ofrece a dotar a la vida y a sus absurdos de ese sentido que anhelamos. Palabra, en fin, que no aparece ya merecedora de crédito y ante la que, desengañados, sospechamos que todo sea –en el mejor de los casos– una mentira bienintencionada o –en el peor– un cebo para conducir a Dios por el miedo¹.

Y, sin embargo, ¡cómo alentó nuestro corazón mientas, por un instante, pareció estar ahí! ¿Y si habláramos, quizás por última vez, como si aguardar la salvación fuera posible y hermoso? ¿Y si encontráramos en la noción de ‘salvación’ –tal como nos la propone la matriz de la fe cristiana– un camino abierto donde parecía no haberlo? ¿No sería eso, en sí mismo, un inesperado y gratuito acontecimiento salvador?

Para hablar, comencemos poniéndonos a la escucha; en primer lugar, de la propia palabra. En su etimología, el término ‘salvación’ posee un doble sentido negativo y positivo: si por un lado expresa la «superación o eliminación de una desgracia existente», por otro significa también «llevar a plenitud, mantener incólume, elevar»². En particular, la raíz latina da prioridad al sentido positivo, que en palabras como ‘*salvus*’ o ‘*salvare*’ sugieren que «salvar es llevar a una persona hasta el fondo de sí misma, permitir que se realice, hacer que encuentre su destino»³. Desde aquí queremos comenzar a hablar.

¹ Cf. A. Gesché, *El destino. Dios para pensar* 5, 2ª ed. (Salamanca, 2007), 29.

² W. Trilling y O. Semmelroth, “Salvación”, en H. Fries (ed.), *Conceptos fundamentales de la teología*, 2ª ed. (Madrid, 1979), 2: 616-626.

³ A. Gesché, *El destino*, 32.

Así lo hace también la Biblia, al situar la idea de salvación en el universo semántico de dos experiencias de humanidad: la enfermedad, precursora de la muerte, donde la salvación aparece como sanación y plenitud de vida; y la carencia de libertad, como situación de fatalidad o dependencia, donde la salvación significa rescate y liberación⁴.

El AT va relatando la experiencia histórica de salvación de Israel, y para ello emplea raíces como *'jasá'* (ayudar), *'gaal'* (vengar, redimir) y *'padab'* (rescatar). Procedentes del lenguaje cotidiano, estos términos expresan la dimensión objetiva de la salvación de una situación adversa y, sobre todo, material⁵. El éxodo de Egipto, «casa de esclavitud», y la milagrosa liberación en el Mar Rojo quedan registrados en la memoria colectiva como experiencias salvíficas originarias (Ex 15,1). Dios es para su pueblo un salvador poderoso en la necesidad extrema, que en sus mediadores –como Moisés o los jueces– abren al pueblo un nuevo futuro allí donde parecía que no había más que perdición (Ex 3,10; Jue 3,9-10; 9,27ss). La esperanza de salvación se fundamenta en la promesa de Dios: así la salvación colectiva y personal van de la mano en la crítica profética que busca despertar la conciencia individual contra una suerte de anquilosamiento social. Las experiencias traumáticas, en particular la del destierro en Babilonia, sugieren a Israel la idea de que Dios puede obrar la salvación por medio de la fragilidad y el dolor aceptado (*siervo de Yabveh*; cf. Is 52,13-53-12) y de que esta salvación rebasa las fronteras nacionales (Is 49,6; cf. Ez 10)⁶.

Por su parte, el NT expresa en cada página su certeza de que en Jesucristo –en su vida, sus acciones y su misterio pascual– la acción salvadora de Dios ha llegado al mundo por el camino de la historia, que se confirma de una vez para siempre como historia de la salvación. En él, Dios salva (Mt 1,21), hasta el punto de confesar también a Cristo como el único salvador (cf. Hch 4,12; 1Tim 2,5), y al Espíritu como aquél en quien la salvación nos alcanza⁷. La cristiana es una soteriología de la mediación: la salvación consiste precisamente en posibilitar un «intercambio», una comunicación, entre la plenitud de Dios y la menesterosidad humana. A este acontecimiento el NT lo llamará, ciertamente, *'soteria'* (salvación), pero empleará también una constelación de metáforas que lo matizan y cualifican: rescate, liberación, entrega, justificación, perdón, adopción filial, expiación, sacrificio...⁸

Esto que en la Palabra de Dios aparece en primer plano, la teología y el magisterio lo presupone como una referencia indiscutida, que no es necesario –o quizás, como luego diremos, no es posible– objetivar plenamente. El «por nosotros y por nuestra salvación» del

⁴ B. Sesböüé, *Jesucristo el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación*, vol. 1. *Problemática y relectura doctrinal* (Salamanca, 1990), 24-25.

⁵ G. Uríbarri, *Notas de soteriología* (apuntes no publicados), 7-9.

⁶ W. Trilling y O. Semmelroth, “Salvación”, 616-619.

⁷ *Ibíd.*, 619-621.

⁸ Cf. B. Sesböüé, *Jesucristo, el único mediador* 1, 59-62; cf. también A. de Mingo Kaminouchi, *Símbolos de salvación. Redención, victoria, sacrificio* (Salamanca, 2007).

símbolo niceno-constantinopolitano (DH 150) constituirá el motor de la teología en los primeros siglos, haciendo surgir la teología trinitaria y la cristología en defensa de la experiencia salvífica de los cristianos. Asimismo ésta impregnará la comprensión del ser humano y hará surgir algunas de las categorías que, desconectadas de su origen, se convertirán en causa de malestar y disenso, como la de «pecado original»⁹. Con la salvación surgen la teología y el dogma, como parafraseando al Apóstol: si cierta cuestión es falsa, Cristo no nos ha salvado y en consecuencia somos los más desdichados de los hombres (cf. 1Cor 15,12-19).

Esto es, en apretado resumen, lo que la Escritura y la tradición de la Iglesia afirman al preguntarles por la categoría ‘salvación’. Recapitulando sistemáticamente lo apuntado por las fuentes de la teología, podemos hacer el siguiente balance.

En primer lugar, observamos que hablar de salvación es hablar de la suerte, colectiva e individual, del ser humano inmerso en las vicisitudes de la historia. La salvación cristiana consiste en la plenitud que Cristo anunció como reino de Dios¹⁰ y que fue otorgada de una vez para siempre en su resurrección. Plenitud que, dada la situación de miseria del ser humano –piénsese ésta en la propia experiencia, y no en algo mítico o sobrevenido– es rectamente comprendida como la superación de una desgracia¹¹. El camino elegido por Dios para concedernos aquella plenitud –el abajamiento extremo de la entrega que salva– pide de nosotros la renuncia a nosotros mismos por Cristo, de modo que nuestra salvación puede pensarse como «el encuentro de dos kénosis» (J. Corbon): la de Dios y la del hombre.

Diremos también, en segundo lugar, que el concepto cristiano de ‘salvación’ no se refiere a algo abstracto, sino a la acción –en realización– de Dios en la historia. Constatación que establece una relación asimétrica entre Dios y nosotros: Dios es el que salva, nosotros los salvados. Esta afirmación excluye una interpretación inmanente de la salvación (pelagianismo contemporáneo) e implica que la salvación existe, en primer lugar, como *plan* de Dios, como voluntad salvífica, llevada a cabo por medio de Cristo y que nos alcanza a nosotros como vida salvada en el Espíritu¹². Esta impostación trinitaria de la salvación es, a un tiempo, la mayor señal de la gratuidad y del don indebido, que no es posible conquistar ni merecer. Ahora bien, siendo esto cierto, la fe cristiana afirma que la realización de la salvación cuenta con el ser humano como «objeto libre» de dicha acción salvadora. La salvación, entonces, no

⁹ Cf. B. Sesböué, *Jesucristo, el único mediador* 1, 62-65.

¹⁰ «Si el reino de Dios es el tema central de la predicación de Jesús, ésta se sitúa eminentemente en la perspectiva de la historia de la salvación, ya que apenas si existe otro concepto en el que se exprese con tanta claridad la acción salvífica de Dios en la historia». P. Bläser y A. Darlap, “Historia de la salvación”, en H. Fries (ed.), *Conceptos fundamentales de la teología*, 2ª ed. (Madrid, 1979), 1: 644.

¹¹ G. Uríbarri Bilbao, “Cristología, Soteriología, Mariología”, en A. Cordovilla (ed.), *La lógica de la fe* (Madrid, 2013), 369.

¹² Cf. *ibíd.*, 368.

es una idea que consuela y adormece; por el contrario, se presenta como una tarea en cuyo desarrollo hay que comprometer la propia libertad, so pena de malograr la existencia.

Ello conduce, en tercer lugar, a una tensión inherente al concepto de ‘salvación’: se trata de la tensión escatológica entre lo ya acontecido y lo todavía pendiente de consumación. Ciertamente, la acción salvífica de Dios y la redención obrada por Cristo, nos sitúan ya en una situación de salvación de un modo definitivo. Pero simultáneamente, se ha de afirmar la radical historicidad que le es propia al concepto de ‘salvación’: si ésta acontece en la historia, como atestigua la Escritura, su plenitud está –como la de la historia misma– pendiente de realización. De modo que la totalidad de la historia queda articulada por el esquema promesa-cumplimiento como «historia de salvación»: historia «general» de salvación allí donde se den de modo irreflejo tales acciones salvíficas de Dios; historia «explícita» de salvación allí donde la revelación interpreta de modo claro la salvación que acontece en la historia¹³. Y, finalmente, historia también en el sentido de «economía de la salvación», es decir, ordenamiento y disposición de Dios para llevar «la historia a su plenitud» (Ef 3,9).

Hemos escuchado y hemos hablado sobre la salvación. Y sin embargo, queda mucho por decir. Pues el concepto de ‘salvación’ no se agota en sí mismo: hasta tal punto pertenece al corazón de la fe cristiana, que sin exponer ésta al completo no se termina de hablar de aquél. Ni, quizás, aún entonces.

El presente trabajo tiene la finalidad de sintetizar el conjunto de los estudios del Bachiller en Teología, sistematizándolos en torno a la categoría ‘salvación’. Para hacerlo iremos, como hasta ahora, alternando entre hablar y escuchar. Tal ejercicio –recorrer el camino de la comprensión a la explicación– constituye el servicio del teólogo y dará fruto en la medida que Dios quiera. Esperamos, no obstante, que cuando demos paso a los datos y a la especulación permanezca algo de esa pretensión, de modo que este trabajo sea de provecho para quien lee y para quien escribe.

A la consecución de ese objetivo ayudará mencionar algunas de las tareas que la teología contemporánea señala a quien quiera acometer una reflexión sobre la salvación en nuestros días. Aunque este trabajo –dada su naturaleza– no pretende realizar ninguna aportación significativa a dichas tareas, explicitémoslas a continuación, por si logran marcar algo el rumbo de nuestro intento.

Las hipotecas del pasado reciente imponen, en primer lugar, la tarea impostergable de sacar el discurso sobre la salvación de una comprensión individualista y espiritualista: la salvación cristiana no solo es solidaria sino que, de hecho, pasa por la relación interpersonal; cerrarse egoístamente a ella es, de hecho, malograr la existencia, desperdiciar la vida. De ahí

¹³ Cf. K. Rahner, “Historia del mundo e historia de la salvación”, en *Escritos de teología* 5 (Madrid, 1964), 115-134.

que, aceptando la crítica moderna de la religión, se haya de depurar el concepto de ‘salvación’, para que aparezca al fin que la salvación cristiana «ama la tierra» (K. Rahner). Y ello sin conformarse con un cumplimiento puramente inmanente de la misma, sino aguardando siempre de Dios más de lo que nuestras realizaciones pueden construir por si solas¹⁴.

La «desespiritualización» del concepto de ‘salvación’ exige, en segundo lugar, que hablemos de nuevo de una salvación experimentable. Que reconozcamos el «sabor existencial» (A. Gesché) que tal noción tiene, evitando formulaciones demasiado abstractas y trascendentes. Y requiere también –por difícil que resulte– que permanezcamos atentos nuestro mundo para hallar en él experiencias de salvación que correlacionen con lo que la fe cristiana aguarda y da a experimentar¹⁵.

Nos encontramos también, en tercer lugar, ante la tarea de reparar el vínculo entre felicidad y salvación. Por supuesto, eso requiere una reflexión cristiana sobre la felicidad, que no la confunda con la noción consumista y autosatisfecha que nos ofrece nuestro mundo. Requiere, asimismo, recordar que la salvación no se reduce a la felicidad ni al sentido. Con estas cautelas, la vinculación entre felicidad y salvación será signo de que «lo más divino es lo más humano» y que solo en esta paradoja se esclarece nuestra existencia con sus fases de sombra y de dolor¹⁶.

Como advertencia postrera, además de estas tres tareas, la reflexión teológica contemporánea nos invita a una última cautela: si, como sugeríamos más arriba, ‘salvación’ es una de las categorías fundantes de la fe, quizás no pueda pretenderse explicitar de modo claro y distinto en qué consiste. La Escritura emplea una pluralidad terminológica que no se deja reducir y la reflexión dogmática ha eludido hasta hoy definir positivamente qué es ‘salvación’. Se impone, pues una renuncia a la pretensión de sistematicidad absoluta que, a modo de ascesis última, hemos de asumir si queremos emprender este proyecto.

Con todo, el ejercicio de hacer síntesis tiene mucho que ver con la disposición de los contenidos de modo tal que se evidencie su apropiación y permita surgir entre ellos conexiones que iluminen su sentido. Pasamos por tanto a presentar la disposición que hemos elegido dar a dichos contenidos, estructurándolos en torno a la categoría ‘salvación’.

El *primer capítulo*, dedicado al tratado de *teología fundamental*, pone los cimientos para la comprensión viva –es decir, que correlacione con nuestra existencia– del concepto de ‘salvación’. La afirmación de que la humanidad es capaz de Dios y la profundización en el concepto de ‘revelación’ apuntan a comprender aquélla como el evento comunicativo de

¹⁴ Cf. G. Greshake, *El hombre y la salvación de Dios*, en K. H. Neufeld, *Problemas y perspectivas de teología dogmática* (Salamanca, 1987), 262; 267-273.

¹⁵ *Ibíd.*, 255-256.

¹⁶ Cf. J. L. Ruiz de la Peña, *El don de Dios. Antropología teológica especial* (Santander, 1991), 405-406.

Dios en su Palabra –encarnada, escrita y transmitida– en que Él mismo es el mensaje, el mensajero y quien capacita al receptor para su acogida.

La *antropología teológica* constituye uno de los dos ejes directores de este trabajo y condiciona la elaboración que hemos hecho de los tratados de *creación, pecado y justificación* (cap. 2), *moral y virtudes teologales* (cap. 6) y *escatología* (cap. 7). Así, en el *segundo capítulo*, buscando poner en conexión la idea de ‘salvación’ con las notas más fundamentales de la existencia humana, la cual aparece ordenada a un destino de relación plena con Dios. Amenazado por un existencial de perdición, por la posibilidad de malograr su vida y errar su destino, el ser humano es llamado y capacitado por Dios para colaborar con Él en su propia plenitud, lo que constituye en su vida un existencial de salvación.

Consecuentemente, la salvación del hombre, por tanto, acontece y culmina en la relación con Dios: un Dios que es en sí mismo relación de donación y acogida gratuitas. Así, en el *tercer capítulo* se presenta el tratado de *teología trinitaria*, que sistematiza esta condición relacional de Dios Padre, Hijo y Espíritu, tal como se ha dado a conocer en la historia de la salvación.

Historia que, como ya se ha dicho, llega a su punto culminante con Jesús, en quien «Dios salva». Su encarnación, su vida y su misión, su muerte y su resurrección constituyen el acontecimiento salvador por excelencia. Por eso, el *capítulo cuatro* se dedica a la *crisología* y a la *soteriología*; situado en el centro del trabajo, constituye su otro gran eje director. A modo de un doble arco, el capítulo empieza acompañando a los discípulos en su camino con Jesús desde Galilea; camino que se quiebra en la cruz y culmina en la resurrección, y que nos invita a confesar que Jesús es el Cristo, el Salvador; es más, que siempre lo fue. La reflexión soteriológica, elaborada en torno a la categoría ‘mediador’, muestra hasta qué punto la salvación pertenece al nervio de la fe cristiana, ofrece una perspectiva para el anuncio y constituye un criterio de la validez de toda teología.

Aunque acontecida en la historia, es patente que la salvación coexiste con la posibilidad de malograr la propia vida y con los existenciales que la amenazan (la Ley, el pecado y la muerte). Los capítulos 5 y 6 tratan de salir al paso de esta constatación y responder la pregunta por cómo nos alcanza la salvación. El *quinto capítulo*, dedicado a los tratados de *Iglesia –salvación que congrega–* y *sacramentos –salvación celebrada–*, mostrarán el papel que esas realidades tienen en nuestra propia salvación: el de constituir los cauces por los que la salvación de Cristo nos alcanza en la historia. Caudales que, siendo medios ordinarios para la salvación, no son absolutos, pues solo Jesús el Cristo es el único mediador.

En el *capítulo seis*, por su parte, se presentan los tratados de *moral y virtudes teologales*. Con ellos se muestra que la vida salvada tiene para nosotros una realización tanto moral como existencial. En tal realización se compromete el existencial humano de la libertad que, como «facultad para lo eterno» (K. Rahner), determina la propia existencia, bien como ganancia,

bien como pérdida. La vida moral y la relación teologal con Dios constituyen dos ámbitos en que la salvación se hace experimentable.

Finalmente, el tratado de *escatología* se ocupa del ser humano llegado a la plenitud de su destino. Delimitado por el eje antropológico y el eje cristológico, el *séptimo capítulo* muestra, en fin, que la salvación, siendo algo ya acontecido, sigue siendo algo que aguardamos. La esperanza cristiana, permite hablar de una salvación que dura más allá de la muerte; no como una realidad cosista y fija que «esté ahí», sino como consecuencia de la índole relacional que le es propia a la salvación cristiana.

Resta, por último, decir una palabra sobre el tratado de *María*. En vez de dedicarle un capítulo propio –con el riesgo de que permaneciera desconectado de la totalidad de la exposición– hemos preferido tratar el dogma sobre María en conexión con aquellos temas teológicos que le son propios: la salvación por la gracia (*Inmaculada Concepción*; cap. 2), la afirmación simultánea humanidad y la divinidad de Cristo (*Madre de Dios* y *Siempre Virgen*; cap. 4) y la plenitud de la salvación que aguardamos (*Asunta al cielo*; cap. 7).

Podría aducirse que las ideas, por sí solas, no salvan; y es verdad. Pero al ponerse a la escucha de lo que cree, la Teología –«fe que busca comprender» (san Anselmo)– puede servir de caja de resonancia: verdadero espacio de holgura que permita reconocer la salvación en la vida de quien lee o escribe, con sus estrecheces y angustias.

Con esa esperanza se emprende este proyecto. Que se logre o no llevarlo a término no quita a la categoría ‘salvación’ nada de su anchura, posibilitadora de una vida que merece ser vivida. Pues, como afirma A. Gesché, «creamos o no creamos en ese vocabulario “obsoleto”, la fe, la religión, la teología tienen aquí, en definitiva, algo que decirnos sobre la felicidad y la desgracia, sobre el éxito y el fracaso, sobre el sentido de la vida y sobre la suerte del ser»¹⁷.

¹⁷ A. Gesché, *El destino* 5, 30.

Capítulo 1.

LOS CIMIENTOS DE LA SALVACIÓN

Pero aún tiene que ser algo más —continuó Momo, que seguía persiguiendo sus pensamientos—, porque la música venía de muy lejos, pero sonaba muy dentro de mí.

M. Ende, *Momo*

Como «teología que responde», la teología fundamental apunta de un modo global la doble tarea que tenemos por delante en esta memoria de síntesis: en su dimensión *ad intra*, nos pide esforzarnos contra «la esclerosis del concepto»¹ de modo que hagamos de la categoría ‘salvación’ un significante vivo, relacionado con la anchura de la *fe que busca comprender* y que *da que pensar*, y en su dimensión *ad extra*, propone la tarea de captar y mostrar al mundo la correlación existente entre el evangelio de Jesucristo y nuestra situación necesitada de salvación².

Con la finalidad de poner los cimientos para acometer esa tarea, en la primera parte del capítulo nos ocuparemos del concepto de ‘religión’ y de cómo dicha actividad humana está sustentada por la apertura del hombre a la trascendencia, mostrando así que *el hombre es capaz de Dios*. A continuación estudiaremos el concepto que fundamenta toda la teología y que es el verdadero cimiento de toda posible salvación: el concepto de ‘revelación’. Para los cristianos no se trata solo de una revelación genérica, sino de la Palabra de Dios encarnada, escrita y transmitida, y de ello nos ocuparemos en la tercera parte este capítulo. Esta autodonación libre e indebida de Dios mismo constituye el fundamento de revelación y salvación, que aparecen así estrechamente unidas.

I. EL CAUCE ENTRE DIOS Y EL SER HUMANO

La teología fundamental tiene entre sus cometidos la reflexión sobre los fundamentos de esa construcción cultural que es la religión. La pregunta que se hace es: ¿cuáles son las

¹ P. Rodríguez Panizo, “Teología fundamental”, en A. Cordovilla Pérez (ed.), *La lógica de la fe* (Madrid, 2013), 20.

² Cf. *ibíd.*, 24.

condiciones de posibilidad para que esa pretensión humana de relacionarse con Dios en la religión sea, al menos, plausible? A diferencia de la apologética clásica, la teología contemporánea no intenta demostrar que el hombre es el *homo naturaliter religiosus*, sino que se conforma con mostrar indicios de que lo pretendido es posible. Comencemos pues por aducir las huellas que muestran que, lejos de encerrarse en su inmanencia, el ser humano está abierto a la trascendencia y, en consecuencia, a una salvación recibida.

La apertura originaria a la trascendencia

No son pocos los que, entre nuestros contemporáneos, viven convencidos de que no existe aquello hacia lo que apunta la palabra «trascendencia». Muchos conciben que su existencia se vuelca y se agota en las tareas y las cosas del día a día, sin que pueda haber nada más allá. ¿Cuál es la condición humana? ¿Se encuentra abierta a la trascendencia? Nos encontramos, pues, ante una pregunta de índole filosófica la cual, tal y como muestra Rahner, es también ya una cuestión teológica³.

Como desarrollaremos en el siguiente capítulo, la fe cristiana está convencida de que el ser humano tiene por origen y destino a Dios en Cristo. Y si no se trata de una pretensión vacía, cabe esperar hallar en el ser humano una huella o indicio de apertura a tal origen y destino.

Uno de los autores que mejor ha expresado los indicios de nuestra apertura a la trascendencia es *M. Blondel* (†1949)⁴. El filósofo francés se esforzó, sobre todo en sus primeras obras, en entablar un diálogo con la filosofía autónoma predominante en su tiempo, que manejaba una concepción inmanentista del ser humano como la que hemos presentado más arriba. La quintaesencia de su trabajo *La acción* (1893) consiste en mostrar que es precisamente *en* la inmanencia donde se da un indicio de apertura a la trascendencia por medio de la «desproporción». Esta desproporción se manifiesta en diversos órdenes de la existencia: es la desproporción que ocurre entre el «parece que» y el «realmente», entre lo que quiero y lo que soy, y –de un modo clásico cuando hablamos de Blondel– entre la voluntad que quiere (*volonté voulante*) y la voluntad querida (*volonté voulue*). La desproporción es, pues, la apertura que constituye el cauce para que llegue a la inmanencia humana la acción y la comunicación de Dios. Así, salvación y revelación pueden ser pensadas a la vez como lo exterior al ser humano –lo indebido y gratuito– y lo interior a él en su inmanencia.

³ «Por tanto, la teología misma implica una antropología filosófica, la cual descubre este mensaje transmitido en forma de gracia como algo que propiamente debe realizarse en manera filosófica y lo confía a la responsabilidad propia del hombre. Hacemos enunciados sobre el hombre, sobre lo que en todo caso ahora es su situación ineludible, sobre lo que el mensaje cristiano encuentra en el hombre o lo que crea en él como presupuesto y lugar de su propia llegada en el hombre». K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe* (Barcelona, 2007), 43-44.

⁴ Cf. P. Rodríguez Panizo, “Teología fundamental”, 36-41.

También *K. Rahner* (†1984) ha reflexionado hondamente sobre esta apertura originaria del ser humano, apoyándose en su caso en la filosofía trascendental –de fundamento kantiano– que se pregunta por las condiciones de posibilidad en el sujeto de todo aparecer. El teólogo de Friburgo denomina «experiencia trascendental» a esa «conciencia concomitante del sujeto» que conoce, que quiere y que ejerce su libertad⁵. Tal conciencia se caracteriza por ser «subjetiva, no temática, está dada en todo acto espiritual de conocimiento y es necesaria e insuprimible, y su carácter ilimitado, abierto a la amplitud sin fin de toda realidad posible»⁶. Es decir, para Rahner, el ser humano está constituido de tal modo que, de forma atemática y «anónima», tiene siempre un conocimiento originario de la trascendencia. Esto ocurre no al modo del conocimiento objetivo, sino que en el conocer y querer del sujeto, éste apunta siempre en la trascendencia al misterio sagrado. De este modo, apunta Rahner, «la trascendencia no es un cierto “algo” de lo que nos ocupamos secundariamente como una especie de lujo metafísico de nuestra existencia intelectual, sino que es la más sencilla, evidente y necesaria condición de posibilidad de *todo* entender y comprender»⁷. Y concluye:

Solo cuando alguien se dirige a la pregunta por el preguntar, al pensamiento pensado, al espacio del conocimiento y no solo a los objetos del conocimiento, a la trascendencia y no solo a lo captado de manera espacio-temporal en esta trascendencia, está *en los inicios de llegar a ser un hombre religioso*⁸.

Los dos grandes pensadores citados muestran, en definitiva, una realidad sobre el ser humano: que la condición de apertura a la trascendencia es un elemento estructural inherente al ser humano: se trata de un existencial del hombre y, por ello mismo, no es algo que le sobrevenga de fuera, sino que se da en su propia inmanencia.

‘Religión’ es relación que salva

Las religiones de la humanidad son la tematización, histórica y enormemente plural, de esa huella de la trascendencia que hiere a todo hombre. Los seres humanos de todos los tiempos han comprendido esa apertura como el eco de la voz de un Misterio que se encuentra en el fondo de la existencia y en las religiones «han dado voz a la Realidad que testimonia, han hecho posible caminos para relacionarse con el Misterio»⁹.

El estudio etimológico no nos ofrece una única explicación del origen de la palabra, sino tres, recogidas ya por *santo Tomás de Aquino* (†1274): *re-legere*, releer, es decir, volver a pasar por el corazón todo lo que ocurre en relación a Dios; *re-eligere*, reelegir, que alude a la actitud

⁵ K. Rahner, *Curso fundamental*, 38.

⁶ *Ibíd.*

⁷ *Ibíd.*, 40.

⁸ *Ibíd.*, 41; el subrayado es mío.

⁹ P. Rodríguez Panizo, “Teología fundamental”, 41.

religiosa de quien opta por Dios en cada momento y acción; y finalmente, *re-ligare*, religación del ser humano con el Dios que lo ha creado y lo sustenta en su amor¹⁰.

Lo que etimología sugiere, la fenomenología de las religiones lo sistematiza en un primer concepto de religión¹¹. En la perspectiva de dicha ciencia, las religiones son hechos humanos específicos que, a pesar de su gran pluralidad de manifestaciones, se caracterizan por la referencia al Misterio (Martín Velasco) o la «Realidad de la religión» (Schmid), cuyo aparecer sucede mediante un sistema organizado de mediaciones («misteriofanías») que generan el ámbito de «lo sagrado». Dichas mediaciones apuntan a la presencia del Misterio y expresan la respuesta humana a Aquél. Finalmente, todas las religiones aportan un sentido a la vida y a la historia, es decir, apuntan a la noción de ‘salvación’.

Pero el concepto de ‘religión’ encuentra su expresión más justa y plena como concepto teológico, es decir, en la comprensión que de él tiene la *fides quaerens intellectum*. Lo expresó con total sencillez santo Tomás al definir la religión como *ordo ad Deum*¹², es decir, como relación con Dios que ordena la totalidad de la existencia humana hacia Él. Dicha definición se fundamenta, precisamente, en la condición del ser humano: si Dios es el origen y el destino del hombre, es en Dios donde encontrará su cumplimiento y realización esencial (cf. *infra* cap. 2). De este modo, santo Tomás no alude en su definición a cualquier modo de relación, sino una muy concreta: «hay religión cuando esa relación es redentora, salvadora, liberadora; es decir, que esté situada en el horizonte de la salvación, cuya posibilidad no está en manos del hombre, sino que solo Dios puede otorgarla gratuitamente como un don inmerecido»¹³.

En este sentido, el concepto teológico de ‘religión’ no solo es más amplio y personalista que el fenomenológico, sino que también purifica aquél al poner de manifiesto que modos de relación con el Misterio son ilegítimos, impropios del hombre o de Dios. En conclusión: recibe el nombre de religión el conjunto de las expresiones categoriales de la relación del hombre con Dios, y solo es justa tal denominación cuando dicha relación se da en un horizonte de salvación.

II. DIOS SE DA A CONOCER EN LA HISTORIA

Si la sensibilidad contemporánea tiene dificultades con la trascendencia, y solo a regañadientes reconoce los indicios de nuestra apertura, la idea de una revelación tal y como la defiende el cristianismo le resulta del todo indigesta. Según el diagnóstico de K. Rahner, «el escándalo no es el *Deus absconditus* [...], sino la doctrina de que haya de haber una historia de la revelación, en que Dios mismo abre un camino señero a los muchos otros de las

¹⁰ *Ibíd.*, 44.

¹¹ Cf. *ibíd.*, 41-43.

¹² Cf. STh II-II, q. 81, a. 1; citado en *ibíd.*, 44.

¹³ *Ibíd.*, 45.

restantes religiones y, aparecido en carne, lo recorre él mismo»¹⁴. Podemos aceptar la existencia de un Absoluto trascendente, pero no darle cabida en la historia.

Bien es cierto que la constitución trascendental del ser humano, es decir, la apertura originaria de que nos hemos ocupado, es vista por K. Rahner como un aspecto de la revelación dada a toda la humanidad¹⁵. Pero con esto no basta: la fe cristiana se fundamenta sobre una revelación concreta y explícita, la que atestigua el AT y que llega a su plenitud en la persona de Jesús, sus acciones, sus palabras y su destino (cf. *infra* cap. 4). De que sea posible tal revelación depende que sea razonable esperar una salvación por parte de Dios.

¿Puede lo sobrenatural ser histórico?

La Ilustración ha sido especialmente crítica con la posibilidad de una revelación particular como la que hemos descrito. El pensamiento moderno concibe el mundo como creación puesta en marcha por Dios, al modo de una maquinaria que funciona por sí sola (*deísmo*). Este «divino relojero» habría dado marcha a su mecanismo, dotándolo de leyes que lo hicieran perpetuarse por sí solo en su funcionamiento. En consecuencia, cualquier «revelación» supondría una acción posterior por parte de Dios, que «no haría sino estorbar el curso y marcha del mundo, perjudicaría y hasta desacreditaría la perfección de la obra de la creación y, por ende, del creador»¹⁶. Asimismo, desde su *racionalismo*, la Ilustración solo acepta una «revelación» en la medida en que su contenido sea deducible y aceptable de modo universal por la recta razón. De este modo, una revelación particular que aconteciera en la historia sería, a lo sumo, una introducción infantil de aquellos contenidos que el pensamiento adulto y autónomo podría reconocer por sí solo. Y finalmente, el *empirismo* y el *positivismo* hacen de la «revelación» una realidad vana, como si de meras palabras vacías se tratara; pues, en efecto, para dicha postura epistemológica, solo es accesible para el conocimiento humano aquello que se puede «experimentar y percibir por los sentidos, es decir, lo intramundano y objetivo, aquello que se puede captar y verificar mediante observación, repetición, experimento y control»¹⁷.

Nuestro concepto de revelación deberá, pues, responder a esas objeciones, pero también dejarse purificar en su justa medida por esta crítica¹⁸. Como puede verse, se trata de un

¹⁴ K. Rahner, “Observaciones sobre el concepto de revelación”, en K. Rahner y J. Ratzinger, *Revelación y tradición* (Barcelona, 1970), 13.

¹⁵ *Ibíd.*, 15.

¹⁶ H. Fries, *Teología fundamental* (Barcelona, 1987), 269-270.

¹⁷ *Ibíd.*, 271.

¹⁸ Como ha mostrado Max Seckler, la Ilustración estuvo verdaderamente interesada en reconciliar revelación y razón, y su crítica contra dicha categoría en realidad se dirige contra una concepción «supranaturalista de la revelación» que hacía de esta «un añadido irracional, que no puede ser creído por la razón ni proporcionado a la misma como verdad»; contra un «positivismo de la revelación, que reclama la fe para lo establecido y afirmado por tradición y autoridad»; y contra un «absolutismo» de

aspecto del problema sobrenatural–naturaleza (cf. *infra* cap. 2), formulable en estos términos: ¿es capaz el hombre de recibir –sin traicionarla– esta revelación de Dios que caracterizamos de «sobrenatural»?

La respuesta afirmativa la podemos fundamentar, de nuevo, gracias a K. Rahner. Al comienzo del grado cuarto de su *Curso fundamental*, el teólogo de Friburgo se plantea la pregunta por la capacidad humana –que es realidad creada, natural– de recibir la gracia «como gracia». Rahner afirma que ello es posible precisamente porque «el hombre es el evento de una libre, gratuita e indulgente autocomunicación absoluta de Dios» y que en ello radica «el centro más íntimo de la inteligencia cristiana de la existencia»¹⁹. Semejante afirmación, explica Rahner, no es categorial y óptica, sino que expresa al sujeto como tal, en su experiencia originaria. Dicho de otro modo, tal afirmación se refiere –y de modo absoluto– a todo ser humano: es la expresión de un existencial. Ahora bien, que esté dado a todos no hace que dicha constitución –ser el evento de la autocomunicación de Dios– sea algo natural, intrínseco a la esencia²⁰; por el contrario, es Dios mismo quien, al comunicarse, al darse a sí mismo, crea en el hombre las condiciones de posibilidad de la recepción de su autodonación, y esto a modo de «existencial sobrenatural»:

La comunicación de Dios mismo no sólo está dada como don, sino también como la condición necesaria de la posibilidad de aquella aceptación de la dádiva que deja que el don sea realmente Dios mismo, sin que la dádiva en su aceptación cese, por así decirlo, de ser Dios y se transforme en un don finito, creado, el cual representaría a Dios, pero no sería Dios mismo²¹.

¿Puede lo histórico ser universal?

La otra gran objeción que se puede aducir contra la posibilidad de una revelación particular, entendida como un acontecimiento puntual e histórico, es la de su particularidad y exclusividad. A este respecto son paradigmáticas las palabras del escritor ilustrado G. E. Lessing (†1781): «unas verdades históricas casuales no pueden ser el soporte de verdades eternas»²². La crítica que afecta, asimismo, a la posibilidad de salvación –pues, ¿cómo van a ser acontecimientos contingentes e históricos la razón de una salvación que se anuncia definitiva y trascendente?– y nos obliga a repensar, nuevamente, nuestra concepción de revelación.

la revelación por el cual ésta se fundaba en «decretos incomprensibles de la voluntad de la *potentia absoluta* de Dios». M. Seckler, *Aufklärung und Offenbarung*, 33; citado en *ibíd.*, 272.

¹⁹ K. Rahner, *Curso fundamental*, 147.

²⁰ «El carácter gratuito de una realidad nada tiene que ver con la pregunta de si ella ha sido dada a muchos hombres o sólo a pocos [...]. Es más, sólo lo dado a todos realiza radicalmente la auténtica esencia de la gracia» *Ibíd.*, 160.

²¹ *Ibíd.*, 161.

²² Citado en H. Fries, *Teología fundamental*, 288.

De lo que se trata es de mostrar que la revelación –sobre todo en este sentido de «revelación particular»– es revelación *para nosotros*, los seres humanos, y por tanto ha de tener un *lugar* que la haga posible: ese lugar es la historia²³.

Ha quedado asentado que el ser humano es un ser intrínsecamente trascendente: su apertura a la trascendencia es un existencial de su constitución. Sin embargo, el ser humano es también –y ello constituye, asimismo, un existencial del hombre, de su mundanidad (cf. *infra* cap. 2)– un ser histórico²⁴. Pues bien, esta condición histórica del ser humano hace conveniente –y no solo posible– que la revelación acontezca de un modo particular y contingente. Pues como ha expresado brillantemente *Romano Guardini* (†1968):

El hombre no puede tenerlo todo; tiene que elegir algo determinado; no puede vivir en lo ilimitado y tiene que tomar una dirección. La base de su existencia no es la infinitud del marco, sino el aquí. No el espacio sin fronteras del mundo, sino el ahora. No la multitud incalculable de las posibilidades humanas, sino aquellas que le vienen dadas en el propio yo²⁵.

Si esa es la condición de la criatura llamada a ser evento de la autocomunicación de Dios mismo, se deduce que el lugar propio de la revelación particular ha de ser también la historia y que no hay contradicción alguna en que así sea. Al contrario: «una revelación que se da con tal concreción de historia, palabra y persona, no se sale de las condiciones de la existencia y del comportamiento humanos sino que resulta sobremano adecuada a los mismos»²⁶.

Que la revelación de Dios acontecida en la historia tenga un valor universal, por último, no solo es posible y conveniente: según *S. Kierkegaard* (†1855) ello es necesario, si el acontecimiento por el que Dios se revela y salva ha de superar la «ocasión» socrática. En el «instante» histórico el Maestro da al discípulo la «condición» de serlo: y «si no es así, ese maestro no es Dios, solo es un Sócrates; y si no se comporta como Sócrates, ni siquiera es un Sócrates»²⁷.

Revelación: Dios salva dándose a conocer

Tras haber despejado el camino de objeciones, se trata ahora de exponer positivamente el contenido del concepto de ‘revelación’. Etimológicamente, la palabra tiene un sentido

²³ *Ibíd.*, 285.

²⁴ «El hombre no es simplemente *también* un ser vivo biológico y social, que desarrolla esta peculiaridad suya en el tiempo, sino que su subjetividad y libre autointerpretación personal se produce precisamente mediante su mundanidad, temporalidad e historicidad [...]. La trascendencia y la libertad se realizan en la historia». K. Rahner, *Curso fundamental*, 61.

²⁵ Tomado de H. Fries, *Teología fundamental*, 288.

²⁶ *Ibíd.*, 288.

²⁷ S. Kierkegaard, *Migajas filosóficas*, trad. R. Larrañeta (Madrid, 1997), 70. El filósofo danés subraya en varias ocasiones la índole histórica del acontecimiento: «el hecho absoluto es a la vez histórico. Si no prestamos atención, todo nuestro discurso será reducido a nada, porque solo hablaríamos de un hecho eterno. El hecho absoluto es un hecho histórico y como tal es objeto de la fe» (*Ibíd.*, 104).

estético, es decir, relativo a la percepción de lo sensible: tanto la voz latina *re-velatio* como la griega *apo-kalypsis* hacen referencia a lo que se da a conocer en su verdad. Este sentido etimológico apunta a una experiencia de desvelamiento –pues es dato, o sea, «que se da», se hace perceptible– en la que el misterio no se anula sino que es el «velo» –realidad previa que permanece– lo que posibilita la re-velación²⁸. Con este sentido lo encontramos en el NT, especialmente en Pablo (Rom 1,17-21; 2,5; 1Cor 1,7; Gal 3,23); Juan no emplea el sustantivo, pero está dominado por el concepto de revelación (cf. Jn 1,14; 1Jn 1; 4,7ss).

La ciencia de las religiones ha estudiado el fenómeno de revelación, que es común a todas ellas. Así, fenomenológicamente, la ‘revelación’ tiende a identificarse con cierto «contenido inaccesible y totalmente superior» al que no puede llegarse de otro modo, que llega a sus destinatarios mediado por realidades mundanas. Para la ciencia de las religiones, mediante esta categoría el hombre religioso expresa su conciencia de no tener su origen en sí mismo, sino en el Misterio trascendente²⁹.

Pero al igual que ocurría con el concepto de ‘religión’, el de ‘revelación’ se ve expandido y purificado al ser considerado en su dimensión teológica: y es que Dios se da a sí mismo y se da a conocer en la historia de la salvación como Padre, Hijo y Espíritu (cf. *infra* cap. 3). Iluminado por su propia luz, ‘revelación’ es «la autocomunicación libre y amorosa del Dios Trino en Jesucristo, y el don del Espíritu Santo para la salvación de los hombres»³⁰.

Es importante notar que, aunque mediante la reflexión previa habíamos despejado el camino –mostrando que la historia puede ser el lugar de la revelación de Dios y que el hombre es capaz de recibirla–, el concepto teológico da un paso más allá que la filosofía sola no podía dar. De ahí que ‘revelación’ no solo sea una categoría teológica; de hecho, es el fundamento epistemológico de la teología cristiana, el cual «permite legitimar su tarea y su método frente a la filosofía, por una parte, y delimitarla frente a las demás religiones y visiones del mundo, por otra»³¹. Al decir esto, no estamos negando la tesis del conocimiento natural de Dios (cf. Rom 1,17-21; Sab 13), afirmada por el concilio Vaticano I (1870; constitución *Dei Filius*, DH 3004), y retomada por el Vaticano II (1962-1965; DV 3; 6). En efecto, dicha tesis afirma que la fe misma asume como *praeambulum* cierto conocimiento «natural» que hace que, por ejemplo, la palabra ‘Dios’ no sea un significante vacío³². El Vaticano I la empleó para oponerse a la vez tanto al fideísmo como al agnosticismo ilustrado, al que hemos tratado de hacer frente en las secciones anteriores.

²⁸ Cf. P. Rodríguez Panizo, “Teología fundamental”, 48.

²⁹ *Ibid.*, 52.

³⁰ *Ibid.*, 48.

³¹ *Ibid.*, 54.

³² B. Sesboüé y C. Theobald, *La Palabra de la salvación* (Salamanca, 1997), 216-220.

Dicho lo cual, se ha de subrayar la categoría ‘revelación’ constituye «una liberación frente a cualquier intento humano de reducir la libertad amorosa de Dios»³³. Es más, puede decirse que el cristianismo es una religión de salvación porque es una religión de revelación. Según ha mostrado B. Sesboüé, en la Escritura el concepto de ‘salvación por revelación’ tiene una grandísima importancia, y afirma:

el acto de revelación es en sí mismo un acto de salvación. Dios salva mostrándose tal como es y mostrándonos lo que somos a sus ojos [...] El hombre es un ser de conocimiento y de amor: no puede acoger la salvación más que descubriendo quién es Dios para él y viéndose personalmente alcanzado por una iniciativa de amor que le seduce al mismo tiempo que le transforma³⁴.

La revelación salva porque está dotada de «estructura sacramental», perspectiva recuperada por el Vaticano II, y que nos ayudará a articular la teología de los sacramentos (cf. *infra* cap. 6). En efecto, Dios dispone «revelarse a sí mismo», que es lo mismo que «dar a conocer el misterio [*mysterion, sacramentum*] de su voluntad» (DV 2). De modo que el «plan de la revelación se realiza con hechos y palabras intrínsecamente conexos entre sí». Hechos y palabras, es decir, el material con que está hecha la historia³⁵. La historia de la revelación – antecedida por el «en muchas ocasiones y de muchas maneras» (Heb 1) de la *Dei Filius*– se condensa en el «ahora» del acontecimiento-Cristo. Él es, en su persona, el mediador y el consumidor del acto por el cual Dios se da a conocer: es el revelador, mensajero y mensajero³⁶. La revelación acontecida por él «lleva a cabo la obra de la salvación», revela plenamente al Padre, y «con el envío del Espíritu de verdad, completa la revelación» (DV 4).

Por eso se ha dicho que este modelo de revelación es un modelo «personalista» e «histórico-salvífico»; también que el Concilio Vaticano II recupera el sentido epifánico, más propio de la Iglesia primitiva, y dota de un nuevo contexto al modelo proposicional del Vaticano I en la *Dei Filius*³⁷. No hemos de temer afirmar que, sin ir en absoluto en contra de los pronunciamientos conciliares anteriores, el Vaticano II expresa «mejor, de forma complementaria y en una perspectiva más ancha y equilibrada lo que ha sido *verdaderamente* enseñado por esos concilios»³⁸. Es por eso que esta renovada y más honda comprensión de la revelación tiene consecuencias sobre la concepción de la Sagrada Escritura y la Tradición.

³³ P. Rodríguez Panizo, “Teología fundamental”, 54.

³⁴ B. Sesboüé, *Jesucristo el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación*, vol. 2. *El relato de la salvación: propuesta de soteriología narrativa* (Salamanca, 1993), 226.

³⁵ A. Darlap, “Teología fundamental de la historia de la salvación”, en J. Feiner y M. Löhrer (dir.), *Mysterium Salutis*, vol. 1, 3ª ed. (Madrid, 1981), 91.

³⁶ G. Uríbarri, “Jesucristo, mediador y plenitud de toda la revelación”, en A. del Agua Pérez (coord.), *Revelación, tradición y escritura: a los cincuenta años de la “Dei Verbum”* (Madrid, 2017), 80-118.

³⁷ S. Pié-Ninot, *La teología fundamental*, 4ª ed. (Salamanca, 2001), 592. Con todo, dicho modelo «proposicional» es integrado en DV 6.

³⁸ B. Sesboüé y C. Theobald, *La Palabra de la salvación*, 407.

III. LA PALABRA DE DIOS PARA NOSOTROS

Queda dicho que Dios se ha revelado en Cristo, su Palabra, en un momento puntual de la historia pero, ¿cómo nos alcanza a nosotros esa autocomunicación? Solo en ese «momento segundo» que es la Escritura que se transmite en la Tradición de la Iglesia (cf. DV 11). O dicho a modo de fórmula: la revelación tiene en sí la preeminencia ontológica, pero para nosotros –orden gnoseológico–, lo primero es la Sagrada Escritura que nos la comunica y la Tradición de la Iglesia que nos la entrega.

Es ésta la experiencia que se recoge en la afirmación de que «la Sagrada Tradición y la Sagrada Escritura constituyen un solo *depósito* sagrado de la Palabra de Dios, confiado a la Iglesia» (DV 10). El depósito no se identifica con la Palabra de Dios (que es Jesucristo en el Espíritu Santo, *norma normans non normata*), pero solo por dicho depósito se da testimonio de forma privilegiada de ella. La Sagrada Escritura es la palabra inspirada y veraz que –escrita y entregada en la Iglesia– da testimonio de la Palabra y es por ello *norma normata primaria*³⁹.

Palabra escrita para la salvación

Desde antiguo, pues, se ha tenido conciencia de que la Sagrada Escritura es Palabra de Dios, portadora de revelación y fuente de salvación para nosotros. Solo en la crítica Edad Moderna se pone en duda este punto que, justo es reconocerlo, se sostenía sobre una concepción doctrinal-instruccional: la Escritura sería un «conjunto de verdades» que Dios ha comunicado en su literalidad.

Es entonces cuando surgen las categorías de ‘inspiración’ e ‘inerrancia’, como garantía de la veracidad de la Escritura. Con fundamento bíblico (cf. 2Tm 3,16 y 2 Pe 1,21), el concilio Vaticano I afirma que los libros sagrados «escritos bajo inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios por autor» (DH 3006)⁴⁰. El paso del paradigma instruccional de revelación a la concepción personal y salvífica que hemos mostrado, permite al Vaticano II desarrollar y ampliar la categoría ‘inspiración’: Dios es verdadero autor y *también* los hagiógrafos son verdaderos autores (DV 11). Desde ahí se ha de interpretar la categoría ‘inerrancia’: en la Escritura se escribió la verdad «para nuestra salvación» (DV 11); es decir, la Escritura no es un libro de verdades científicas, sociales o históricas⁴¹, sino un libro que encamina al hombre hacia su verdad porque lo pone con la Verdad, que es Cristo.

Pocos autores han profundizado en la teología de la inspiración como L. Alonso Schökel (†1998). En su obra *La palabra inspirada*, habla de la Sagrada Escritura como «revelación» en el contexto del Logos y «fuerza que salva» en el contexto del Espíritu. Alonso Schökel afirma que la inspiración de la Sagrada Escritura cualifica de alguna manera la revelación, nos dice

³⁹ Cf. P. Rodríguez Panizo, “Teología Fundamental”, 77.

⁴⁰ S. Pié-Ninot, *La teología fundamental*, 594.

⁴¹ *Ibíd.*

algo sobre ésta en la medida en que ésta se hace por medio de la palabra: y es que, en efecto, «Dios se abre, se revela a nosotros como persona a persona, en un medio personal, o interpersonal» como lo es la palabra⁴². Y del mismo modo, la afirmación de que la Escritura es palabra inspirada para nuestra salvación, cualifica la categoría teológica de ‘salvación’:

La palabra de Dios ejerce su poder salvador en forma de palabra. Por lo tanto, no mágicamente [...]. La palabra meramente humana está dotada de un poder, que ejerce en forma de palabra: cuando es entendida y aceptada; y cuando es rechazada, también puede haber ejercido el poder de exigir una reacción. La palabra divina posee un poder divino en la obra de salvación, cuando es entendida como palabra y aceptada en fe; y si es rechazada, también se ejerce su poder crítico⁴³.

La otra gran cuestión en torno a la Escritura como la Palabra de Dios es, como sabemos, la de la canonicidad. Suscitada ya en la Iglesia antigua (Sínodo de Roma de 384 con Dámaso I; cf. DH 179-180), la problemática cobró nuevos bríos con la controversia protestante; finalmente será saldada por el concilio de Trento que retoma de Florencia la enumeración de los libros canónicos (DH 1501-1505; cf. 1335) y declara que la Vulgata ha de ser «tenida por auténtica» (DH 1506)⁴⁴. Dejando a un lado las vicisitudes históricas de la formación del canon en el periodo apostólico, la cuestión de la canonicidad de la Escritura apunta a la Tradición: en efecto, si la «normatividad» de la Escritura procede de la de Cristo, *norma non normata*, en consecuencia depende del testimonio de sus apóstoles. Éste no ha de entenderse solo de un modo extrínseco –que la autoría o el contenido sean apostólicos–, sino como la interrelación de que habla Pié-Ninot: «La expresión histórica que es el canon es fruto madurado en el interior de la vida de la Iglesia gracias a una profunda interrelación [...] entre la apostolicidad, la regla de fe y el uso litúrgico»⁴⁵.

Palabra entregada para la salvación

Si la revelación es Dios mismo dándose a conocer, habremos de comprender la Tradición como donación en la Iglesia de la autodonación de Dios; o en palabras de W. Kasper: «en la concepción verdaderamente cristiana, la tradición es autoentrega de Dios a través de Jesucristo, en el Espíritu Santo y tal autocomunicación está permanentemente presente en la Iglesia»⁴⁶. Desde esta perspectiva, la Tradición no es sino la trasmisión de lo que la propia Iglesia es y cree, por medio de la doctrina, la vida y el culto (cf. *infra* cap. 5).

⁴² L. Alonso Schökel, *La palabra inspirada* (Barcelona, 1966), 35. Que Dios nos dirija la palabra es el fundamento de la condición personal del ser humano (cf. *infra* cap. 2).

⁴³ *Ibid.*, 324-325.

⁴⁴ Cf. B. Sesboué y C. Theobald, *La palabra de la salvación*, 118.

⁴⁵ S. Pié-Ninot, *La teología fundamental*, 600-601.

⁴⁶ W. Kasper, *Teología e Iglesia* (Barcelona, 1989), 122; citado en P. Rodríguez Panizo, “Teología fundamental”, 74.

La Tradición entendida como autoentrega en la Iglesia devuelve a esta categoría su originalidad y frescura, perdida en gran medida a causa de la controversia protestante y de la dogmatización de la fe acaecida con la crisis modernista⁴⁷. En efecto, la Tradición corrió en Trento el riesgo de comprenderse como «tradiciones», es decir, como verdades reveladas que, al no estar contenidas en la Escritura, se habían transmitido por vía de sucesión apostólica, siendo esta «Tradición» una segunda fuente de revelación, que corría paralela a la Escritura. Por su parte, en la época del Vaticano I la situación se agravó al ocurrir la identificación entre Tradición y magisterio –con la definición de la infalibilidad pontificia de la constitución *Pastor Aeternus*– y la promulgación de los dogmas marianos de escasa base bíblica.

La *Dei Verbum* significó una corrección en el rumbo: la historia del concilio Vaticano II atestigua cómo el esquema preconiliar –titulado *De fontibus revelationis*– fue reemplazado por la constitución tal y como la conocemos, y que, tras un arduo proceso redaccional, nos ofrece la siguiente afirmación que «regula» la relación entre Escritura y Tradición: «la Iglesia no saca exclusivamente de la Escritura la certeza de lo revelado» (DV 9). Es decir, la Tradición tiene un valor epistemológico, pues es el ámbito –autodonación– en el que la Iglesia halla «certeza de lo revelado». De este modo, es legítima la alusión a la Tradición al respecto del conocimiento del canon y la interpretación de la Escritura (DV 8)⁴⁸. Bajo esta luz se concibe también rectamente al magisterio como la Tradición en el acto de interpretar y explicar, y que por ello es en justicia *norma normata secundaria*⁴⁹.

⁴⁷ Cf. B. Sesboué y C. Theobald, *La palabra de la salvación*, 181ss.

⁴⁸ Cf. S. Pié-Ninot, *La teología fundamental*, 603.

⁴⁹ P. Rodríguez Panizo, “Teología fundamental”, 77.

Capítulo 2.

GRANDEZA Y RIESGO DE UNA REALIDAD CREADA

...y al fin la música y el eco de la música desbordaron volcándose en el Vacío, y ya no hubo Vacío. Nunca desde entonces hicieron los Ainur una música como ésta aunque se ha dicho que los coros de los Ainur y los Hijos de Ilúvatar harán ante él una música todavía más grande, después del fin de los días.

J. R. R. Tolkien, *El Silmarillion*

La antropología teológica condensa en un mismo tratado los temas teológicos de creación, pecado y gracia. Dicha articulación muestra que en la obra de la salvación todo es iniciativa de Dios que crea, sostiene y consume lo creado por iniciativa libérrima; y que la actividad del ser humano tiene, con todo, parte en esta economía pues puede, o bien malograr ese plan, o bien –ayudada por la gracia– colaborar en ese movimiento que conduce al hombre hacia su destino, que es Dios mismo.

Y es que, como ya afirmábamos en la introducción, la salvación no apunta a algo abstracto y meramente futuro, sino a la realidad de una acción que tiene a Dios como sujeto, y de un modo absoluto: Dios es el que salva, Suya es la iniciativa gratuita y libre de emprender dicha acción. Y al tiempo, es igualmente cierto que la realización de la salvación cuenta con el ser humano pues, como afirma san Agustín: Dios, que te hizo sin ti, no te salva sin ti¹.

I. EL ORIGEN Y EL DESTINO DE LO QUE EXISTE

En esta primera parte del capítulo nos ocuparemos de la teología de la creación. La afirmación tradicional de que el mundo es creado «de la nada» por Dios puede ser traducida por la convicción creyente de que la totalidad de lo existente tiene su único origen en el amor de Dios Padre creador. Con todo, el momento cumbre de la revelación del carácter creado de la realidad lo encontramos en el Hijo encarnado quien, en tanto que el salvador, es el mediador en la creación. Y es que, en efecto, salvación y creación están estrechamente vinculadas en la única acción de Dios Trinidad, que sostiene al mundo en su ser y lo gobierna

¹ «Qui ergo fecit te sine te, non te iustificat sine te» (*Sermón* 169, XI, 13).

providentemente para conducirlo hacia el fin para el que ha sido creado: la plenitud de vida divina.

Creatio ex amore Patris: En el origen, la libertad de Dios

Muchos siglos de diálogo –y, a veces, de conflicto– deberían habernos enseñado ya que la categoría ‘creación’ no es filosófica ni científica, sino teológica; y que, como tal, «su concepto comporta una epistemología completamente específica de la realidad, no reducible a ninguna otra»². Hablar de creación es dar una respuesta teológico-dogmática a la pregunta que brota de esa experiencia que, por ser genuinamente humana, todos vivimos en algún momento de nuestra historia: ¿por qué existe algo, cuando podría no haber existido nada en absoluto?³ Éste es el marco adecuado para entender la que es casi la primera profesión de fe del credo cristiano: «Creo en Dios Padre creador». Solo en esta perspectiva se entiende que aquel «¿por qué?» no pregunta por las causas eficientes del cosmos –tarea de las ciencias– sino por su *origen*, que solo en sentido analógico podemos llamar ‘causa’⁴.

Tal es el marco en que se inscribe la noción teológica de ‘creación *ex nihilo*’, cuya finalidad es afirmar que la realidad existente tiene en su origen una acción libre y gratuita de Dios; acción que, como veremos, no solo constituye la condición de posibilidad de toda salvación, sino que es ya la primera –en un sentido no reductivamente cronológico– acción dispuesta por Dios en su economía salvífica.

La convicción de que toda la realidad fue creada de la nada por Dios aparece en la Sagrada Escritura solo en un estadio tardío de la historia de Israel. A la época preexílica no podemos atribuir más que una creencia implícita, algo incuestionado, un «hábito mental» (Westermann) más que una afirmación de fe. Es a partir del exilio en Babilonia cuando, a raíz de la reflexión teológica sobre el Dios que salva, se produce una explicitación de la fe en el Dios creador. El primer relato de la creación (Gn 1,1-2,4a), de composición postexílica, describe cómo sobre el caos amenazador se impone la acción poderosa de Dios; y no de modo artesanal –como en el relato más antiguo de Gn 2,4-25– sino de modo autoritativo y eficaz: por la Palabra. Este relato muestra, además, que la creación, esto es, la naturaleza en su perfecta regularidad, es la respuesta a todas las promesas de Dios que parecen haber fallado con la caída de Jerusalén. El pueblo de Israel ha perdido la tierra de la promesa, pero tiene el cosmos entero, que es de su Dios; la alianza parece haberse roto, pero la regularidad nómica del mundo es reflejo de la Torah. De este modo, la fe en la creación pasa a cobrar un lugar muy importante de las creencias del Pueblo en este tiempo de crisis⁵. En este texto

² A. Gesché, *El hombre. Dios para pensar 2*, 2ª ed. (Salamanca, 2010), 63.

³ Se trata de la experiencia que P. Tillich ha denominado «conmoción ontológica»; cf. P. Fernández Castela, “Antropología teológica”, en A. Cordovilla Pérez (ed.), *La lógica de la fe* (Madrid, 2013), 188.

⁴ Cf. K. Rahner, *Curso fundamental*, 152-153.

⁵ Cf. J. L. Ruiz de la Peña, *Teología de la creación*, 2ª ed. (Santander, 1986), 30-31.

fundante, sin embargo, no se explicita la fe en una creación «de la nada»; será solo en la época helenista, en el contexto martirial de la revuelta macabea, cuando la Sagrada Escritura se haga eco de modo reflejo del *ex nihilo* (cf. 2M 7,28)⁶. La reflexión de todo este periodo se verá alimentada por la piedad tal y como ha quedado recogida en salmos muy diversos (cf. Sal 8; 33; 136; 148)⁷. En fin, san Pablo sintetizará la fe creacionista heredada del AT al afirmar que Dios crea «llamando las cosas que no son para que sean» (Rm 4,17; cf. 1Cor 10,26; 2Cor 4,6)⁸.

La tradición magisterial y teológica da testimonio de hasta qué punto esta convicción de fe inaugura una nueva lectura de la realidad, diversa tanto de la filosofía griega como de las cosmovisiones míticas. El cristianismo naciente habrá de oponerse a las nociones panteístas de la divinidad del mundo y la preexistencia de la materia (así los apologistas en diálogo con el pensamiento pagano y con la concepción platónica de creación como ordenación a cargo de un demiurgo), pero también a toda comprensión dualista que desprecie lo material (Ireneo y Tertuliano contra el gnosticismo de los siglos II y III; san Agustín contra el maniqueísmo). De este modo, «el carácter libre y amoroso de la iniciativa creadora, a la vez que subraya la absoluta trascendencia de Dios, conlleva un radical optimismo cosmológico, inédito hasta entonces»⁹.

Así, como «tercera vía» entre el panteísmo y el dualismo, la teología cristiana siempre ha tratado de defender que toda la realidad, sin ser divina, tiene en Dios su único origen. Tal es la idea que –tras el cambio de paradigma de la modernidad– formula el concilio Vaticano II cuando afirma que el mundo es «fundado y conservado por el amor del Creador [*ex amore Creatoris*]» (GS 2). El Concilio nos ofrece aquí una categoría, la de '*creatio ex amore*' que bien puede expresar en positivo lo que la categoría '*creatio ex nihilo*' expresa en negativo: que la realidad no tiene otro origen fuera del Dios que es Amor. Y es que –conviene explicitarlo– la categoría clásica no afirma que la nada sea la «materia prima» empleada por Dios en el momento de ponerse a crear¹⁰. La nada no es nada: 'nada' es un significante vacío, pues no remite a ninguna realidad.

Desde esta perspectiva, la experiencia de la contingencia –de que yo podría no haber sido y que, desde luego, no «me he nacido a mí mismo»– es, ciertamente, una experiencia de amor: pues pudiendo no ser, estoy siendo, y hay en ello algo indebido, gratuito, que es para mí buena noticia. De este modo vemos que la gracia –de la que después nos ocuparemos– y creación no son realidades distintas, pues como afirma santo Tomás (†1274), hay en Dios un

⁶ Cf. *ibíd.*, 59.

⁷ Cf. *ibíd.*, 51.

⁸ Cf. *ibíd.*, 67.

⁹ *Ibíd.*, 90.

¹⁰ Cf. P. Fernández Castelao, "Antropología teológica", 193-194.

«amor común, en cuanto *ama todas las cosas que existen* (Sab 11,25), por el que otorga a las cosas creadas su ser natural»¹¹. La creación, que puede ser *ex nihilo* porque es *ex amore*, constituye el primer compás de la historia de la salvación.

Cristo, mediador y destino de la creación

Como veremos en el capítulo 4, en el corazón de la génesis de la cristología se encuentra la convicción de los primeros cristianos de que el Resucitado, sentado a la derecha de Dios y poseedor del final, ha de ser también el origen y Señor de todo lo existente (cf. *infra* cap. 4). En consecuencia, con la confesión de Jesús como el Señor, la reflexión teológica sobre la creación evoluciona respecto de su herencia estrictamente judía. No podía ser de otro modo si la Palabra Encarnada había de ser el acontecimiento culmen de la autocomunicación de Dios que crea y salva¹².

Tal es la certeza contenida en la categoría neotestamentaria de Cristo como ‘mediador de la creación’, que encontramos principalmente en san Pablo. El texto más antiguo es el de *1Cor 8,6*, al que no pocos exegetas atribuyen fundamento prepaolino. Pablo expresa la convicción de que la totalidad de la realidad (*ta panta*) es creada por el Padre y el Hijo, aunque de modo diferenciado: el Padre, como el principio (*ex*) y el fin (*eis*); Cristo, como mediador de la creación (*dia*) por serlo de la salvación (*dia*). La lógica subyacente es la siguiente: si Cristo es el único mediador de la salvación ha de serlo de la creación, pues el «ser» y el «ser salvado» no pueden proceder de dos principios distintos. Esta dimensión cósmica de Cristo será ampliada en las cartas deuteropaulinas que confesarán al Señor Jesús como el principio, centro y fin de la creación (*Col 1,15-20*; *Ef 1,3-14*). Dichos himnos—en particular el de Colosenses, cuya importancia es capital—muestran al Hijo encarnado como el mediador universal y exclusivo de toda la actividad divina *ad extra*, tanto en su comienzo (*en él*) como en su desarrollo histórico (*por él*) y en su culminación (*para él*)¹³. En resumen: la confesión del señorío de Jesús correlaciona con su participación en la creación y su confesión como el Cristo, con la acción salvífica del Dios creador que cumple sus promesas.

Ello permite comprender que afirmemos que, respecto de la fe en la creación, es más importante el testimonio de Jn 1 que el de Gn 1. La identificación joánica de Jesús con el Logos divino (preparada por la participación de la Sabiduría hipostasiada en la creación divina; cf. *Pr 8,22-31*; *Sb 9,9-12.18*) afirma de nuevo la absoluta libertad de Dios al crear. Así, el sentido del prólogo de Juan es que «Dios creó el mundo para encarnarse, se encarnó para salvarnos y nos salva comunicándonos generosamente la plenitud de su gracia y su

¹¹ STh I-II, q.110; citado en *ibíd.*, 248-249.

¹² «La unidad de creación y redención es el principio hermenéutico fundamental para la exégesis de la Escritura» (W. Kasper, *Jesús, el Cristo*, 10ª ed. (Salamanca, 1998), 247).

¹³ Cf. J. L. Ruiz de la Peña, *Teología de la creación*, 67-78.

fidelidad»¹⁴. Con pie en Jn 1, la patrística elaborará innumerables comentarios meditando sobre el origen y el destino de todo lo creado en Cristo; además, cristianizando la filosofía helenista de Filón de Alejandría (†c.45 d.C.), verá en Cristo al logos-arquetipo que dota de razón, ley y orden la totalidad de la creación.

La teología contemporánea, por su parte, ha profundizado en esta noción de ‘creación en Cristo’, buscando en ella el fundamento de una teología en diálogo con la concepción evolutiva del mundo.

Resulta sugerente, en primer lugar, la propuesta de *W. Pannenberg* (†2014), quien considera que el papel de Cristo en la creación ha de ser correlativo al que tiene como Hijo eterno en la vida trinitaria: el de la autodistinción con respecto a Dios, recibiendo de Él plenitud de Amor, y dándole gloria¹⁵. Es en virtud de dicha autodistinción del Hijo que la creación puede dar cabida a lo múltiple y diverso. En tanto que «en Cristo», la creación se define por la diversidad tanto horizontal –de las criaturas entre sí– como vertical –de las criaturas con respecto a Dios¹⁶. Esta multiplicidad, por último, está llamada a la recapitulación en el Hijo mediante el Espíritu para hacerlas partícipes de su comunión con el Padre¹⁷. La *creatio in Christo* así entendida nos muestra, a su vez, por qué la encarnación es el culmen de la creación: el hombre Jesucristo es el Logos encarnado y en él, la creación ha vivido de modo pleno y absolutamente libre la recepción del ser que todas las criaturas están llamadas a vivir, para gloria del Padre¹⁸. Y, recíprocamente, se comprende que la condición creatural del Logos encarnado («primogénito de la creación», Col 1,15) es el fundamento de la condición creatural en general: es decir, que ser criatura es lo que el mismísimo Dios ha querido llegar a ser¹⁹.

Siendo Cristo la condición de posibilidad de que exista algo diverso a Dios mismo, cabe preguntarse, en segundo lugar, por el sentido teológico de la condición evolutiva del mundo que nos devuelve el paradigma científico actual. Podemos seguir aquí a *K. Rahner* (†1984) quien propuso la categoría ‘autotranscendencia activa’ para dar cuenta del fenómeno del devenir que las ciencias nos muestran sin contradecir la acción creadora de Dios²⁰. Desde dicha categoría, Rahner apunta que el fenómeno del devenir requiere como su condición posibilitante la actuación de la potencia absoluta de ser, la actuación de Dios. En efecto, la teoría evolucionista supone que la realidad finita creada es capaz de autotranscenderse, es decir, que lo menos es capaz de llegar a ser más, traspasando su umbral ontológico. Así, la realidad finita no está encerrada en sí misma, sino que en ella acontece de hecho la novedad.

¹⁴ Id., *Creación, gracia, salvación* (Santander, 1993), 18.

¹⁵ Cf. *W. Pannenberg, Teología sistemática 2* (Madrid, 1996), 22-24. Cf. *infra* cap. 3.

¹⁶ Cf. *ibíd.*, 33.

¹⁷ Cf. *ibíd.*, 32.

¹⁸ Cf. *ibíd.*, 67-68.

¹⁹ Cf. *J. L. Ruiz de la Peña, Creación, gracia, salvación*, 31.

²⁰ Cf. *K. Rahner, Curso fundamental*, 222-226.

Ahora bien, la realidad finita no puede poseer en sí misma su propio principio de autotranscendencia –lo cual la constituiría ya en infinita, pues tendría en sí su propio fundamento–, sino que ha de recibirlo. De modo que, explica Rahner, la trascendencia de la propia esencia solo es posible porque acontece con el concurso de Dios –rechazando así eficazmente el reduccionismo naturalista–, pero esta actuación divina no se da en concurrencia con la autonomía de la realidad finita creada –contra el supranaturalismo. Pues «la cercanía y la lejanía, la dependencia [de Dios] y el poder propio de la criatura no crecen en medida inversa, sino en la misma medida»²¹. No hay mayor muestra de ello que la encarnación del Hijo, quien constituye «el primer principio del éxito definitivo del movimiento de autotranscendencia del mundo hacia la cercanía absoluta respecto del misterio de Dios»²².

Con su posicionamiento, K. Rahner se muestra heredero –y superador– de la reflexión sobre la creación de *P. Teilhard de Chardin* (†1955). A pesar de sus limitaciones, no es posible soslayar la aportación del jesuita francés a la teología en un momento en que la teoría evolucionista constituía una importante cuestión fronteriza. Con su noción de ‘Cristo-Omega’ contribuyó a poner de manifiesto la dimensión cristológica de la realidad creada y reivindicó que el sentido final del mundo –y por ende, del proceso evolutivo– se encuentra en el mismo Cristo²³.

El compromiso de Dios con su creación

A modo de síntesis, podemos afirmar que la totalidad de lo que existe está referido a Dios, tanto por su origen (en el amor) como por su destino (la plenitud). Esa doble referencia no solo da cuenta de nuestra pregunta del comienzo –por qué existe algo en vez de nada–, sino que, más aún, tiene la pretensión de explicar el sentido último de la realidad. Sentido que, no obstante, queda cuestionado cada vez que interviene en escena el misterio del mal y el sufrimiento, negando que la creación sea de Dios y progrese hacia Él. Sin detenernos ahora en la constatación del fenómeno del mal –que abordaremos un poco más adelante, en este mismo capítulo–, su aparición en escena muestra hasta qué punto el Dios creador es el Dios que salva, tal y como recogen las categorías que la tradición ha llamado ‘conservación’ y ‘gobierno del mundo’.

Queda dicho que la Sagrada Escritura empieza a expresar la fe en la creación en el postexilio; por tanto, se comprende que el segundo Isaías (Is 40-54) tome del contexto familiar una metáfora para referirse a la actuación de Dios: Israel es la criatura, el recién nacido, de Dios. Y como tal lo protege de las amenazas, lo cuida, lo llama. Y si este Dios es

²¹ *Ibíd.*, 268.

²² *Ibíd.*, 219.

²³ Cf. J. L. Ruiz de la Peña, *Teología de la creación*, 150-153.

el Dios creador, resulta que puede servirse de cualquier medio para llevar a cabo esta tarea de cuidar de sus criaturas: incluso del persa Ciro. Así, la fe en la creación no hace referencia solo a algo que ocurrió en el comienzo, sino que es el sustento de la teología de la salvación y de la alianza. Por otro lado, la literatura apocalíptica surgida en el periodo posterior influyó significativamente en la fe en la creación. La apocalíptica encara el problema de la situación de desdicha y mal, dando una respuesta original: el proceso de corrupción y degradación concluirá con una intervención re-creadora de Dios que ponga las cosas en su sitio. De este modo, se explicita la inevitable conexión entre protología y escatología, y se entiende el fundamento del mundo –su sentido– desde ésta última (cf. *infra* cap. 6). Finalmente, el NT pone en boca de Jesús numerosas afirmaciones sobre la acción providente de Dios (cf. Mt 6,25-34). Los acontecimientos de la resurrección de Cristo, la vida cristiana y de la consumación en él de todo lo creado se conceptualizan como «nueva creación» (2Cor 5,17; cf. Col 1,15-20).

En consecuencia, la categoría teológica ‘creación’ permanece incompleta si tras ella solo se entiende el surgimiento del mundo:

Puesto que Dios ha creado todo en, por y para Cristo, la puesta en marcha del proceso (creación) incluye su orientación hacia Cristo (conservación, gobierno, providencia); en Dios crear las cosas, mantenerlas en el ser y ordenarlas al fin no son iniciativas diversas y sucesivas; son meros aspectos de un diseño único que cobra unidad y alcanza su realización en la persona del Verbo encarnado²⁴.

Por ‘sostenimiento’ o ‘conservación’ se entiende el mantenimiento de las criaturas en el ser: la libertad de Dios no se desdice sino que permanece fiel en el ‘sí’ otorgado a todas sus criaturas. La conservación de la creación no constituye un nuevo acto de Dios, sino que invita a concebir el eterno acto creador como *creatio continuata*: en tanto que la creación no está consumada, Dios crea y salva en ella. Por su parte, la acción por la cual Dios lleva a su consumación la realidad creada se denomina ‘providencia’ o ‘gobierno del mundo’. No ha de entenderse como una actuación extrínseca, sino que –desde dentro de las causalidades creadas– actúa un Dios que no solo es el trascendente sino también, y a la vez, el inmanente. El gobierno del mundo es la acción de Dios que integra los resultados del comportamiento autónomo de las criaturas –en particular, sus fracasos y sufrimiento que infligen–, encaminando la creación a su destino y negando al mal la pretensión de erigirse en oposición²⁵.

²⁴ *Ibíd.*, 128.

²⁵ Cf. W. Pannenberg, *Teología sistemática* 2, 36-65; cf. también W. Kasper, *Jesús, el Cristo*, 115-117; J. L. Ruiz de la Peña, *Teología de la creación*, 124-128.

Cómo se produce esta acción de Dios que supera el mal del mundo será objeto de la tercera parte de nuestro capítulo; pero antes tenemos que ocuparnos del ser humano, protagonista del drama del pecado y la salvación, por quien pasa el destino de lo creado.

II. UNA CRIATURA POR LA QUE PASA EL DESTINO DEL COSMOS

Como queda dicho, la teología de la creación no solo habla de la total libertad de Dios y de la total dependencia de la realidad creada respecto de Él: habla también de un destino, de una finalidad de las cosas existentes. Un destino de alteridad, de diálogo persona a persona, del tú y el yo: un destino que pasa por el ser humano, colaborador con Dios en su construcción.

En consecuencia, aunque una «teoría del ser humano» sea propiamente objeto de la filosofía, la teología se ocupa de ella en la medida en que se pregunta: ¿cómo ha de ser el ser humano para ser capaz de tal destino a la relación con Dios? Así, la antropología teológica – sobre todo en esta parte que pretende ser «fundamental» – es siempre antropología en función de aquello que creemos y aguardamos. En consecuencia, este tratado no debe olvidar que se sale de su terreno toda vez que trata de abstraer un concepto de ‘naturaleza humana pura’ independiente de la salvación obrada en Cristo.

Imagen de Dios, imagen en Cristo

El AT nos ofrece coordenadas para pensar al ser humano, especialmente en los relatos protológicos a los que ya hemos hecho referencia más arriba (Gn 1,26-2,4a y Gn 2,4b-25). En primer lugar, resulta claro para la Escritura que el hombre es criatura, tal y como nos indica el nombre con que empieza hablando del ser humano (*adam*) que «de la tierra (*adamah*) es sacado» (cf. Gn 3,19). Ahora bien, los relatos no van a dejar de señalar que el ser humano es «algo más»: pues mientras que todas las criaturas son para él, él es para Dios. Y es que el ser humano es la única criatura creada «a imagen y semejanza» (Gn 1,26-27) de Dios. Tal afirmación bíblica no es un aserto metafísico acerca de su naturaleza, sino más bien una descripción funcional que apunta a su trascendencia sobre lo material y a su capacidad relacional.

En efecto, el AT no ofrece una antropología neutra, sino «el retrato de un ser cuya única razón suficiente es el ser-para-Dios»²⁶. La Escritura habla del ser humano como *basar*, «carne», manifestación de la vitalidad orgánica (cf. Lv 4,11; Num 8,7; Is 22,13) y también el hombre entero en su dimensión biológica (Sal 56; Jn 34,15), que denota su mundanidad y su solidaridad con el resto de criaturas. El ser humano es también *nefesh*, término que empieza significando «garganta, aliento» (Jon 2,6; Sal 69,2; 1R 17,21), de donde, por metonimia,

²⁶ Cf. J. L. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, 2ª ed. (Santander, 1988), 26.

«principio vital» (Dt 12,23; Pr 8,35-36; Ex 4,19); y, así, en fin, denota a todo «ser viviente» (Gn 12,5); en particular al ser humano (Lv 23,30; Jb 16,4; Sal 103-104) como ser dotado de un dinamismo vital. Por último, el ser humano participa de la *ruah* de Dios, de su «espíritu» que lo llama a la existencia, a la relación y a la plenitud (cf. *infra* cap. 3)²⁷.

El NT heredaría esta antropología teológica y unitaria, según la cual el ser humano es constituido por su destino a la relación con Dios. Sin embargo, al verter las categorías hebreas al lenguaje griego, la antropología neotestamentaria se presta al riesgo de una comprensión dualista. La exégesis contemporánea concuerda, no obstante, en que tras los términos griegos *‘psyché’* y *‘soma-sarx’* debe entenderse respectivamente *‘nefesh’* y *‘basar’* en su sentido hebreo unitario, y no el esquema dicotómico helenista²⁸.

Pero, al igual que el acontecimiento Cristo supone una revolución en la concepción de la realidad creatural, también cualifica la concepción del ser humano. El hombre pasa a comprenderse como el ser llamado a reproducir la imagen de Cristo, el nuevo Adán que, siendo «primogénito de la creación» (Col 1,15), es también la más perfecta «imagen de Dios» (2Cor 4,4; cf. 1Cor 11,7). Para el NT, y en particular para san Pablo, el «hagamos al hombre a imagen nuestra» (Gn 1,26) adquiere un sentido escatológico que se refiere al origen para hablar de nuestro destino: el ser humano, creado a imagen de Dios, solo podrá llegar sí mismo transformándose a imagen de la gloria del Señor (2Cor 3,18), revistiéndose del «hombre nuevo» (Col 3,10)²⁹.

El ser humano, uno en cuerpo y alma

Con la inculturación del cristianismo en la filosofía griega se asumió una antropología dualista que piensa al hombre como un compuesto de alma y cuerpo; sin embargo, como hemos tratado de mostrar, el dualismo no es compatible con la insistencia de la Escritura en pensar al ser humano como unidad, destinado todo él a la salvación. Al tiempo, la insistencia en que el ser humano es imagen de Dios impide también todo intento por reducir al ser humano al estado de materia. De ahí que la antropología teológica se deba situar en una posición de equilibrio, afirmando que el ser humano es ese «hombre entero» de que hablaba K. Rahner, y cuya realidad solo se describe en justicia como «una dualidad no dualista y una unidad no monista»³⁰.

Dado que no podemos detenernos en la historia del problema alma-cuerpo, baste con mencionar que es esa irreductibilidad del ser humano lo que tutela el concepto de ‘alma’, y que el concilio de Vienne (1312) considera irrenunciable para comprender al ser humano (cf. DH 902). La declaración conciliar se formula sobre el instrumental filosófico aristotélico-

²⁷ Cf. *ibíd.*, 25.

²⁸ Cf. *ibíd.*, 70.

²⁹ Cf. *ibíd.*, 81.

³⁰ *Ibíd.*, 92.

tomista: en tales términos se afirma que el alma es «verdaderamente, por sí misma y esencialmente» la forma del cuerpo humano, lo cual, en realidad, apunta a una concepción unitaria, no dualista. En la misma dirección se pronuncia el concilio Vaticano II, aunque prescindiendo ya del hilemorfismo, al declarar que

en la unidad de cuerpo y alma, el hombre, por su misma condición corporal, es una síntesis del universo material, el cual alcanza por medio del hombre su más alta cima y alza la voz para la libre alabanza del Creador (GS 14).

El párrafo citado afirma tajantemente la corporalidad del ser humano, por la que se vincula con toda la Creación, pues está compuesta de sus mismos materiales: átomos, moléculas, elementos... Pero afirma algo más: en el ser humano, la materia con que todo está hecho llega a su culmen. El cuerpo, por razón de su origen –creado por Dios– y su destino escatológico –la plena relación con Él– es bueno, digno, noble. Asimismo, el concilio alude también a la dimensión espiritual, de interioridad, que también es el ser humano: el hombre es más-que-cuerpo. En esto se fundamenta su superioridad y distinción respecto del resto de criaturas del cosmos.

De modo que, en síntesis, podemos afirmar que la terminología griega se pone al servicio del cristianismo para permitirle expresar la condición «dual, pero no dualista» del ser humano:

El hombre entero es, en definitiva, *alma* y, a la vez, *cuerpo*; pero no como mera contigüidad *de facto* de ambos, según pensaba el cartesianismo. Es alma en tanto que esa totalidad una está dotada de una interioridad, densidad y profundidad tales que no se agotan en la superficialidad del hecho físico-biológico. Es cuerpo en tanto que dicha interioridad se visibiliza, se comunica y se autoelabora históricamente en el tiempo y en el espacio³¹.

Como puede suponerse, tal modelo antropológico tiene notorias repercusiones en la noción cristiana de salvación; pues, en efecto, lo que esperamos es la salvación no de una parte de nosotros mismos, sino de la totalidad de nuestro ser. Al esperar la resurrección y rechazar la noción gnóstica o platónica de inmortalidad natural del alma, la salvación cristiana queda emplazada a referirse por entero al ser humano uno. La salvación no puede ser trascendentalizada, como si consistiera solo en una pervivencia más o menos etérea de lo intangible del ser humano; al contrario, la salvación cristiana es, en particular, corporal: alcanza al ser humano como ser físico en relación con el mundo, como ser que madura en el tiempo y que en su cuerpo comunica su yo³². Para ser cristiana, esta salvación de lo corporal debe entenderse tanto actual como escatológicamente; y ha de considerar tanto la dimensión negativa –liberación de sus carencias materiales y limitaciones físicas, de la realidad biológica

³¹ *Ibíd.*, 131.

³² *Cf. ibíd.*, 134-138.

de la muerte, de la soledad— como la positiva —acrecentamiento de vida, de posibilidades, plenitud relacional— que comporta concepto de ‘salvación’.

En segundo lugar, al liberar la categoría ‘alma’ de su sentido dualista, la teología puede seguir sirviéndose de ella (aunque con las debidas cautelas) para pensar la salvación humana. En efecto, hemos comprendido que el *quid* del alma es más existencial-teologal que ontológico: el alma es «la capacidad de referencia del hombre a la verdad, al amor eterno»³³; el alma es la identidad de cada ser humano ante Dios. Tras el intento al final del siglo pasado de prescindir del concepto de ‘alma’, considerada un elemento helenizante, la teología contemporánea descubre que necesita mantenerla precisamente para salvaguardar la continuidad de identidad entre la vida terrena y la vida futura. En efecto, no podemos prescindir del concepto de ‘alma’ sin hacer de la resurrección una especie de segunda creación *ex nihilo* del mismo individuo. La categoría ‘alma’, en definitiva, salvaguarda el concepto moderno de ‘identidad’ y que resulta un elemento irrenunciable del concepto cristiano de ‘salvación’³⁴. Identidad que, ciertamente, no es sino la del cuerpo que es el hombre; pero que, en tanto que está abierto a la relación con Dios, permanece en su Amor más allá de la muerte biológica del cuerpo, posibilitando que la resurrección sea una nueva creación (cf. *infra* cap. 7) no ya *ex nihilo*, sino exclusivamente *ex amore*³⁵.

Un tú para Dios

La antropología teológica no solo no agota la pregunta por *qué* es el ser humano sino que, de hecho, lo que le preocupa es *quién* es. Y como hemos señalado, la Escritura afirma que el origen y el destino del ser humano lo caracterizan como la criatura capaz de ser interlocutor de Dios. La tradición teológica ha vertido esta intuición en la categoría ‘persona’; como mostraremos en el siguiente capítulo, se trata de un concepto que surge en la reflexión trinitaria y cristológica, y que propiamente se predica de las Personas divinas (cf. *infra* cap. 3).

Mediante tal categoría, la teología está afirmando la inalienable dignidad de todo ser humano, fundada en su capacidad de relacionarse con Dios, en su condición de «evento de la autocomunicación absoluta de Dios» (K. Rahner; cf. *supra* cap. 1). Cada individuo, como ser humano creado por Dios, es un ser llamado por su nombre, puesto por Dios como ser responsable, como sujeto y como compañero de la tarea creativa. Y así, al hacerse interlocutor del ser humano, Dios sustenta su existencia de un modo que ninguna otra relación podría hacer: pues la criatura humana aspira a ser persona, no mera naturaleza. Es

³³ J. Ratzinger, “Entre la muerte y resurrección”, en *Communio* (mayo-junio 1980): 286. Citado en *ibíd.*, 140.

³⁴ Y así afirma Unamuno que «preguntarle a uno por su yo, es como preguntarle por su cuerpo». Y exclama: «...quiero vivir siempre, siempre, siempre, y vivir yo este pobre yo que me soy y me siento ser ahora y aquí». M. de Unamuno, *El sentimiento trágico de la vida* (Madrid, 1999), 83; 103.

³⁵ Cf. J. L. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios*, 149-151.

más, esta relación es constitutiva de las otras relaciones del hombre: socialidad y mundanidad. La dimensión personal del ser humano funda, por tanto, las categorías de ‘libertad’ y ‘conciencia’, desde las que se comprende la realización existencial y moral de cada individuo (cf. *infra* cap. 6). Así, la personalidad humana es una suerte de anticipo escatológico que «constituye el modo en que su futuro destino se manifiesta actualmente»³⁶ (cf. *infra* cap. 7).

La antropología teológica fundamental, en conclusión, tiene en la relación Dios-hombre su núcleo y, paradójicamente, su mayor límite, pues como recuerda H. U. von Balthasar (†1988):

Ningún yo tiene la posibilidad ni el derecho de dominar mediante el conocimiento la libertad de un tú que viene a su encuentro, ni deducir y comprender previamente su comportamiento. Un amor que se me dona solo puedo “comprenderlo” como un milagro, y no lo puedo agotar empírica o trascendentalmente, ni siquiera por el conocimiento de la general y abarcadora “naturaleza” humana; porque el tú es el otro frente a mí³⁷.

III. EL DRAMA DEL PECADO Y LA SALVACIÓN

Precisamente porque el ser humano se encuentra abierto (cf. *supra* cap. 1) y porque el fundamento último de su ser le viene de su alteridad con Dios, la antropología teológica se ocupa también de señalar lo que el hombre *ha llegado a ser* como consecuencia de su posicionamiento ante Dios. El pecado y la salvación no son meros acontecimientos en la historia humana (individual o colectiva), sino sendos modos de estar situado el ser humano en la historia y el mundo –desde el *mysterium iniquitatis* o desde del *mysterium salutis*– que determinan su mismo ser.

Y es que, «creando al hombre, Dios ha querido crear un ser finito, pero llamado a la infinitud»³⁸. De modo que esto que constituye su más elevada posibilidad, comporta a la vez el mayor de los riesgos: el riesgo de la perdición, del malogramiento de la propia existencia. Semejante situación –que «lo que el hombre *es* por creación (imagen de Dios) no le baste para llegar a lo que *debe ser* (partícipe de la condición divina) según el propósito del creador»³⁹– bien puede ser calificada de dramática.

Así, en efecto, la tradición teológica ha tratado de penetrar esta realidad elaborando una suerte de drama en dos actos: la caída de la humanidad en una situación de pecado y su rescate por parte de Cristo mediante la justificación por la gracia. Ahora bien, se ha de evitar

³⁶ W. Pannenberg, *Teología sistemática* 2, 243.

³⁷ H. U. von Balthasar, *Solo el amor es digno de fe* (Salamanca, 2004), 56.

³⁸ J. L. Ruiz de la Peña, *El don de Dios*, 21.

³⁹ *Ibíd.*

comprender que se trata de dos situaciones sucesivas o mutuamente excluyentes (como, por otra parte, se hará patente en los capítulos 6 y 7). Por el contrario, pecado y gracia

son más bien la expresión de la situación dialéctica de todo ser humano. Los originalmente pecadores en Adán somos a la vez los originalmente amados por Dios en Cristo. En nuestra historia no se da tan solo un existencial de perdición; se da también y sobre todo el existencial de salvación⁴⁰.

Preludio: El mal, *mysterium iniquitatis* en el cosmos

¿Cómo es posible que un universo creado en el amor y una criatura destinada a la relación libre con su Creador se vean sometidos a tanto sufrimiento y tanta muerte? El problema del mal, prelude de la cuestión teológica del pecado, pide ser abordado serenidad. Durante demasiado tiempo, el acercamiento a dicha cuestión ha estado dominado por una concepción «declarativa»: el pecado era entendido como trasgresión a una norma puesta por Dios y por la que el ser humano se hacía culpable de un castigo que le era impuesto por Él de modo extrínseco. Esta concepción deja, en palabras de Pannenberg, «vía libre al moralismo», el cual «o bien ve el mal únicamente en los otros, o, a través de una agresión hacia adentro, crea sentimientos de culpa autodestructivos»⁴¹. Moralismo que, por cierto, impregna la idea de salvación haciéndonos sentir incómodos con ella a causa de lo que A. Gesché denomina «envenenamiento de la falta»⁴². No en vano, para muchos, el pecado es ese «invento de los curas» cuyo fin sería llevarnos a Dios por el miedo.

Por eso, si bien es necesario dar cuenta teológicamente del tema de la trasgresión y la culpa, consideramos preferible comenzar por una constatación del fenómeno del mal antes de apresurarnos a llamarlo «pecado». Así arranca también el estudio del filósofo R. Safranski dedicado al mal:

El mal no es ningún concepto; es más bien un nombre para lo amenazador, algo que sale al paso de la conciencia libre y que ella puede realizar. Le sale al paso en la naturaleza, allí donde ésta se cierra a la exigencia de sentido, en el caos, en la contingencia, en la entropía, en el devorar y ser devorado, en el vacío exterior, en el espacio cósmico, al igual que en la propia mismidad, en el agujero negro de la existencia. Y la conciencia puede elegir la crueldad, la destrucción por mor de ella misma. Los fundamentos para ello son el abismo que se abre en el hombre⁴³.

Es decir, sucede de hecho que en nuestro mundo hay dolor, sufrimiento e injusticia, y que en ellos se da ya –sin que tenga que venir Dios a imputarnos nada– una ruptura con la condición y el destino para el que habíamos sido creados.

⁴⁰ *Ibíd.*, 195.

⁴¹ W. Pannenberg, *Teología sistemática 2*, 259.

⁴² A. Gesché, *El mal. Dios para pensar* 1, 3ª ed. (Salamanca, 2010), 109. Cf. también A. Gesché, *El destino*, 30-31.

⁴³ R. Safranski, *El mal o el drama de la libertad* (Barcelona, 2000), 14.

Estos obstáculos que, como la serpiente en el Jardín (Gn 3,1), irrumpen en nuestras vidas de modo abrupto y como sin haber sido invitados, amenazan con hacernos fracasar. Si en el marco de la teología de la creación insistíamos en el significado positivo de la salvación como consumación y plenitud, reaparece ahora su sentido negativo ante la necesidad de despejar estos obstáculos amenazantes. Hablar de liberarnos de algo que, siendo propio, es sobrevenido nos ayuda a comprender que «la salvación no consiste en verse liberado de uno mismo como si arrastrásemos una naturaleza mala y de suyo sospechosa»⁴⁴.

Esto es lo que constata ya *san Agustín* (†430) cuando se pregunta, como hacemos nosotros, por qué en un mundo creado bueno existe el mal. Es ahí donde Agustín formula la tesis –de influencia platónica– según la cual el mal no tiene naturaleza propia: en sentido estricto, solo tiene entidad ontológica cuanto procede de Dios, el Sumo Bien, por lo que es impensable que exista nada que sea malo-en-sí-mismo. Con esta tesis, el obispo de Hipona se distanciaba diametralmente de una comprensión maniquea del cristianismo, al tiempo que ponía de manifiesto que el mal tiene una naturaleza parasitaria: solo existe como *corruptio*, como degeneración, como un *no-ser* que se alimenta de lo que es. Y es que éste es el sino de la Creación, la cual, precisamente por ser creada, no es perfecta⁴⁵.

Y se trata también de la misma constatación que hacía el hagiógrafo cuando elabora el relato del Jardín (Gn 3,1-24). Texto que pone de manifiesto que esta situación de opresión y angostura, siendo la que es, no puede ser la querida por Dios; nuestro destino debe ser otro. Pero, ¿cómo hemos llegado a vernos así?

Primer acto: El mal se llama «pecado»

Es elocuente la afirmación de Gesché, según el cual «la Biblia llama radicalmente “mal” al mal, hasta el punto de llamarlo “pecado”»⁴⁶. Al llamar «pecado» a este mal que constata, la Escritura hace una opción encaminada a desenmascarar dicha realidad y paliar sus efectos.

El AT conoce tres términos para hablar del pecado: *‘avón’*, «fallo consciente» y por tanto específicamente culpable; *‘pesa’*, «rebelión» o rechazo de la norma; y el más común, *‘bata’*, error o fallo inadvertido (y que se identifica con la *hamartia* griega)⁴⁷. Como puede verse, el pecado tiene siempre en su trasfondo la realidad de la transgresión, pero no como imputación legal –el AT no distingue entre el pecado propiamente dicho y su castigo–, sino en el sentido de rebasar el propio límite, malográndose⁴⁸.

Si bien en el AT encontramos ya que el pecado tiene su causa en un «corazón malvado» (cf. Sal 51, 1Re 11,1-10), el NT enfatizará que el acto malo procede de la interioridad humana

⁴⁴ A. Gesché, *El destino*, 34.

⁴⁵ Cf. P. Fernández Castela, “Antropología teológica”, 220-224.

⁴⁶ A. Gesché, *El mal*, 113.

⁴⁷ Cf. W. Pannenberg, *Teología sistemática* 2, 260.

⁴⁸ Cf. J. L. Ruiz de la Peña, *El don de Dios*, 52-53.

(cf. Mc 7,21-23). San Pablo potenciará aún más este desplazamiento (resulta paradigmático Rom 5,12-21) fundamentando así la comprensión que a partir de entonces hará la tradición: el pecado es también la *situación* en la que, dejado de su mano, el ser humano se ve abocado a transgredir la ley de Dios; la teología dará a esta situación el nombre de «pecado original».

Como es sabido, la teología del pecado original es formulada explícitamente por san Agustín en el contexto de la controversia pelagiana. El debate giró en gran medida en torno a la exégesis de Rom 5,12, que los pelagianos interpretaban de un modo meramente ejemplarizante, según el cual bastaba con un propósito firme y una ascesis apropiada para que el ser humano evitara pecar y alcanzara por sí solo la plenitud de la salvación. Agustín contrapone la certeza de que Cristo es el único salvador de todos y que su salvación se opera situando a la persona en una nueva situación, que rompe con una «solidaridad negativa» que une a todos los hombres desde su nacimiento. Como es sabido, el obispo de Hipona fundamenta su teología en una traducción latina errónea de ese versículo, a pesar de lo cual, el núcleo de su doctrina permanece válido. Tal será el sentido que tenga la expresión «pecado original» en el sínodo de Cartago de 418 (DH 222ss), revalidado en el segundo sínodo de Orange de 529 (DH 371ss). Apoyándose en ellos, el concilio de Trento elaborará el decreto sobre el pecado original (sesión V, 1546; DH 1510ss), que subraya la eficacia del bautismo como su remedio y trata de explicar de qué modo afecta a los hijos de Adán. Es de notar, pues, que doctrina agustiniana y dogma no se identifican: así, la identificación de Agustín entre pecado original y concupiscencia (seguida por Lutero) y el desplazamiento de la controversia a la cuestión del bautismo de niños contienen puntos oscuros y necesarios de ulterior explicación⁴⁹.

Con todo, y a pesar de tales desafortunados corolarios, el concepto de ‘pecado original’ es patrimonio de la teología y encierra una verdad imprescindible para pensar al ser humano, como afirmó B. Pascal (†1662):

Ciertamente, nada nos choca más rudamente que esta doctrina. Y, sin embargo, sin este misterio, el más incomprensible de todos, somos incomprensibles a nosotros mismos. El nudo de nuestra condición forma sus repliegues y sus revueltas en ese abismo⁵⁰.

Así, podemos tratar de acceder en primer lugar a nuestra propia experiencia de las rupturas y alienaciones que como humanos nos afectan. Quizás la más nuclear de ellas la hallamos en el fenómeno de la división entre el bien que quiero y lo que de hecho hago (cf. Rom 7,15-20). Según la lúcida reflexión de *M. Blondel* (†1949), nuestra acción es tal que «casi nunca hacemos todo lo que queremos; a menudo hacemos lo que no queremos; y acabamos

⁴⁹ Cf. V. Grossi, L. Ladaria, Ph. Lécrivain y B. Sesboué, *El hombre y su salvación* (Salamanca, 1996), 118-143; 177-187.

⁵⁰ B. Pascal, *Pensamientos* (Brunswick, 434); citado en *ibíd.*, 196.

por querer lo que no queríamos»⁵¹. El mal que podemos cometer se presenta, pues, bajo tres rostros: el mal realizado por omisión, el mal realizado porque consentido y el mal realizado porque querido. La investigación de Blondel no solo es descriptiva, sino que esclarece cómo es posible que ese actuar involuntario sea, no obstante, querido en algún sentido y, en consecuencia, acto culpable.

También Safranski ve la necesidad de acudir al concepto de ‘pecado original’ en su investigación sobre el mal, y afirma:

el mal no es solamente la pérdida indeterminada de una dimensión, sino la obstinación frente a Dios, e igualmente el pecado es algo distinto de una simple falta moral. El pecado conduce a la desorientación y, por ello, también a la prevaricación moral. [...] Y en ese pecado, el castigo no le roza los talones, sino que él mismo es ya el castigo, consistente en un empobrecimiento dramático de la esencia humana⁵².

A lo mismo apunta *W. Pannenberg*, que en esta cuestión converge con la teología católica. El teólogo protestante, después de descartar varias soluciones en falso, presenta el pecado como un alejamiento de Dios –«del Dios verdadero», matiza, «no de su representación en la religión»– que se produce como «implicación del querer-se-a-sí-mismo del hombre, al poner éste a su propio yo en el lugar que corresponde realmente a Dios»⁵³. Este querer-se-a-sí-mismo del ser humano, que no sería pecado mientras se realizara en el modo de la autodistinción existencial del Hijo con respecto al Padre (cf. *supra*). Pero para Pannenberg, que aquí sigue a Kierkegaard, este autocentramiento termina por producirse siempre como exceso «a través del miedo básico (*Angst*) del yo por sí mismo y de sus deseos desmedidos»⁵⁴.

En ese sentido, una libertad finita –la nuestra– se puede malograr de dos maneras: absolutizando su poder hasta el infinito (*superbia*), pero también exagerando su debilidad y finitud (*acedia*). Y así, el existencial de mal que comparte todo el ser humano «no se puede considerar sin más como deficiencia de ser, sino más bien como trastorno del ser, como trastorno del sentido del ser»⁵⁵. El mal como pecado constituye, por tanto, lo que A. Gesché (†2003) denomina un «error de destino»:

Si el mal no fuese más que una cuestión moral bastarían contra él el estoicismo y las proezas de la virtud. Pero si se trata de un desastre en el destino, se necesita una salvación. El mal no es simplemente una cuestión de sentido (de sinsentido), sino que afecta a la vida, a la existencia. El mal es un existencial o, mejor dicho, un contraexistencial. No se trata aquí de filosofía (sentido), sino de salvación (existencia)⁵⁶.

⁵¹ M. Blondel, *La acción* (Madrid, 1996), 215.

⁵² R. Safranski, *El mal*, 53.

⁵³ Cf. W. Pannenberg, *Teología sistemática 2*, 283.

⁵⁴ *Ibíd.*, 284.

⁵⁵ W. Kasper, *Jesús, el Cristo*, 68.

⁵⁶ A. Gesché, *El mal*, 93.

Esta índole existencial del pecado cualifica, en conclusión, la idea cristiana de salvación. De nuevo con Kasper afirmamos que «si ha de ser posible la esperanza a pesar del poder del mal y si ha de tener éxito el ser hombre y la historia, entonces tal cosa es posible solo a base de un comienzo cualitativamente nuevo y no derivable de la historia»⁵⁷.

En síntesis: la idea de pecado original resulta ser, por chocante que suene, una idea salvadora. Así ocurre, en primer lugar, a la vista de la revolución epistemológica que comporta la categoría ‘pecado’:

[los hombres] padecen, sin duda, las consecuencias de una vida en angustia, en descontrolada codicia y agresividad. Pero sólo en presencia del Dios de la revelación histórica se puede calificar la negatividad de tal forma de vida como pecado contra ese Dios, y, por tanto, identificar también su raíz como incredulidad⁵⁸.

En un mundo donde el mal se padece y se ejerce, tener noción de pecado salva: es un concepto desfatalizador, que permite el reconocimiento de la culpabilidad dentro de los límites de lo soportable y le impide al mal toda justificación teleológica⁵⁹ o estética⁶⁰.

En segundo lugar, la doctrina del pecado original «significa que nunca somos *iniciadores absolutos* del mal, lo cual sería realmente espantoso [...]. Como escribe P. Ricoeur, no nacemos con una libertad “sin carga anterior”, no nacemos libres de toda tara, de todo un pasado, de toda una historia»⁶¹. Si, por un lado, llamar al mal «pecado» es decir que el mal no tiene un poder absoluto, por otro, calificarlo de «original» comporta que nosotros no somos unos absolutos canallas. A ello apunta la distinción tradicional entre ‘pecado originado’ y ‘pecado originante’: el primero da nombre al existencial de perdición que todos compartimos; el segundo, al acontecimiento de su inicio atribuido simbólicamente a Adán. La existencia de un comienzo para el pecado original tiene el valor de recordarnos que el verdadero origen de la creación, de la humanidad y de la historia es la gracia: «el pecado de “Adán” no es lo primero, ni la historia se inicia con la opción pecadora del hombre, sino con la voluntad agraciante de Dios»⁶². Es por eso que no podemos olvidar que el pecado original es pecado

⁵⁷ W. Kasper, *Jesús, el Cristo*, 69.

⁵⁸ W. Pannenberg, *Teología sistemática 2.*, 275.

⁵⁹ «Existe el mal y no está simplemente en la superficie, como un simple residuo de una evolución que ha de engendrar inevitablemente escoria, sino que es un mal que está ahí y que atraviesa la realidad» (A. Gesché, *El mal*, 111). Cf. también A. Gesché, *El destino*, 32-33.

⁶⁰ Resulta sobrecogedora la lectura del negativo de esta idea que encontramos en la novela gráfica de A. Altarriba y Keko, *Yo, asesino* (Barcelona, 2014).

⁶¹ A. Gesché, *El mal*, 116.

⁶² J. L. Ruiz de la Peña, *El don de Dios*, 162.

solo en sentido analógico⁶³, aunque tal nombre le convenga mucho a una realidad que, como afirmaba Agustín de la concupiscencia, procede del pecado y a él inclina⁶⁴.

Finalmente, con esta doctrina queda dicho de una vez y para siempre que ni el gnosticismo ni el pelagianismo son caminos transitables: el primero, porque no cabe decir que la naturaleza humana sea ontológicamente mala o que haya en ella dos principios; el segundo, porque el pecado es capaz de pervertir la única historia de relación con Dios, hasta el punto de poner al ser humano en situación de malograr su existencia. Tras la quizás excesivamente dramática expresión de ‘caída de la naturaleza humana’ se afirma, en definitiva, que «el encuentro entero del hombre en su libertad con el mundo concomitante que lo determina sería diferente si su situación no estuviera marcada por la culpa»⁶⁵. Y por tanto, «la autocomunicación de Dios como gracia llega al hombre [...] no desde “Adán”, el principio de la humanidad, sino desde el fin de la historia, desde Jesucristo: el Dios-hombre»⁶⁶.

De modo que, en conclusión, el ser humano, destinado por su origen a compartir la plenitud de la vida divina, se encuentra en una situación que constituye para él un verdadero «error de destino». Pero es posible la reparación de semejante desastre, lo cual acontece gracias a Cristo, en particular con su muerte y resurrección (cf. *infra* cap. 3), comienzo nuevo e indeducible que endereza la historia del hombre y del mundo, haciéndola retornar a lo dispuesto por Dios desde el origen como economía de salvación.

Segundo acto: Una anchura que permite la vida

En efecto, como consecuencia del acontecimiento-Cristo el ser humano no se caracteriza solo por ese «contraexistencial de perdición» (A. Gesché) que es el pecado original, sino también, y al mismo tiempo, por un existencial de salvación.

Este nuevo comienzo cuando se estaba abocado a la perdición, inesperable e inexigible, es denominado ‘gracia’ por el NT, especialmente en los escritos paulinos y joánicos. El término condensa las muchas maneras en que, según el AT, Dios está de parte del ser humano contra el drama del mal y de la culpa: manifestando *hesed* («misericordia, bondad, amor gratuito») y *emet* («fidelidad, solidez de lo verdadero») en el contexto de la Alianza (1Re 8,23; Is 55,3; Sal 89,29.50; 106,45), ejerciendo su *tsedeqah* («justicia que restaura el equilibrio»;

⁶³ Cf. *ibíd.*, 189. En este sentido, podríamos asemejar la doctrina del pecado original al *nib* veterotestamentario, por el cual Dios acusa a su pueblo, sí, pero siempre con el fin de restaurar la relación, no para condenarlo. Sobre el ‘pecado’ en sentido propio (como «acto responsable que rompe la relación con Dios»), cf. *infra* cap. 6.

⁶⁴ Ruiz de la Peña apunta al hecho de que, aun entendiéndolo como mera privación, el pecado original comporta cierta culpa. Cf. *ibíd.*, 190.

⁶⁵ K. Rahner, *Curso fundamental*, 145.

⁶⁶ *Ibíd.*

cf. Jue 5,11; Sal 50,6; 103,6; 1Sam 24,18; 26,33; Is 53,11) y, sobre todo, mostrando su *ben* («gracia inmerecida, condescendencia») hacia el hombre (2Re 13,23; Sal 84,12; Prov 3,34)⁶⁷.

San Pablo hará del término '*charis*' («gracia») la categoría central para «designar la estructura del acontecimiento salvador de Jesucristo»⁶⁸. Mientras que —en su comprensión— los judíos creen obtener su salvación de todo aquel mal mediante la obediencia de la Ley (cf. Gal 3,10-12), y en tal empresa imposible se condenan, los cristianos lo reciben gratuitamente por la muerte y resurrección de Cristo (cf. Gal 3,13-14): el mismo Cristo, su vida y su destino es la gracia (cf. Rom 8,32). Y es que el pecado hace morir, pero al «con-morir» con Cristo e incorporarnos a él, morimos al pecado y, en consecuencia, vivimos (cf. Rom 6,1-4). La salvación es, por tanto, un regalo, como subraya Pablo una y otra vez (cf. Rom 3,23-24; 5,15): tan inmerecido e indebido como el destino para el que fuimos creados; tan irracional y desbordante como el misterio del mal que amenaza con malograr dicho destino⁶⁹.

Pablo llama también 'justificación' (*dikaiosis, dikaioma*) a esta gratuita e indebida reparación de la situación humana, especialmente en la carta a los romanos. Dicha carta supone el definitivo esfuerzo de Pablo por superar una comprensión de la salvación en términos de mérito y retribución (cf. Rm 4; Rm 8,28-30). De ahí que, en vez de en una presunta justicia distributiva, enfatiza que la justicia de Dios es gratuita y salva: Dios es el «justo y justificador» (Rom 3,26), el otorgador de justicia. Tal es el sentido del axioma paulino que afirma que «el hombre no se justifica por las obras de la ley, sino sólo por la fe en Jesucristo» (Gal 2,16; cf. Rom 3,20; 4,13; 5,1)⁷⁰.

La fe, en efecto, constituye un nuevo modo de existencia (cf. *infra* cap. 6), que solo puede recibirse como don gratuito del Dios que siempre nos precede: «Dios nos amó primero» (1Jn 4,19). Así, cuando el corpus joánico desarrolle el tema de la gracia y la justicia de Dios, lo hará comprendiendo precisamente la justificación como la causa y, al tiempo, el efecto de la unión interpersonal entre Cristo y el cristiano (Jn 3,16; cf. Jn 1,14; 1Jn 5,1; 4,9)⁷¹.

A lo largo de la historia, la cuestión de la gracia y la justificación se ha visto siempre amenazada por interpretaciones limitantes o erróneas. San Agustín constituye un momento fundacional de dicha cuestión, y no solo a causa de la controversia pelagiana. Para el «doctor de la gracia», ésta constituye ante todo una relación y, como tal, marca el comienzo de la fe y capacita para la perseverancia hasta el final como libre adhesión al bien. Su conceptualización de la gracia, demasiado dependiente de esquemas antropomórficos de tiempo y causalidad, desemboca en la afirmación de la predestinación (con apoyo en Rom 9,9-21; 8,29-30; Ef 1,5);

⁶⁷ Cf. P. Fernández Castela, "Antropología teológica", 261.

⁶⁸ *Ibíd.*, 262.

⁶⁹ Cf. J. L. Ruiz de la Peña, *El don de Dios*, 248-252.

⁷⁰ Cf. *ibíd.*, 252-260.

⁷¹ Cf. *ibíd.*, 260-266.

con todo, nunca llega a afirmar una predestinación al mal, el cual procede siempre de la libertad humana⁷².

Con fundamento en Agustín, la escolástica hará surgir en la Edad Media el tratado de virtudes teologales (cf. *infra* cap. 6). También se apoyará en san Agustín la doctrina reformada de la justificación por la fe, especialmente Lutero. Según su concepción antropológica, el hombre se caracteriza por ser el radicalmente injusto, el radicalmente inaceptable, cuya libertad caída no es sino un *servo arbitrio*. Y en consecuencia, para salvarlo, Jesucristo solo puede cubrir dicha injusticia imputando al individuo su propia justicia, en un sentido nominalista, declarativo, pero que no anula el pecado humano. Así la *sola fides* constituye la condición necesaria y suficiente de salvación. Saliendo al paso de esta concepción, el concilio de Trento elaboró el decreto sobre la justificación (sesión VI, 1547; DH 1520-1583), su más importante documento doctrinal. Por un lado, afirma que el ser humano es impotente para salvarse a sí mismo por su naturaleza o por la Ley (contra el pelagianismo); por otro, defiende que en el hombre permanece la posibilidad de optar por la salvación, pues su capacidad de elegir no ha sido extinguida, sino solo dañada (contra Lutero). El hombre es así capaz de cooperar con Dios en su salvación, la cual acontece por gracia, y cuyo culmen es la venida de Cristo. Trento afirmará que la salvación no se reduce a la dimensión liberadora del pecado, sino que comporta también el don positivo de la filiación. El decreto presenta el bautismo de adultos como analogado principal de la «primera justificación», y elabora una interpretación de la justificación por la fe. También aborda la cuestión de la vida en la gracia y de la recuperación de la justificación de quienes recaen en el pecado (cf. *infra*, cap. 6)⁷³. La teología contemporánea valora este decreto por su equilibrio y hondura teológica. Por otra parte, muchos siglos de división ven por fin clarificada esta cuestión, hasta el punto de que luteranos y católicos han alcanzado al respecto un «consenso diferenciado»⁷⁴.

A pesar de sus méritos, el decreto de Trento no saldó todos los problemas que suscita esta cuestión. ¿Puede el ser humano oponerse a la gracia, es decir, resistirse a la acción de Dios en él? Y, a la inversa, ¿es libre el hombre para hacer algún bien sin la colaboración de la gracia? Como es sabido, tales son los interrogantes que suscitaron la controversia *De auxiliis*, iniciada por los teólogos L. de Molina (†1600) y D. Báñez (†1604), y que enfrentaría a jesuitas y dominicos, hasta el punto de que Roma se vio obligada a prohibir que se tratara la cuestión. Hoy, desde otra perspectiva, reconocemos que el centro del desacuerdo estaba en unos presupuestos erróneos, según los cuales gracia y libertad se oponían como si se

⁷² Cf. V. Grossi, L. Ladaria, Ph. Lécrivain y B. Sesboué, *El hombre y su salvación*, 219-234.

⁷³ Cf. *ibíd.*, 248-267.

⁷⁴ Cf. Consejo Pontificio para la Promoción de la Unidad de los Cristianos–Federación Luterana Mundial, *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación* (1999). Consultado en http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_31101999_cath-luth-joint-declaration_sp.html (última visita: 10-04-2019).

tratara de realidades en concomitancia⁷⁵. Por otro lado, las doctrinas condenadas de M. Bayo (†1589) y C. Jansenio (†1638) adolecen de los mismos errores, causados por una interpretación de la gracia agustiniana en términos de naturaleza. En efecto, ambos autores comparten la tesis de que el estado de inocencia atribuido a Adán antes del pecado constituye la verdadera naturaleza humana que, después de su caída, solo puede recuperar por la gracia. Tal gracia será, para Jansenio, la «gracia eficaz» a la que no puede resistir la voluntad humana, precisamente porque es exigida por la naturaleza humana para llegar a sí misma. La gracia eficaz solo sería dada a algunos predestinados a la salvación, que serían los únicos por quienes Cristo habría muerto⁷⁶.

Tras este amplio recorrido por la Escritura y la tradición, conviene hacer balance sistemático sobre este existencial de salvación al que llamamos ‘justificación’, sabiendo que, de partida, de lo que se trata es de «expresar algo en rigor indecible, demasiado hondo y denso para poder ser exhaustivamente verbalizable: la realidad del amor infinito de Dios dándose; la realidad de la indigencia absoluta del hombre colmándose con ese amor de Dios»⁷⁷.

Y es que de eso se trata, en primer lugar: de subrayar de nuevo que la salvación no es otra cosa que la autodonación de Dios que lleva hacia sí a lo distinto de sí. En este sentido, la salvación es el encuentro con Dios mismo que da paso a la relación interpersonal a la que estaba destinado desde su origen. De ahí que, de modo sintético, Ruiz de la Peña afirme que

Cristo es la gracia; [y] la gracia es Dios Padre dándose al hombre Jesús por la encarnación y dándonos a nosotros en la comunicación de la vida del Verbo encarnado y resucitado, comunicación que comporta nuestra divinización y nuestra filiación adoptiva y que tiene lugar —y se hace operativa— en la efusión del Espíritu, quien es personalmente el amor mutuo del Padre y el Hijo⁷⁸.

En segundo lugar, puede ser útil recuperar la noción tradicional de ‘gracia increada’ para hablar de esta libre entrega de Dios, y distinguirla de los efectos en el ser humano de dicho don, denominados ‘gracia creada’. Con tal categoría no se nombra una realidad distinta y sobreañadida al ser del hombre, sino, sencillamente, al «hombre nuevo» (Ef 4,17-24): el individuo que —en tanto que agraciado— es elevado y dinamizado en toda su existencia capacitado por Dios para cooperar con Él y para experimentar su salvación (cf. *infra* cap. 6)⁷⁹.

⁷⁵ La teología actual evita esta contraposición; así en la teología de la revelación o en la concepción evolutiva del mundo (cf. *supra*).

⁷⁶ Cf. V. Grossi, L. Ladaria, Ph. Lécrivain y B. Sesboüé, *El hombre y su salvación*, 270-273.

⁷⁷ J. L. Ruiz de la Peña, *El don de Dios*, 337.

⁷⁸ *Ibid.*, 346. En esta formulación el autor sintetiza la teología de la gracia del Vaticano II (cf. LG 8,1; GS 22,4; DV 2).

⁷⁹ Cf. *ibid.*, 338-349.

Y así, como decíamos al comienzo del capítulo con san Agustín: quien te hizo sin ti, no te salva sin ti.

De la confrontación entre naturaleza y sobrenatural aprendemos, en tercer lugar, que no conviene a la cuestión una consideración excesivamente causalista y extrínseca. La gracia – como el gobierno providente del mundo– es la acción de Dios «en la vida del hombre transformando su naturaleza y su libertad apartándolas del pecado y reconduciéndolas hacia Él»⁸⁰; en consecuencia, la gracia es eficaz al modo del amor. Ello implica que colabora con la naturaleza, no la reemplaza. Esta eficacia se entiende mejor en términos de «causalidad interpersonal», lo cual tendrá mucha relevancia al hablar de la eficacia sacramental (cf. *infra* cap. 5). De ahí que, el marco apropiado para pensar la relación entre gracia y libertad sea la teología de la creación, dentro de la cual no cabe especular sobre una supuesta «naturaleza sin gracia» o una «libertad opuesta a la gracia», sino que concebimos al ser humano como una criatura que tiene por destino un amor infinito que es don, no conquista. De modo que «no es la naturaleza la que “exige” la gracia, sino la gracia creadora de Dios la que, en virtud de su suma libertad, ha dado la existencia a esa naturaleza a quien quiere comunicar su amor y, así, divinizarla»⁸¹. La condena del jansenismo señala que no es posible hacer consideraciones quirúrgicas que traten de delimitar ámbitos de actuación de la gracia; al contrario, la acción salvadora de Dios actúa en toda la creación, incluso allí donde su gracia es desconocida o verbalmente rechazada⁸².

En cuarto lugar, comprendemos ahora lo que apuntábamos ya al comienzo de esta parte: que el ser humano es el *simul iustus et peccator* (Lutero), está sujeto a un existencial de salvación y plenitud, al mismo tiempo que a un «contraexistencial» de perdición y sinsentido. Entendida en este sentido, la fórmula de Lutero permite comprender mejor qué es la gracia y el llamado «estado de gracia»:

no una *cosa* que se tiene o no se tiene; [sino] más bien una realidad que conoce diversas vicisitudes y asume variadas conformaciones en los distintos momentos de su decurso; que se modula no según una trayectoria uniformemente rectilínea, sino describiendo una curva a menudo sinuosa y accidentada⁸³.

En conclusión, la teología de la justificación vuelve a poner de manifiesto la estructura dialógica de la salvación: Dios, que crea libremente por amor, también salva de un modo gratuito e indebido; y el ser humano, aunque sujeto a un error de destino, es capacitado por Dios para responder libremente y cooperando con su salvación.

⁸⁰ P. Fernández Castela, “Antropología teológica, 259.

⁸¹ J. L. Ruiz de la Peña, *El don de Dios*, 270.

⁸² Cf. *ibíd.*, 321.

⁸³ *Ibíd.*, 369.

Coda final: La mujer salvada desde su origen

El drama de la caída y de la liberación, que se iniciaba sobre el trasfondo del mal en el cosmos, se cierra con una coda singular que muestra hasta qué punto la autodonación libre e indebida de Dios al ser humano, lejos de anularlo, potencia su libertad y la constituye en momento ineludible de la totalidad del plan divino. Se trata del dogma de la Inmaculada Concepción de María.

Como es sabido, tal afirmación no se explicita en la Sagrada Escritura y, como en seguida mostrará la historia de la teología, tampoco se deja deducir *a fortiori* como requisito dogmático necesario⁸⁴. Más bien se trata de una bella hipérbole que encierra un modo de comprender la capacidad para el sí de una libertad agraciada.

Ya en la época patristica se tenían ideas discrepantes sobre la santidad de María: mientras que la maternidad divina les hacía afirmar su santidad, señalan algunas «deficiencias» en su comportamiento. Todo ello les hace concebirla como una mujer modélica pero, desde luego, no exenta de todo pecado; antes bien, la venida sobre ella del Espíritu Santo (Lc 1,35-37) es entendida como purificación preparatoria; esta es la postura mantenida hasta hoy por la Iglesia de Oriente. En Occidente la escolástica perpetuará esta división. La escuela franciscana, con Duns Escoto a la cabeza, defenderá desde el siglo XIII que María fue redimida bajo el modo de preservación del pecado y no de la purificación; postura teológica a la que los dominicos, entre ellos santo Tomás, se opondrán tenazmente. Durante los siglos XV-XVII el magisterio impondrá silencio, aunque pedirá respeto para dicha postura⁸⁵.

Esta convulsa historia no impidió a Pío IX definir solemnemente la Inmaculada Concepción mediante la bula *Ineffabilis Deus* (1854; DH 2800ss), con el sentido de que María «fue preservada inmune de toda mancha de la culpa original en el primer instante de su concepción». Tal preservación se entiende en el sentido escotista de «redención en el modo de preservación», obrada en todo caso por Cristo, que sigue siendo así el único mediador de la salvación de Dios (1Tim 2,5; cf. *infra*, cap. 4). Por «privilegiada» que sea, María es una mujer redimida, a quien, en consecuencia, podemos tener por modelo de mujer salvada. «La Inmaculada Concepción de María es una gracia que no viene del contexto de sentido del Paraíso, sino de la Redención, y por eso tiene un carácter de gravedad, que allí no había todavía»⁸⁶

En estos términos podemos hacer nuestra la lectura rahneriana del dogma de la Inmaculada. En efecto, si el pecado original expresa la imposibilidad de darle a Dios un «sí» pleno a causa de la escisión entre lo que somos y lo que deberíamos ser, la llena de gracia (*kejaritomene*; Lc 1,28) es la mujer capaz de un «sí» sin fracturas, libremente firme, al tiempo

⁸⁴ G. Uríbarri Bilbao, “Cristología, Soteriología, Mariología”, 384-386.

⁸⁵ Cf. H. Bourgeois, B. Sesboué y P. Tihon, *Los signos de la salvación* (Salamanca, 1996), 449-454.

⁸⁶ R. Guardini, *La madre del Señor* (Madrid, 1960), 100.

acto personal y pura gracia⁸⁷. La «sinergia virginal»⁸⁸ de la encarnación es la acción a un tiempo humana y divina posibilitada por una economía de salvación sin sombra de amenaza para la libertad.

A nosotros, acostumbrados al pecado, nos resulta difícil pensar juntas la conciencia de la vida y la inocencia, la libertad y la obediencia, la realización personal y la sencillez. [...] Es difícil salir de este esquema de comprensión de la existencia, y solo se logra mediante un honrado “ejercitamiento en el Cristianismo”. Pero en qué medida se logra, depende la comprensión de la existencia de María⁸⁹.

⁸⁷ K. Rahner, “La inmaculada concepción”, en Id., *Escritos de teología* 1; citado en P. Rodríguez Panizo, “María en el dogma”, en *Sal Terrae* 98 (2010): 892-893.

⁸⁸ Cf. J. Corbon, *Liturgia fontal*, 2ª ed. (Madrid, 2009), 50. Sobre el concepto de ‘sinergia’ explica: «término clásico de la teología patristica (literalmente: co-acción, energía conjunta). Esta expresión desborda, a la luz de la fe, las categorías racionales de causalidad e intenta dar cuenta de la absoluta novedad de la unión de Dios con el hombre en Cristo y en la vida cristiana. Toda acción del Espíritu Santo es en sinergia con el hombre, en Cristo» (Ibíd., 41).

⁸⁹ R. Guardini, *La madre del Señor*, 100-101.

Capítulo 3.

DIOS PADRE NOS SALVA POR EL HIJO EN EL ESPÍRITU

Me pregunto si, sin nuestros recuerdos, lo único que le espera a nuestro amor es apagarse y morir.

K. Ishiguro, *El gigante enterrado*

Destinados desde nuestro origen a compartir la plenitud de Su vida, la fe cristiana confiesa que Dios mismo es nuestra vida, la salvación que aguardamos. ¿Hay algo que podamos decir de Él? ¿Quién es Dios en sí mismo? Antes que ninguna especulación abstracta o idea filosófica, Dios es el Dios que nos salva, el Dios-para-nosotros.

La fe cristiana no se ocupa de Dios en sí, sino de Dios para nosotros, del Dios de Jesucristo, que es un Dios de los hombres (Heb 11,16). [...] Se trata siempre del Dios concreto, que es la salvación del hombre y que cifra su honor en el hombre concreto¹.

Este Dios al que conocemos en sus acciones para salvarnos se nos ha revelado en Jesús, el Hijo, como Padre y Espíritu: como Dios Trinidad. Por eso acertó Rahner al lamentar la irrelevancia de la teología trinitaria para su época², y al tratar de mostrar su condición de clave de bóveda de toda la teología, debido precisamente al indisoluble vínculo entre Trinidad y salvación.

I. EL DIOS AL QUE CONOCEMOS PORQUE NOS SALVA

El Misterio de todos los misterios

La etimología nos sugiere que el origen y el «objeto» de la *teología* no es otro que Dios. Y al tiempo, la trascendencia que le es inherente a Dios nos obliga a afirmar que no hay realidad más inobjetivable que Dios mismo. Es decir: que Dios es el «objeto» de la teología solo porque es el más soberano de los Sujetos³. Por eso, al tratado teológico sobre Dios le

¹ W. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, 3ª ed. (Salamanca, 1990), 187.

² «Podemos, por tanto, aventurar la conjetura de que si tuviéramos que eliminar un día la doctrina de la Trinidad por haber descubierto que era falsa, la mayor parte de la literatura religiosa quedaría casi inalterada». K. Rahner, “El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación”, en J. Feiner y M. Löhrer (dir.), *Mysterium Salutis* 2/1, 2ª ed. (Madrid, 1977), 361.

³ Cf. A. Cordovilla Pérez, *El ejercicio de la teología* (Salamanca, 2007), 41-43.

conviene más que a ningún otro el nombre de «Misterio de Dios». Misterio porque es inaprensible y misterio porque se revela.

La categoría ‘misterio’ procede de la voz griega ‘*mysterion*’ y tiene su origen en el mundo griego profano. Su procedencia de la raíz ‘*myein*’ («emitir un sonido apenas inteligible», y también «encerrar») permite asociarlo con aquella realidad que, permanecido oculta, permite a algunos convertirse en *mystés* («iniciados»). De ahí su uso en las religiones llamadas, precisamente, mistericas. El término es usado escasamente en el AT, aunque destaca la alusión del libro de la Sabiduría (2,22) en que aparece ya vinculado a la acción creadora y salvífica de Dios; con este sentido lo usará Pablo (cf. 1Cor 2,1-2; Rom 16,25). Especialmente significativo es su empleo en la carta a los Efesios (1,19), donde la identificación entre misterio y voluntad salvífica de Dios es ya explícita. Esta cristianización del término permitirá comprender tipológicamente los acontecimientos veterotestamentarios como misterios y los primeros Padres llamarán también «misterios» a los acontecimientos de la vida de Cristo. Además, como veremos en el capítulo 5, a comienzos del siglo III ‘*mysterion*’ será vertido al latín como ‘*sacramentum*’, inaugurando así un nuevo periplo de este término en la historia de la teología⁴.

Ahora bien, a pesar de esta pluralidad de sentidos, el término ‘misterio’ se predica en su sentido más propio del Dios Trinidad: «La trinidad es el misterio que está en todos los misterios, el misterio de la fe cristiana»⁵. Por supuesto, la génesis del término nos muestra que no hemos de comprender ‘misterio’ en su sentido coloquial como «enigma» o «problema», ni tampoco como algo meramente irracional; el misterio da nombre a aquello que es inabarcable por exceso de realidad. El Misterio con mayúsculas lo constituye «la absoluta comunicación de Dios a nosotros en Cristo y en su Espíritu»⁶, es Dios mismo dándose a nosotros (cf. *supra* cap. 1).

El Dios que nos salva es la Trinidad eterna

No cabe duda, por tanto, de que el Misterio de Dios «es un misterio salvífico»⁷. Esta sintética afirmación se desarrolla si nos fijamos en la relación bidireccional entre este tratado y la categoría ‘salvación’: «si el tratado de Dios es el fundamento óntico de la historia de la salvación, ésta es el principio gnoseológico del conocimiento del misterio de Dios trinitario»⁸.

Es precisamente esta vinculación la que trata de poner de manifiesto el así llamado «axioma fundamental de la unidad de la Trinidad económica e inmanente»⁹ de K. Rahner

⁴ Cf. A. Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario* (Madrid, 2012), 28-31.

⁵ W. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, 307.

⁶ K. Rahner, “El Dios Trino”, 292.

⁷ *Ibíd.*, 277.

⁸ A. Cordovilla Pérez, “El misterio de Dios”, en Id. (ed.), *La lógica de la fe* (Madrid, 2013), 91.

⁹ K. Rahner, “El Dios Trino”, 277.

(†1984) y que en palabras de su autor podemos enunciar así: «La Trinidad “económica” es la Trinidad “inmanente”, y a la inversa»¹⁰.

Aunque Rahner lo denomina «axioma», se trata más bien de un principio metodológico que busca tres fines: mostrar que el tratado de Dios Trinidad nos habla de nuestra salvación; reemplazar un modo de proceder especulativo-deductivo, prefiriendo recurrir a la historia de la salvación en que Dios se ha revelado como Trinidad; y oponerse al peligro de un triteísmo larvado¹¹. La pretensión de Rahner, en definitiva, queda bien ilustrada por la siguiente cita de Gesché:

No es tanto escrutando uno detrás de otro tal o cual atributo de Dios (justicia, bondad, poder, etc.) como uno lo comprenderá correctamente, sino, más bien, es en el corazón de un comportamiento, de una relación (creación, palabra, gracia, etc.) como se manifestará lo que Él es¹².

Ahora bien, como cautamente matiza la Comisión Teológica Internacional, el «axioma» nos propone un acceso en el orden del conocer a través de la historia de salvación, sin que ello signifique en ningún caso que Dios se constituye a sí mismo en la historia. De este modo, en el orden del ser, la Trinidad inmanente precede a toda la realidad creada; es más, Dios Trinidad es en sí mismo la condición de posibilidad de aquellos acontecimientos de la historia que le «afectan»: encarnarse, asumir la historia, manifestarse kenóticamente, etc. De modo que, en definitiva, el «axioma» es verdadero en tanto que «la distinción entre la Trinidad inmanente y la Trinidad económica concuerda con la identidad real de ambas»¹³.

Por eso se trata de un axioma *metodológico*, pues como bien matiza Kasper:

La unidad de la trinidad inmanente y la trinidad económica, entendida a la luz de la historia de la revelación, no es un axioma del que se pueda deducir la trinidad inmanente o que permita reducirla a la trinidad soteriológica; este axioma presupone el conocimiento de la Trinidad inmanente y trata de interpretarla y concretizarla adecuadamente¹⁴.

Todo ello nos remite a una categoría que resulta clave en todo intento humano por hablar de Dios: la de ‘analogía’. Como ya reflexionó san Agustín, «Dios, en efecto, es pensado con

¹⁰ Ibíd., 278.

¹¹ Cf. ibíd., 287-291.

¹² A. Gesché, *Dios. Dios para pensar 3* (Salamanca, 2010), 119.

¹³ Comisión Teológica Internacional, *Teología, Cristología, Antropología* (1981), n.3. Consultado en http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1982_tologia-cristologia-antropologia_sp.html (última visita: 10-04-2019). Es interesante confrontar esta idea con la que ofrece Balthasar, apoyándose en Barth: «la renuncia a la “condición de Dios” y la asunción de la “condición de esclavo” con todas sus consecuencias no introduce autoalienación alguna en la vida trinitaria de Dios: Dios es lo bastante divino para, mediante la humanación, muerte y resurrección, devenir, en un sentido verdadero y no solo aparente, aquello que como Dios es ya desde siempre». H. U. von Balthasar, *Teología de los tres días* (Madrid, 2000), 178-179.

¹⁴ W. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, 315.

más verdad de lo que es dicho, y él es más verdad, de lo que es pensado»¹⁵. La analogía como categoría teológica no tiene tanto un valor lógico (como «vía media» entre univocidad y equivocidad), cuanto un sentido epistemológico y ontológico; así, con gran acierto, el *IV concilio de Letrán* (1215-1216) la definió como la acción de predicar de una realidad –en este caso, Dios mismo– una « semejanza en la mayor desemejanza » (DH 806).

La revelación del Misterio de Dios es, en definitiva, la revelación del misterio de nuestra salvación y, por eso, el corazón de nuestra fe. Pero ¿cómo se ha revelado Dios en la historia de la salvación? Como Dios Padre que nos salva mediante Jesucristo, el Hijo, en el Espíritu Santo plenificador: esta es la confesión que nos muestra el Misterio de Dios¹⁶.

El Abba de Jesús

Si Dios se ha revelado, podemos entonces ejercer nuestro «derecho a la audacia de decir Dios y a nombrarle por su nombre»¹⁷. Y lo que la historia de salvación nos muestra es que el nombre propio de Dios es ‘Padre’.

Qué duda cabe de que el Dios de Jesús es YHWH, el Señor, el Dios de Israel. En este sentido, Jesús era un judío que creía en el único Dios, profesando ese «monoteísmo práctico» que le es propio al AT. Y sin embargo, en su palabra, su vida, y su modo de dirigirse a Dios se revela una novedad: que Dios es Padre, el *Abba* de Jesús.

Hablar de Dios como Padre no es patrimonio exclusivo de Jesús. Este uso lo encontramos ya en religiones y filosofías ajenas al judeocristianismo, aunque utilizado con matices míticos, relacionado con el campo semántico de ‘engendrar’. También en el AT se habla de Dios como Padre, pero de un modo tan escaso que revela que la profusión de uso que el NT hace del apelativo ha de deberse a un acontecimiento singular. En el judaísmo de la época intertestamentaria encontramos algunos usos de ‘Padre’ o ‘Padre celestial’ en vocativo para dirigirse a Dios, pero nunca en un contexto de oración; los estudios permiten concluir que no se trata de una designación central para el judaísmo del siglo I. Tal estado de cosas nos muestra que si Jesús empleó el apelativo de ‘*abba*’ para dirigirse a Dios no lo hizo yendo en contra de su tradición, pero sí lo hizo dotándolo de una significación y una densidad que el término no tenía hasta el momento.

Pero, ¿usó Jesús el ‘*abba*’ y lo hizo con esa carga de intención? La tesis de J. Jeremias (†1979), ya clásica en este ámbito, es que el término arameo ‘*abba*’ fue usado de modo original por Jesús para referirse a Dios, y que esto constituye la prueba de su singular relación con Él¹⁸. Se oponía así a la escuela bultmanniana que, en su afán por «desmitologizar» el evangelio,

¹⁵ *De Trinitate*, VII, 4, 7; citado en A. Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario*, 76.

¹⁶ Cf. W. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, 119.

¹⁷ A. Gesché, *Dios*, 83.

¹⁸ Cf. J. Jeremias, «Abba», en Id., *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, 5ª ed. (Salamanca, 1999), 17-89.

se deslizaba por una pendiente inclinada. La actualización y matización de J. Schlosser mantiene lo esencial de las tesis de Jeremías: puede afirmarse la historicidad del hecho de que Jesús se dirigió a Dios como Padre, que transmitió esta enseñanza a sus discípulos y que en momentos de especial dificultad (cf. Mc 14,36) se dirigió a Dios empleando el término. Además, este uso está en continuidad con el judaísmo de la época, pero supone también una novedad por la profusión de su uso y por la original conexión de este modo de llamar a Dios con su predicación del Reino de Dios¹⁹.

Los estudios exegéticos han matizado, además, el sentido que tendría el *'abba'* en labios de Jesús. Dicho término es un hipocorístico que, pudiendo usarse en el lenguaje infantil, no es exclusivo de éste²⁰. Es cierto que expresa cercanía y relación singular con Dios, pero al mismo tiempo expresa obediencia y conciencia de respeto. De este modo, decir que Dios es Padre, que es el *Abba* de Jesús significa afirmar que Dios es benevolente, compasivo y providente como un padre y, al tiempo, que Dios es una autoridad a la que se debe obediencia.

Ahora bien, el núcleo fundamental de la revelación de Dios como Padre no radica en los análisis filológicos, sino en Jesús, quien con su predicación y su vida, «realiza» la paternidad de Dios. En efecto, la praxis de Jesús muestra que la paternidad de Dios está estrechamente vinculada a la predicación del Reino de Dios (cf. *infra* cap. 4), y así aparece en el modo de orar que Jesús enseña a sus discípulos (Mt 6,7-15). Sus parábolas de la misericordia (Lc 15) muestran a un Dios Padre para quien el perdón no tiene límite y sus comidas con los pecadores (Mc 2,14-17; Lc 7,34; 19,1-10) son una realización de esta identidad de Dios; así, la clave última de explicación del modo de actuar de Jesús es la alegría del Padre (Lc 15,7). Dios es Padre, por tanto, porque el *Abba* de Jesús es, al mismo tiempo, el Dios del don y la gratuidad –que, como su Reino, se ofrece primeramente a quienes no lo merecen– y el «Dios sobre nosotros», el fundamento trascendente de toda la realidad, a quien se debe obediencia.

Jesús, el Hijo de Dios

La confesión de Jesús como el Hijo de Dios es una de las confesiones nucleares del cristianismo; y así, no en vano es inseparable de la fe en el Dios Trinidad. Si bien en el capítulo siguiente, dedicado a la cristología, nos ocuparemos detenidamente de los otros títulos cristológicos, ningún lugar conviene más al título de 'Hijo de Dios' que esta descripción del darse a conocer de Dios Trinidad en la historia de la salvación. Además, dicho título no solo es el vínculo entre teología trinitaria y cristología: esta categoría otorga su hondura a los

¹⁹ Cf. J. Schlosser, *El Dios de Jesús. Estudio exegético* (Salamanca,1995).

²⁰ Cf. J. Barr, "Abba isn't 'Dady'", *Journal of Theological Studies* 39 (1988): 28-47.

tratados de revelación y de antropología (como queda dicho *supra*), y permite elaborar la soteriología cristiana en términos de mediación (cf. *infra* cap. 4)²¹.

La revelación de Dios como Padre tiene por correlato la conciencia de Jesús –fuera más o menos temática– de ser el Hijo de Dios. Conciencia que se ve atestiguada por sus acciones y palabras, y que es confesada en toda su rotundidad por la comunidad pospascual, con apoyo en los textos mesiánicos veterotestamentarios, en particular salmos (cf. Sal 2; 8; 22; 45; 69; 78; 110; 118)²².

La confesión de Jesús como el Hijo de Dios se concentra en los evangelios – particularmente los sinópticos– en dos momentos que enmarcan y jalonan el ministerio público de Jesús: el Bautismo (Mt 3,17 y par.; la versión mateana destaca por su alusión a uno de los cánticos del Siervo, Is 42,1) y la Trasfiguración (Lc 9,28-36 y par.). En particular, el evangelio de Marcos está enmarcado por dicha confesión. Por su parte, los relatos del nacimiento y la infancia subrayarán esta presentación de Jesús: él es el nacido por obra del Espíritu Santo (Lc 1,35; Mt 1,20) y Emmanuel (Mt 1,23). El evangelio según san Juan presentará a Jesús como el Hijo desde su origen junto a Dios (Jn 1,1), explicitando así una de las primeras convicciones de la comunidad primitiva: que el resucitado es el preexistente, precisamente por ser Hijo²³.

La llamada «teología del Hijo» tiene en el corpus paulino una función vinculada a la soteriología: se refiere al envío del Hijo preexistente por el Padre con la finalidad de mediar en la salvación²⁴. El título de ‘Hijo de Dios’ está, además, vinculado a la resurrección, momento en que aquél que era Hijo desde la eternidad «es constituido Hijo de Dios en poder, en virtud del espíritu de santidad» (Rom 1,3). El esquema de envío de la carta a los Filipenses (2,6-11) prohíbe toda interpretación adopcionista. En cambio, su recta comprensión es kenótica y soteriológica: el que era el Hijo preexistente, vive y muere como Hijo en kénosis, y es constituido por la resurrección –acontecimiento culmen del plan de salvación– Hijo en gloria y mediador de la Alianza. Justamente con este valor aparece el título de Hijo de Dios en otros lugares de la literatura paulina (cf. Rom 8,3.29.32; Gal 2,20; 4,4-5; 1 Cor 1,9; 15,28; 2Cor 1,19). Este uso del título, que se considera prepaulino, expresa la identidad última de Jesús, su relación única y singular con Dios, y su papel de mediación en la salvación²⁵.

Así, al confesar a Jesús como el Hijo de Dios, proclamamos una realidad salvífica: que tanto la vida terrena de Cristo como su señorío en gloria son para nosotros la presencia y la entrega del Dios trascendente: «El “Hijo” es ante todo [...] la autocomunicación del Padre

²¹ Cf. G. Uríbarri Bilbao, “Cristología, Soteriología, Mariología”, en A. Cordovilla (ed.), *La lógica de la fe* (Madrid, 2013), 339.

²² Cf. *ibíd.*, 285-286.

²³ Cf. A. Cordovilla, *El misterio del Dios trinitario*, 115-118.

²⁴ Cf. G. Uríbarri Bilbao, “Cristología, Soteriología, Mariología”, 340.

²⁵ Cf. A. Cordovilla, *El misterio del Dios trinitario*, 118-121.

al mundo, de manera que *éste* se encuentra radicalmente *abí*, en este “Hijo”, y su autocomunicación, por efecto de ella misma, ha sido radicalmente aceptada»²⁶.

Jesús, como Hijo de Dios, es a la vez el hombre-para-los-demás y el hombre-para-Dios. La categoría ‘proexistencia’ recoge esta intuición; categoría que, sin ser bíblica, está dotada de una amplia base exegética como supo mostrar *H. Schürmann* (†1999)²⁷. En la categoría se entrelazan la mediación del Hijo para la salvación y su respuesta obediente al Padre. Más aún, la ‘proexistencia’ nos permite remontarnos a la realidad misma de Dios como el proexistente: «El compromiso y la proexistencia de Jesús en su doble perspectiva horizontal (Reino) y vertical (Padre) solo pueden entenderse en toda su radicalidad cuando se hacen transparentes en ellos el compromiso y la proexistencia de Dios»²⁸.

En efecto, la totalidad de la vida de Jesús –incluyendo, pues, su muerte– manifiestan con elocuencia que la existencia del Hijo no es «subsistir», reservarse la plenitud de existencia (cf. Flp 2,6), sino por el contrario es un prescindir de sí para ser-por-Dios y ser-por-los-otros²⁹. Es por eso que, siguiendo a Balthasar, Schürmann afirmará que «el “vaciamiento de Dios” (en la encarnación y la muerte de Jesús) tiene su posibilidad óptica en el eterno vaciamiento de Dios por su entrega tripersonal»³⁰. Es decir, Jesús el Hijo es proexistente porque Dios en sí es proexistente. El lenguaje negativo del «vaciamiento» (*kénosis*) no debería ocultarnos la dimensión positiva, salvífica, que tiene todo esto: se está afirmando, en definitiva, que Dios es en sí mismo Amor proexistente, Amor que se caracteriza por «la libertad existencial, que tiene la posibilidad de la entrega de sí mismo y que sólo puede ser otorgada graciosamente por un Tú absoluto»³¹.

Espíritu que nos da el Hijo y nos lleva al Hijo

El Espíritu Santo es el don del Padre por el Hijo. Si decíamos antes con Rahner que el Hijo es la autocomunicación de Dios Padre al mundo, afirmamos ahora que el Espíritu es «Dios que se nos da en amor y es poderoso en nosotros en amor»³². Por eso es Dios, y por eso es distinto del Padre y del Hijo.

Ya la economía veterotestamentaria de la salvación, en su condición de preparación de la plena revelación, testimonia la actuación de la *Ruah* de Dios. El término ‘*ruah*’ significa primariamente «soplo, viento, aliento», y con este valor aparece empleado en numerosas

²⁶ K. Rahner, “El Dios Trino”, 302.

²⁷ H. Schürmann, *El destino de Jesús: su vida y su muerte* (Salamanca, 2003), 267-301. Las llamadas ‘fórmulas *hyper*’ están en estrecha conexión con la categoría ‘proexistencia’, y sirven para expresar su valor soteriológico; cf. *infra* cap. 4.

²⁸ A. Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario*, 123.

²⁹ Cf. H. Schürmann, *El destino de Jesús*, 280.

³⁰ *Ibíd.*, 295.

³¹ *Ibíd.*, 271.

³² K. Rahner, “El Dios Trino”, 304.

ocasiones, sin referirse al Espíritu de Dios. Desde ahí, *'ruab'* adopta en relación al ser humano el sentido de «fuerza viva, aliento vital», y referido a Dios el de «fuerza de la vida por la que Él obra o mueve a obrar». La *Ruab* de Dios aparecerá en la historia del pueblo como don para el gobierno (Num 11,25; Jue 3,10; 11,29; 1Sm 10,6; 16,13), progresando de fenómenos más carismáticos y puntuales (con los jueces) a un modo de estar presente más estable e institucional de estar presente (en el reinado de David). También los profetas, en particular los profetas escritores, son movidos por la acción del Espíritu (Is 61,1; Ez 2,2; Za 7,12). Con su ministerio, la concepción de la *Ruab* divina se expandirá más allá de la monarquía davídica: por ejemplo, los cánticos del Siervo muestran a un Mesías ungido por el Espíritu (Is 42,1) que, independientemente de la monarquía, trae la salvación de Dios. Esta apertura de la *Ruab* llega a su máxima amplitud con Joel, según el cual el Espíritu será derramado sobre las naciones al final de los tiempos (Jl 3,1-2; cf. Hch 2,17). Finalmente, en época griega la Septuaginta traducirá el término *'ruab'* por *'pneuma'*, y el libro de la Sabiduría tenderá a identificar *'pneuma'* y *'sofía'*, dotándolo de una cierta personalidad independiente a la de Dios (Sb 1,6.22.25)³³.

Ahora bien, al igual que ocurría con la categoría 'Padre', solo aprendemos verdaderamente quién es el Espíritu Santo en el acontecimiento de Cristo. La relación Cristo-Espíritu tiene un doble valor: «el Espíritu está sobre Jesús y en este sentido Cristo es fruto del Espíritu, pero el Espíritu está en Jesús y en este sentido Cristo como portador del Espíritu es su donador»³⁴.

En la primera perspectiva se sitúan los evangelios según san Marcos y san Mateo, los relatos de la infancia y algunos pasajes de los Hechos de los apóstoles. El Espíritu aparece entonces como Dios actuando en y con el Hijo, haciendo posible el dinamismo encarnatorio: que llegue a ser históricamente lo que ya es desde la eternidad. Así aparece testimoniado en los relatos de la infancia, en los cuales cobra protagonismo el Espíritu como potencia creadora, no sobre el Hijo, sino en la humanidad de María (Lc 1,35). En los relatos de Bautismo, encontramos un cierto énfasis en el descenso del Espíritu, su permanencia sobre Jesús, y cómo éste es dirigido por el Espíritu al desierto (Mc 1,9-11 y par). Durante su ministerio público, el Espíritu es entendido como «fuerza de Dios» (Mc 3,28; 12,28), como elocuentemente muestra la reinterpretación que Mateo hace del *logion* sobre el «dedo de Dios» (Mt 12,18; cf. Lc 11,20).

La segunda perspectiva de la que hablábamos enfatiza más la dimensión de Jesús como el portador y dador del Espíritu: el Espíritu se caracteriza por ser Espíritu del Hijo (Gal 4,6). Éste es dado de modo pleno a la Iglesia en la muerte-glorificación de Jesús (Jn 7,39; 16,7;

³³ Cf. A. Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario*, 126-130.

³⁴ *Ibíd.*, 130.

19,30), momento que Lucas retrasa a después de la ascensión, en Pentecostés (Hch 2,1-13). Y es que, según esta perspectiva, el Espíritu se caracteriza por ser el don del Resucitado y el agente que dinamizará la vida de la Iglesia en una progresiva salida (Hch 8,14-17; 10,44-48; 19,1-6). Es este Espíritu el que hace vivir la vida en Cristo (Rm 8,28-30), confesar a Jesús como el Señor (1Cor 12,3) y compartir su misión. Él Espíritu aparece, en fin, como el ámbito que recuerda y profundiza la verdad completa de Jesús (Jn 14-16), haciendo que no haya distinción entre estar en Cristo y estar en el Espíritu (Rom 8,2)³⁵.

Al igual que con el Padre y el Hijo, la confesión de fe en el Espíritu Santo declara algo de la realidad de nuestra salvación. Perdemos mucho si olvidamos que en el Espíritu la autodonación de Dios se realiza de un modo peculiar, diferente a como se nos da en el Hijo: el Espíritu «nos hace hijos e hijas de Dios por don y gracia: hijos de Dios por adopción (Rom 8,15.23; Gal 4,5)»³⁶. El Espíritu es el protagonista de la teología de la gracia, que muestra el dinamismo que nos conduce a la salvación; y ello sin olvidar, por supuesto, que el Espíritu está constantemente referido a Cristo, como muestra la pneumatología cristológica que hemos esbozado. Por todo ello, la pneumatología en perspectiva trinitaria nos permite soslayar los escollos de una gracia excesivamente cosificada, distinta de Dios y ajena al ser humano. La buena pneumatología, en definitiva, contribuye a la presentación de nuestra salvación, ya que

U'na teología del Espíritu santo como autodón, es la razón última, la condición teológica transcendental, por decirlo así, de la posibilidad de la realidad y de la realización de la salvación que se nos brinda por medio de Jesucristo³⁷.

Misterio de Dios en el misterio pascual

Dado que Dios Trinidad se nos da a conocer en su acción salvífica, es lógico afirmar que «el misterio pascual como acontecimiento trinitario es el punto de partida y el fundamento permanente para la comprensión del Dios cristiano»³⁸.

Seguimos a *H. U. von Balthasar* (†1988) al afirmar que la muerte de Jesús en la cruz salva precisamente por tratarse de un acontecimiento trinitario: por esta muerte Dios Padre reconcilia al mundo consigo por (*dia*) Cristo y dona al Espíritu como signo y promesa de que dicha reconciliación tiende hacia su plenitud (cf. 2Cor 5,18-19; Rom 8,1-10)³⁹.

³⁵ Cf. *ibíd.*, 130-144; 176-198.

³⁶ W. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, 261.

³⁷ *Ibíd.*

³⁸ A. Cordovilla, *El misterio del Dios trinitario*, 148.

³⁹ Cf. H. U. von Balthasar, *Teología de los tres días*, 116.

Pero, ¿qué significa que Dios reconcilia mediante una muerte? Para Balthasar, la clave radica en que en la cruz, el ‘no’ del pecado humano⁴⁰ es completamente padecido en la cruz: «Dios no solo se hace solidario con nosotros en lo que es síntoma y castigo del pecado, sino en la co-experiencia, en el *peirasmós* de la esencia del ‘no’ como tal, sin “cometerlo” él mismo (Hb 4,15)»⁴¹. Por eso, el valor salvífico de la muerte de Jesús tiene su fundamento trinitario: y es que la salvación en la cruz es «realizada de forma absolutamente única por el Hijo absolutamente único del Padre, cuya condición de Hombre-Dios (que es más que un “caso supremo” de antropología trascendental) está también capacitada de forma única para tal ministerio»⁴².

En este sentido, es verdadera la fórmula teopascita según la cual «uno de la Trinidad ha padecido en la carne» (DH 432): el Hijo, en tanto que Dios, sufre una verdadera muerte por salvarnos. Justamente aquí cumple la teología trinitaria su función de salvaguardar la recta comprensión del acontecimiento salvífico, evitándonos una comprensión *patripasianista* de la afirmación, según la cual también el Padre habría sufrido o incluso muerto.

Amparado en la teología trinitaria, el teólogo protestante *J. Moltmann* ha tratado, no obstante, de combatir la idea –que tacha de «teísta»– de ‘impasibilidad’ divina y por eso se atreve a decir que «hay que hablar trinitariamente para comprender lo que ocurrió en la cruz entre Jesús y su Dios y Padre. El Hijo sufre el morir, el Padre sufre la muerte del Hijo»⁴³. Aunque sugerente, no podemos estar de acuerdo con Moltmann en su intento: Dios «no puede dejar de ser Dios, quedando absorbido por el ritmo de la historia y siendo sujeto de las pasiones humanas»⁴⁴. Lo cual no significa tampoco que Dios sea indiferente al sufrimiento de su pueblo. De ahí el valor de la intuición de Orígenes de la *passio caritatis*, la pasión que Dios elige sufrir por amor, de modo soberano y sin estar sujeto a ella⁴⁵.

También es conocida la propuesta de Moltmann con la que, desde su metodología dialéctica, pretende superar tanto teísmo como ateísmo. En el momento cumbre de *El Dios crucificado*, Moltmann afirma:

¿Qué sentido tiene entonces hablar de “Dios”? Pienso que la unidad de la tensa y dialéctica historia de Padre, Hijo y Espíritu en la cruz sobre el Gólgota se puede designar, en tal caso –*a posteriori*, por así decirlo–, como “Dios”⁴⁶.

⁴⁰ Esa magnitud que, como vimos en el capítulo anterior, amenaza con hacer fracasar la realización de nuestro destino.

⁴¹ *Ibíd.*, 117.

⁴² *Ibíd.*

⁴³ J. Moltmann, *El Dios crucificado*, 3ª ed. (Salamanca, 2010), 280.

⁴⁴ A. Cordovilla, *El misterio del Dios trinitario*, 170.

⁴⁵ Cf. Orígenes, *Hom. Ez.* 6, 6; citado en *ibíd.*, 171.

⁴⁶ J. Moltmann, *El Dios crucificado*, 284.

La consecuencia a la que Moltmann parece llegar es la de concebir a un Dios tan involucrado (de modo hegeliano) en la historia del pecado que «ya no es posible distinguir entre Dios en sí y para sí (Trinidad inmanente) y la historia de su pasión en el mundo»⁴⁷. De su realismo extremo en la muerte del Hijo, Moltmann llega a hablar de una ruptura al interior del Misterio que solo el Espíritu puede reparar.

De modo que rechazamos las conclusiones de Moltmann sin descartar por ello la intención que le mueve: mostrar que Dios sigue siendo, a pesar del sufrimiento del inocente, un Dios que salva.

Quien sufre sin causa, lo primero que piensa siempre es que Dios lo ha abandonado. [...] [Pero] quien en medio de este sufrimiento grita hacia Dios, sintoniza con el grito de muerte de Cristo moribundo, es decir, del Hijo de Dios. Entonces Dios no es para el que grita únicamente el otro oculto, sino, en un sentido más profundo, el Dios humano que grita con él y que por él intercede con su cruz, donde el hombre enmudece en medio de su tormento⁴⁸.

En efecto, sin necesidad de compartir la metodología moltmanniana, en la teología ha de resonar esta solidaridad salvífica de Dios con el hombre. Ello puede lograrse con fundamento en el NT, que interpreta la muerte de Jesús desde la categoría 'entrega' como el cruce de tres libertades: la de la humanidad, que entrega a Jesús a la cruz (Mt 27,26), la del propio Jesús que se entrega libremente (Jn 10,17-18) y la del Padre, que entrega a su Hijo como una necesidad (*dei*) en la que está involucrado aunque no como el entregado, sino como el amante que entrega (Rom 8,32)⁴⁹. En esta perspectiva, se comprende la insistencia en la incolumidad de Dios Padre: porque esta «reserva teológica» es la garantía de integridad de la divinidad, y la condición de posibilidad del acontecimiento de la resurrección.

Regresemos a Balthasar para fijarnos ahora la resurrección de Jesús como acontecimiento salvífico y, por eso mismo, trinitario. La Escritura muestra de nuevo al Padre como el sujeto activo, que resucita al Hijo con la *dynamis* y la *doxa* que le son propios (cf. Ef 1,19; Col 2,12) y por la fuerza de su *Pneuma* (Rom 8,11; 1Pe 3,18). En la Persona del Padre quedan vinculadas las acciones de resucitar y crear: en la resurrección es Dios Padre quien «actúa, y lo hace como quien es para el mundo, como su creador, al llevar a término su acción creadora mediante la resurrección de los muertos»⁵⁰. Como veremos, la resurrección de Cristo es nueva creación, primicia de la nuestra (cf. *infra* caps. 4 y 7).

Para el Hijo, la Resurrección es también glorificación, entronización como definitivo *Pantocrátor* y aceptación solemne de su sacrificio. Como hemos mostrado más arriba, el que

⁴⁷ W. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, 82.

⁴⁸ J. Moltmann, *El Dios crucificado*, 291.

⁴⁹ Cf. A. Cordovilla Pérez, "El misterio de Dios", 117.

⁵⁰ *Ibíd.*, 175.

era Hijo desde toda la eternidad es ahora mostrado como Hijo glorificado, como Hijo de Dios en poder. De modo que «la libertad del Padre, para resucitar al Hijo en un acto de señorío soberano, se manifiesta en la libertad del Hijo para mostrarse por sí mismo con suma soberanía propia»⁵¹. En definitiva, por el misterio pascual el Hijo de Dios queda constituido como verdadero y único mediador para la relación con Dios, es decir, para la salvación (cf. 1Tim 2,5).

Finalmente, en el misterio pascual el Espíritu Santo se revela en su plena identidad: como el Espíritu del Señor Jesús, según queda dicho más arriba. Además del don, el Espíritu es la fuerza (*dynamis*) por la que Jesús es resucitado (1Pe 3,18). Este Espíritu que le es devuelto al Hijo por el Padre se convierte para la Iglesia en Espíritu de misión dado sin medida (Hb 9,14)⁵².

II. EL MISTERIO DE DIOS DEFINIDO Y REFLEXIONADO

Monoteísmo y Trinidad: la defensa del Misterio que nos salva

Muy pronto la Iglesia naciente tuvo que definir el contenido de su fe contra las comprensiones erróneas de la misma, y para ello tuvo que afirmar su honda convicción monoteísta, heredada de la tradición bíblica, al tiempo que confesaba la divinidad del Hijo y el Espíritu Santo junto a la de Dios Padre. Esta doble convicción parte –como hemos tratado de mostrar– de la revelación acontecida en la historia de salvación y de la experiencia de fe, no de la ideología. Por eso carecen de calado los intentos de impugnar la doctrina trinitaria: su «doble enunciado dialéctico, que no puede superarse mediante conceptos superiores, [...] procede de que la experiencia originaria de la trascendencia debe ser tematizada, traducida»⁵³.

Ya en el siglo III afloraron en la Iglesia teologías deficitarias que, por exagerar uno de los polos, eran incapaces de realizar esa tematización la experiencia del Trascendente. Tal es la limitación del *triteísmo* que radicaliza la subsistencia del Hijo y el Espíritu hasta concebirlos como «otros dioses» junto a Dios; el *subordinacionismo* que, sin negar la subsistencia del Hijo, exagera su subordinación al Padre para afirmar la trascendencia de Éste; y el *monarquianismo* que afirma el monoteísmo y la suma trascendencia de Dios hasta el punto de convertirse en *modalismo* o *sabelianismo* (el Hijo es simplemente un modo, una máscara que toma el padre) o en *adopcionismo* (que niega la Encarnación y por eso concibe a Jesús como un hombre de perfección moral que se convierte en Hijo solo tras el Bautismo o la Resurrección)⁵⁴.

⁵¹ *Ibíd.*, 178.

⁵² *Cf. ibíd.*, 182.

⁵³ K. Rahner, *Curso fundamental*, 95.

⁵⁴ *Cf. A. Cordovilla Pérez*, “El misterio de Dios”, 133.

Será en diálogo –y a veces en clara confrontación– con estas posturas deficientes como los Padres de la Iglesia –principalmente Hipólito de Roma (†235), Tertuliano (†220) y Orígenes (†254)– irán perfilando su confesión en el Dios Trinitario y al hacerlo, se irán alejando de la revelación histórico salvífica para elevarse en el mundo de la especulación.

A comienzos del siglo IV, Arrio de Alejandría (†336) propone un modo de comprender la Trinidad que, bajo la influencia del platonismo medio, radicaliza la postura moderadamente subordinacionista de los Padres prenicenos, en particular Orígenes. Para Arrio, la afirmación de la trascendencia de Dios debía ser tal que se hacía necesario un intermediario, el Logos, estrictamente subordinado al Padre como lo está el *Nous* al Uno en el sistema medio-platónico. De este modo, Arrio hacía del Hijo una primera criatura: preexistente al mundo, sí, pero criatura al fin y al cabo, pues Dios propiamente dicho solo podía serlo el Uno, identificado con el Padre⁵⁵. Los arrianos encontraron además apoyo en la Escritura –o en determinada exégesis de la misma–, especialmente en Prov 8,22. La consecuencia de la herejía de Arrio es soteriológica, como puso de relieve san Atanasio (†373): si Jesús no es verdadero Dios, su encarnación no tiene fuerza alguna para divinizarlos a nosotros⁵⁶.

El arrianismo, no obstante, cosechó tal éxito que su solución requirió de un pronunciamiento eficaz que fue buscado por el mismo emperador Constantino mediante la convocatoria del *concilio de Nicea* (325). El resultado doctrinal del concilio es el *símbolo de Nicea* y una serie de anatematismos (DH 125-126). El símbolo está construido sobre una regla de fe bautismal de estructura trinitaria, a la que se añaden algunas precisiones que cierran la posibilidad de una interpretación arriana. Dado el origen del conflicto, de lo que se trata es de comprender rectamente la naturaleza del Hijo. Por eso Nicea enfatiza que el Hijo es «engendrado, no creado», terminando así con una confusión terminológica que se había arrastrado durante siglos entre ambos términos. El símbolo niceno afirmará también que el Hijo es «consustancial [*homoousios*] al Padre». La introducción del '*homoousios*' buscaba oponerse frontalmente a Arrio, mediante la clara afirmación de que Jesús y el Padre comparten la misma naturaleza divina; sin embargo, la voz griega '*ousia*' corría el riesgo de ser interpretada como «subsistencia, sustancia individual de un objeto», prestándose a un sentido triteísta. Se trataba además de una categoría extraña al universo bíblico. Todo ello complicó enormemente la recepción de Nicea, haciendo imprescindible una ulterior delimitación de los conceptos⁵⁷.

De Nicea se hereda, por tanto, una primera dificultad, la de interpretar el *homoousios*: la solución alcanzada por el concilio supondrá una nueva crisis y algunos intentos de acercamiento –como la propuesta del '*homoiousios*' («semejante», pero no igual) para hablar

⁵⁵ Cf. *ibíd.*, 134-136.

⁵⁶ Cf. W. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, 214.

⁵⁷ Cf. *ibíd.*, 294; cf. también A. Cordovilla Pérez, “El misterio de Dios”, 137-141.

del Hijo respecto al Padre— destinados a fracasar por resultar inaceptables⁵⁸. Estas décadas verán surgir, además, las herejías pneumatistas que negarán la divinidad del Espíritu Santo: en algunos casos, como una forma de arrianismo radical (Eunomio y Aecio), según el cual, dado que el Espíritu Santo no es ni inoriginado (como el Padre) ni engendrado (como el Hijo), no es Dios; o como un modo de subordinacionismo del Espíritu (pneumatómacos o macedonianos)⁵⁹.

Ahora bien, estas décadas servirán también como preparación de la respuesta que llegará en el concilio de Constantinopla, mediante la reflexión teológica de Atanasio de Alejandría (†373), Hilario de Poitiers (†367) y los padres capadocios. Atanasio y Basilio (†379), en particular, afinarán el instrumental conceptual para lograr la distinción entre ‘ousia’ (aquello general e indeterminado, como la naturaleza que puede ser compartida por varios entes concretos) e ‘hipóstasis’, que denotaría a partir de entonces a la realización concreta, individual de aquélla. Así, ya el sínodo de Alejandría (362) habla, bajo la influencia de Atanasio, de la distinción entre las tres hipóstasis y la única *ousia* en Dios⁶⁰.

Este proceso culmina en el *primer concilio de Constantinopla* (381) que elaborará un nuevo *símbolo de fe* y una serie de *anatematismos* (DH 150-151); aunque en su realización no estuvo presente la Iglesia latina, su posterior recepción por el papa Dámaso lo convierte en el segundo concilio ecuménico. El símbolo de Constantinopla suprime del símbolo las conflictivas palabras «es decir, de la esencia (*ousia*) del Padre», y añade al artículo del Hijo algunas referencias histórico-salvíficas. Sin embargo, la mayor novedad radica en el tercer artículo, donde encontramos seis cláusulas que afirman la divinidad del Espíritu, su pertenencia a la Trinidad, su procesión del Padre y su actividad salvífica. Literalmente, el símbolo confiesa la fe en «el Espíritu, el Santo», es decir, no en un espíritu indeterminado, sino en el Espíritu al que le es propia la Santidad y por eso santifica. La afirmación de la «procedencia» (*ekporeuesis*) —debida a Gregorio Nacianceno (†390)— consigue lo que no consiguió el ‘*homoousios*’: se trata de un término bíblico (cf. Jn 15,26) que resulta eficaz para oponerse a Eunomio y Aecio al afirmar que se puede ser Dios también por procedencia. A los pneumatómacos, por su parte, se opone la afirmación de la divinidad del Espíritu en términos doxológicos de *homotimia*, debida a Basilio: la adoración con la que se adora a Padre, Hijo y Espíritu es una y la misma. La gloria (*doxa*) del Espíritu es idéntica a la del Padre y el Hijo⁶¹.

⁵⁸ Cf. W. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, 295.

⁵⁹ Cf. B. Sesboüé y J. Wolinski, *El Dios de la salvación* (Salamanca, 1995), 208-210.

⁶⁰ Cf. W. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, 295.

⁶¹ Cf. A. Cordovilla Pérez, “El misterio de Dios”, 144-146.

En conclusión, durante los siglos III y IV se da una abstracción del lenguaje y una serie de confrontaciones que solo se entienden si se comprende lo que está en juego. Pues no se trata de un desarrollo arbitrario, sino que

si se tocan con una especie de encarnizamiento teológico cuestiones cada vez más especulativas, es siempre con la convicción de que de la naturaleza de Dios, de la naturaleza de su Hijo hecho Cristo, de la naturaleza del Espíritu derramado por Jesús, depende la realidad misma de la salvación ofrecida a los hombres⁶².

Teología trinitaria: Dios en sí es envío, relación y entrega

Resta por presentar brevemente las categorías con que la teología posterior ha reflexionado y presentado la doctrina trinitaria. De acuerdo con W. Kasper, partiremos por lo que en la doctrina trinitaria tradicional se encuentra al final, es decir, la categoría ‘misión’, por resultar ésta primera para nosotros en el orden de la salvación⁶³.

El concepto de ‘misión’ aparece testimoniado en la Escritura, que afirma que el Hijo es enviado por el Padre (Gal 4,4; Jn 3,17; 5,23; 6,27; 17,18), y que el Espíritu es enviado por el Padre (Gal 4,6; Jn 14,26) junto con el Hijo (Lc 24,49; Jn 15,26)⁶⁴. Dichas misiones guardan entre sí una relación de analogía. Son semejantes, en tanto que ambas tienen su origen en el Padre y buscan el fin de hacer presentes al Hijo y al Espíritu en el mundo, formando parte del único plan salvífico de Dios. Y, al tiempo, se distinguen por la cualidad de cada una de las Personas: a modo de oferta de Dios que realiza la Verdad en la historia (Hijo), y a modo de secreta presencia que conduce por la aceptación a la consumación en el Amor (Espíritu)⁶⁵.

Las misiones permiten dar el paso a la categoría ‘procesión’. Como afirmaba ya santo Tomás (†1247), estas misiones temporales de las Personas divinas son «figura» económica de la *processio* eterna del Padre⁶⁶. Es decir, las misiones tienen su condición de posibilidad en que la Trinidad inmanente es en sí misma un eterno «proceder-de»: el Hijo procede del Padre desde la eternidad y el Espíritu procede del Padre y del Hijo desde la eternidad. Tomás de Aquino se apresura a precisar que se trata, eso sí, de una *procesión inmanente* (*processio ad intra*)⁶⁷, que no rebasa la unidad, simplicidad e indivisibilidad de la esencia divina; matiz que no debemos olvidar si no se quiere caer en una concepción hegeliana –evolutiva en el tiempo– del ser de Dios.

Al hablar de «proceder» unas personas de otras estamos fundamentando una nueva categoría teológica: la de ‘relación’. Como es lógico, de las dos procesiones se deducen cuatro

⁶² B. Sesboüé y J. Wolinski, 188.

⁶³ Cf. W. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, 316.

⁶⁴ Cf. A. Cordovilla Pérez, “El misterio de Dios”, 150.

⁶⁵ Cf. K. Rahner, “El Dios Trino”, 316-321.

⁶⁶ STh I, q. 43, a. 2; cf. A. Cordovilla Pérez, “El misterio de Dios”, 151.

⁶⁷ Frente a la *processio ad extra*, que es la Creación, que procede de Dios sin ser Dios (STh I, q. 27, a.1; citado en W. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, 317).

relaciones, de signo opuesto: el Padre se relaciona con el Hijo por la paternidad, el Hijo con el Padre por la filiación, el Padre y el Hijo con el Espíritu por la inspiración activa y el Espíritu con el Padre y el Hijo por la inspiración pasiva. Dado que la inspiración activa se identifica con la paternidad y la filiación, tenemos que en Dios hay tres oposiciones (relaciones) que son el fundamento originario de la diferencia y la relación entre Padre, Hijo y Espíritu, tanto *ad intra* como en la historia de salvación.

De este modo, las relaciones contrapuestas apuntan a la posibilidad de hablar de tres personas divinas. La categoría ‘persona’ es, sin duda, la más importante de la teología trinitaria (y otros tratados, como vimos *supra*); por eso mismo, es la que más atención requiere para ser comprendida en su integridad. Se trata de un término de etimología incierta, empleado por primera vez por Tertuliano. En la rica historia de su significado influyeron el término ‘*prosopon*’ («rostro, lo que está en frente, máscara») y el término ‘*hypóstasis*’ («subsistencia», a través del latín); el empleo de ambos en la Iglesia primitiva (Hipólito y Orígenes, respectivamente) los dotó de carta de ciudadanía y posteriormente los capadocios –en particular Basilio– clarificaron su sentido.

Boecio (†524/525) será el primer autor en ofrecer una definición de ‘persona’. Su célebre fórmula «sustancia individual de naturaleza racional» tiene en cuenta que lo propio de la persona (entendida ya en el sentido de «hipóstasis») es el ser irreducible a cualquier otra realidad. Esta afirmación de la dimensión ontológica del término queda lograda, aunque sea a costa de ignorar la dimensión relacional del mismo. Por eso la definición de *Ricardo de san Víctor* (†1173) supone un avance conceptual al definir persona como «existencia incomunicable de naturaleza racional (divina)». Se mantiene así la idea de irreductibilidad –«incomunicable»–, reemplazando el concepto demasiado estático de ‘sustancia’ por el más relacional de ‘existencia’. Este paso lo perfecciona *Tomás de Aquino* en su definición: «las personas divinas son relaciones subsistentes»⁶⁸. Obsérvese que esta definición, que hasta el día de hoy marca el sentido teológico del término ‘persona’, se fundamenta precisamente en las relaciones trinitarias, como hemos hecho ver en nuestra exposición.

Las categorías trinitarias clásicas culminan en la de ‘perijóresis’ o ‘circumincesión’, que podríamos traducir por «interpenetración». Se trata de una fórmula con fundamento bíblico (cf. Jn 10,30; 14,9-10) y con una temprana presencia en la tradición, de la mano de Hilario, Agustín y Fulgencio de Ruspe (†533). Este último será quien propicie la entrada de esta categoría en el magisterio en el *concilio de Florencia* (1439-1445): «Por esta razón de esta unidad, el Padre está todo en el Hijo, todo en el Espíritu Santo; el Hijo está todo en el Padre, todo en el Espíritu Santo; el Espíritu Santo está todo en el Padre, todo en el Hijo» (DH 1331).

⁶⁸ STh. I, 29,4; citado en W. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, 320.

La doctrina de la perijóresis viene a confirmar el modo de ser las Personas trinitarias en su relación de mutua pertenencia; a su vez, será de mucha importancia para comprender la relación entre divinidad y humanidad en Cristo, el Logos encarnado, y funda un modo de comprender nuestra relación con Dios, en la que se hace cierto que a mayor pertenencia, mayor libertad y autenticidad.

En conclusión: las categorías teológicas clásicas muestran, al comprenderlas con hondura, su capacidad de expresar con precisión técnica lo que la Escritura nos narra dinámicamente: que Dios es relación. Insistimos una última vez en la relevancia de este «descubrimiento» y sus consecuencias con palabras de W. Kasper:

Un hombre es hombre aunque se cierre egoístamente a la relación con otro [...]. En Dios, en cambio, no son posibles tales distinciones entre esencia y relación, debido a la simplicidad y perfección de su esencia. En él, la esencia y la relación son idénticas; él es todo amor que se entrega y regala⁶⁹.

En este modo de ser Dios resuenan algunas notas concretas para pensar la salvación: si Dios es relación, la salvación no puede ser cosista, sino al modo de la relación; si Dios es alteridad, la salvación respetará la alteridad del ser humano, y no será fusión o anulación de la identidad; finalmente, si Dios es comunión, no puede esperarse una salvación individual, sino en la comunidad humana, de la que la Iglesia es signo (cf. *infra* cap. 5).

La teología trinitaria, con sus categorías abstractas y rigurosamente definidas, nos da la medida de la actuación salvífica de Dios. «Porque Dios es amor, se nos puede manifestar y comunicar como amor»⁷⁰. La entrega de Dios que nos salva, su acción en nuestro favor por el Hijo y en el Espíritu, tienen su fundamento en el eterno dinamismo intratrinitario de procesiones, relaciones y personas.

⁶⁹ *Ibíd.*, 319.

⁷⁰ *Ibíd.*, 283.

Capítulo 4.

JESÚS: ES DECIR, «DIOS SALVA»

De manera que amplió su «no endeudamiento» a otros, ayudándolos a liquidar sus deudas en la desgracia. ¿Fugitivos apaleados? Él los transbordaba y les decía que ya habían pagado: rompía la factura, por así decirlo. «Ya pagaste, ahora es la vida la que te debe a ti».

T. Morrison, *Beloved*

Entre los títulos que desde muy pronto recibió Jesús se encuentra el de Salvador. El hombre Jesús, que vivió en un tiempo concreto y un espacio determinado de la historia, el «nacido de mujer» (Gal 4,4), se manifestó como el Salvador de Dios en persona. Y es que Jesús, siendo uno de nosotros, no es uno cualquiera de nosotros. En el tratado de cristología, centrado en el ser y la identidad de Jesucristo, se hace explícito lo que Kasper llama «el escándalo propiamente dicho de lo cristiano»: el hecho de que la promesa de salvación de Dios se ha concretado no en el ser humano en general, sino en el único hombre Jesús¹. Este «escándalo» apunta a la singularidad de la humanidad de Jesús, de la que habremos de dar cuenta: y es que solo por esta singularidad de su humanidad –la de estar en ella presente el Logos de Dios desde su misma concepción– se comprende que ésta sea salvífica y mediadora de nuestra relación con Dios².

Como ya recuerda el evangelio según san Mateo (1,21), el nombre de Jesús quiere decir «Yahve salva», es decir, que Dios nos salva en este hombre³. Él es la holgura de Dios abierta en las angustias de la existencia. Y así, en efecto, «la salvación resulta fundamental para entender la identidad de Jesucristo, sin que se pueda separar de su identidad y su persona»⁴. La estrecha conexión que se dan en Jesucristo entre salvación, humanidad y divinidad pide que este capítulo se lea en estrecha conexión con el anterior: cristología y teología trinitaria deben ir siempre de la mano, como trataremos de mostrar. De que lo logremos depende –lo

¹ Cf. W. Kasper, *Jesús, el Cristo*, 242-243.

² Cf. G. Uríbarri, *La singular humanidad de Jesucristo. El tema mayor de la cristología contemporánea* (Madrid, 2008), 96.

³ Cf. B. Sesboüé, *Jesucristo el único mediador* 1, 18.

⁴ G. Uríbarri Bilbao, “Cristología, Soteriología, Mariología”, 368.

hemos señalado antes— el valor soteriológico de nuestra reflexión teológica. Es por eso que puede resultar muy útil comenzar considerando esta clarificación que elabora B. Sesböüé:

Conceptualmente conviene distinguir entre la cristología propiamente dicha y la soteriología. La cristología atiende a la identidad de Cristo y a la estructura ontológica de su ser. Dice cómo hay que comprender en él la relación divinidad-humanidad. La soteriología estudia la manera con que Cristo nos salva, es decir, libera a los hombres del pecado y les da a la vez la comunión filial en la vida divina. Pero de hecho estos dos aspectos están íntimamente ligados en el desarrollo del dogma. La motivación misma de los debates cristológicos era soteriológica. La cuestión seguía siendo: ¿quién tiene que ser Cristo para que pueda ejercer la mediación única entre Dios y los hombres que le reconocen las Escrituras?⁵

I. CONOCER Y CONFESAR A JESUCRISTO, EL SALVADOR

¿Quién fue Jesús, el Cristo? ¿Cómo describir, cómo acceder a la realidad más honda de su identidad? ¿Qué lo constituye en salvador? En esta primera parte del capítulo trataremos de responder a esas preguntas. Lo haremos desde una opción metodológica clara: Jesús fue un hombre, y como tal nos acercaremos a él. Es decir, adoptamos sin reservas el llamado «giro antropológico» de la cristología actual: no puede ser de otro modo si de verdad queremos que en el edificio teológico resuene una idea de ‘salvación’ para hoy. Ahora bien, la condición humana de Jesús no agota su identidad ni da cuenta de su mediación. Más bien la humanidad de Jesús, su singularidad, trasparenta algo de Dios, que se hace patente en la resurrección, y que permite reinterpretar la totalidad de su persona a la luz de dicho descubrimiento.

Por ese motivo, la sección se estructura en sendos arcos que, al ser recorridos en su totalidad, describen un círculo completo. Así, comenzaremos hablando de la persona, las palabras y las obras de Jesús, prestando especial atención a su pretensión y a la tensión escatológica con que el propio Jesús pareció vivir dicho ministerio. Este primer arco de cristología ascendente se quiebra —o mejor, culmina— con la muerte de Jesús. Pero el abismo de la muerte no es la última palabra, sino que se abre un nuevo arco con la acción poderosa e innovadora de Dios por el Espíritu. Con la manifestación del Resucitado, y la convicción de su identificación con el Crucificado, se impone regresar sobre la vida y misión de Jesús. Ello nos invitará a confesar con los primeros apóstoles que Jesús es Mesías e Hijo de Dios; aún más, que siempre lo fue, completando así el movimiento descendente de este segundo arco.

Puede observarse que esta metodología es de algún modo análoga a la que nos ofrece el «axioma» de Rahner en teología trinitaria; parafraseándolo, podríamos decir que *el Cristo es el*

⁵ B. Sesböüé y J. Wolinski, *El Dios de la salvación*, 270.

Jesús histórico, y viceversa. Así, podemos afirmar con Kasper que el nuestro es un programa cristológico «de la mutua correspondencia entre el Jesús terreno y el Cristo resucitado y exaltado», pues «la revelación acontece no sólo en el Jesús terreno, sino igualmente y hasta de modo más definitivo en la resurrección y el envío del espíritu»⁶. Consideramos que con esta opción metodológica se superan dos siglos de escisión entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe; no porque menospreciemos dicho debate, sino porque la clarificación en él alcanzada nos lo permite⁷.

Creemos, además, que así se respeta el modo elegido por los propios evangelistas para comunicarnos a Jesús⁸. Pues como afirma A. Gesché (2003), «el evangelio en su integridad confía a la narración la identidad de Jesús»⁹. Y es que, si bien es cierto que la identidad de Jesús es, en un sentido ontológico, la misma e idéntica desde la eternidad (el Hijo Preexistente, el Logos), es igualmente cierto que aquélla solo nos llega a nosotros en el anuncio. Y el *kerigma*, como toda narración, pide tiempo, desarrollo: requiere de un compás de espera entre el sujeto y lo predicado. La narración regala ese espacio, al tiempo que entrelaza ambas perspectivas, permitiéndonos afirmar que Jesús, el hijo de María, es el Logos encarnado, el Cristo y, por tanto, el Salvador.

El Jesús al que vamos a comenzar a conocer recorriendo el camino de los discípulos es «verdaderamente el Hijo de Dios» (Mc 15,39), el Hijo preexistente desde la eternidad, la segunda Persona de la Trinidad de quien hemos hablado en el capítulo anterior. Este Jesús es el Logos, enviado por el Padre y encarnado por la acción del Espíritu. Que nosotros lo descubramos, como el centurión romano, al final del camino no ha de impedirnos confesar, como hace Marcos desde el comienzo de su evangelio, que nos encontramos en presencia del que desde siempre es el Hijo de Dios (Mc 1,1).

En las palabras y obras de Jesús, Dios salva

Como hemos tratado de justificar, comenzamos hablando de Jesús, de lo que hizo y lo que anunció. En el centro de este ministerio y predicación encontramos un núcleo fundamental: «El tiempo se ha cumplido, ha llegado el reino de Dios. Convertíos y creed en el evangelio» (Mc 1,15).

El punto de partida para comprender tal afirmación pasa por comprender qué significa ‘reino de Dios’. Como puede mostrarse exegéticamente, el reino de Dios es Dios mismo, su

⁶ W. Kasper, *Jesús, el Cristo*, 41-42.

⁷ Al respecto de la historia de la investigación históricocrítica sobre el Jesús histórico, cf. *ibíd.*, 32-40.

⁸ Cf. J. Dunn, *Redescubrir a Jesús de Nazaret. Lo que la investigación sobre el Jesús histórico ha olvidado* (Salamanca, 2006).

⁹ A. Gesché, *Jesucristo. Dios para pensar* 6 (Salamanca, 2002), 97. En ese mismo lugar, Gesché recoge esta cita: «“La vida se identifica con el relato. Vivir es relatar; narrar es vivir” (Kenzaburo)».

ser-Dios, su señorío¹⁰. Por eso también podríamos traducir *'basileia tou theou'* como «reinado de Dios». Este modo de comprender el señorío divino no solo cualifica la teología de la creación y del dominio del mundo y la comprensión del *'abba'* referido a Dios (cf. *supra* caps. 1 y 3), sino que tiene una fuerte significación salvífica. No se trata de algo evidente: en la predicación del Bautista, la proximidad del reino constituye una noticia amenazadora. Jesús, en cambio, presenta esta llegada del reino como «buena noticia» y entiende la justicia de Dios como sinónimo de la realización del *Shalom* escatológico¹¹. Así, en consecuencia, la categoría 'reino de Dios' tiene una dimensión teológica que cualifica la salvación que esperamos: «el reino de Dios es exclusivamente y siempre de Dios. No puede merecerse por esfuerzo religioso-ético, no se puede atraer mediante la lucha política, ni se puede calcular su llegada gracias a especulaciones»¹².

Pero, ¿de qué modo aparece el reino de Dios en las palabras y obras de Jesús? En primer lugar, el reino es el referente al que apuntan las acciones milagrosas y taumatúrgicas de Jesús. Los estudios histórico-críticos están de acuerdo en que Jesús fue percibido como un taumaturgo, como ocurrió también a otros personajes de la Antigüedad. Entre estas acciones extraordinarias encontramos, en primer lugar, los exorcismos, contexto en el que aparece el *logion* sobre «el dedo de Dios» (Lc 11,20), y que vincula los exorcismos con el reino de Dios que «ha llegado» (*phthano*), se ha adelantado, nos ha alcanzado. Con la acción de Jesús, el dominio de las fuerzas del mal sobre el mundo llega a su fin, porque con él comienza un reinado distinto. En segundo lugar, Jesús realizó también curaciones. Además de la dimensión de exorcismo, las curaciones incluyen el aspecto de perdón de los pecados (cf. Mc 2,17), de cuya salvación hablaremos más adelante. Por eso, baste ahora con afirmar que las acciones curativas de Jesús sirven también como señal de la efectiva llegada del reinado de Dios, que se muestra como una gracia de salud y reconciliación ofrecida a la libre acogida de los hombres¹³.

Ahora bien, el tema del reino excede el de los milagros, pues aparece también como objeto de la predicación de Jesús. La cita del evangelio de Marcos nos remite al comienzo del su ministerio: la predicación de que el reinado de Dios se avecina y, en consecuencia, es tiempo de convertirse; movimiento segundo, de respuesta, a una iniciativa tomada por Dios. Gran parte de la enseñanza de Jesús sobre el reino se contiene en sus parábolas; material difícil de interpretar, en tensión entre lo escatológico y lo ya realizado¹⁴. Y es que hablar en parábolas no es un mero recurso pedagógico: es la única forma con que se puede hablar de

¹⁰ Cf. W. Kasper, *Jesús, el Cristo*, 96.

¹¹ Cf. W. Kasper, *Jesús el Cristo*, 88, 102.

¹² *Ibíd.*, 99.

¹³ Cf. G. Uríbarri, *La pretensión mesiánica de Jesús* (apuntes no publicados), 12-22.

¹⁴ *Id.*, "Habitar el tiempo escatológico", en *Id.* (ed.), *Fundamentos de teología sistemática* (Bilbao, 2003), 269.

la realidad oculta del reino de Dios. En efecto, algunas parábolas presentan el reino como actual y presente (cf. Mc 4,1-20; 4,30-32; Mt 13,33; 13,44-46); la llegada del reino se presenta como una buena noticia de Dios, que supone en particular su perdón y su acogida inmerecida (Lc 15); pero todo ello pide una respuesta, que se traduce en una invitación seria a la conversión y al cambio de vida, dotada de densidad escatológica, que exige atención y tensión (Mt 24,43; 25,14-30; Lc 16,1-8)¹⁵.

En conclusión, Jesús anunció el reino de Dios con la pretensión de que éste comenzaba consigo. Lo que los judíos remitían al futuro, Jesús ve que alcanza cumplimiento en su persona. Un cumplimiento que está oculto, pero no «en el cielo», como haría una cosmovisión apocalíptica, sino oculto en el aquí y el ahora, sumamente actual, aconteciendo en lo que nadie observa. Esta pretensión de Jesús se abre paso también en otros rasgos de Jesús: en su observancia y al tiempo reformulación de los preceptos de la Ley (Mt 5,17-37), en particular el precepto sabático (Mc 2,23-28; 3,1-6); la inclusión de los publicanos y los pecadores en la comunión de la salvación, significando su perdón (Lc 5,27-39; 7,34; 19,1-10; Mt 11,19); y de modo muy significativo, en su llamada al seguimiento de su persona, con valor de decisión escatológica (Mt 8,18-22; Lc 9,57-62)¹⁶. Todos estos destellos fundamentan lo que se ha dado en llamar «cristología oculta o implícita», con que la cristología post-crítica trató de perforar el foso que había abierto entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe. Rescatado de ese abismo podemos, con W. Kasper, recuperar la idea de Orígenes de denominar a Jesús como ‘autobasileia’:

Jesús es la llegada del reino de Dios en la figura del ocultamiento, la humillación y la pobreza. [...] En Jesús de Nazaret son inseparables su persona y su “causa”; él es su causa en persona¹⁷.

El último servicio al Reino

La crucifixión de Jesús en el tiempo en que Poncio Pilato era procurador de la provincia romana de Judea no solo es un elemento del credo cristiano, sino un dato histórico que cualquier historiador sin prejuicios reconoce. Esta muerte, efectuada de un modo cruel y sumamente infamante, bien pudo haber sido el fracaso absoluto de la misión de Jesús. Lejos de ser así, la fe cristiana interpreta la muerte en la cruz como el último servicio de Jesús al reino. Así fue comprendido por los discípulos después de la resurrección: que la muerte ignominiosa de Jesús no fue un mero contratiempo u obstáculo, sino la realización culminante de su misión de salvarnos. La teología lo expresa afirmando que la pretensión salvífica del Jesús terreno alcanzó en la pascua su cumplimiento estauroológico superador.

¹⁵ Cf. Id., *Jesús, Señor de la historia y del cosmos* (apuntes no publicados), 31.

¹⁶ Cf. W. Kasper, *Jesús, el Cristo*, 124-127.

¹⁷ *Ibíd.*, 123.

Sin pretender reconstruir al detalle los elementos del proceso de condena de Jesús, es posible mostrar las razones de la condena religiosa y política de Jesús, y el significado teológico de dicho rechazo. En el proceso religioso jugó un importante papel la pretensión mesiánica de Jesús, en clara beligerancia con el judaísmo del segundo Templo. Precisamente, su acción profética interrumpiendo el culto sacrificial (Mc 11,15-19 y par.; Jn 2,13-22) es interpretada por la propia Escritura como una denuncia del funcionamiento por exclusión del Templo (cf. Is 56, Jr 7; Sal 79, Zc 14). Con dicha acción, Jesús muestra su pretensión de inaugurar un verdadero culto que incluya la justicia, aunque sea a través de su muerte. Su pretensión mesiánica y su oposición al Templo muestran a los dirigentes religiosos la necesidad de deshacerse de Jesús para garantizar la pervivencia de su sistema. Sin embargo, dichos cargos no lo hacían reo de muerte según la Ley y, por otro lado, requerían de la sanción del poder político ocupador. Pilato será, en efecto, quien ejerza el *ius gladii* y ordene ejecutar a Jesús como un peligro para el orden público, con pretensiones regio-mesiánicas¹⁸. La interpretación teológica de este doble rechazo de Jesús apunta a una realidad paradójica: lo que los poderes rechazan –que en Jesús pueda darse algún modo de cumplimiento escatológico– es ocasión para que Dios realice su salvación, reivindicando a su Ungido, y poniéndolo como único Salvador en la resurrección. De este modo se desenmascara la mentira del poder religioso-político¹⁹. Además, Jesús, el salvador que «se hizo maldito» (cf. Gal 3,13), muestra su solidaridad con los últimos y más despreciados, al morir como condenado legalmente acusado de atentar contra el poder de un imperio invasor.

Ahora bien, «para el NT la muerte de Jesús no es solamente acción de los judíos y romanos, sino obra salvadora de Dios y libre autoentrega de Jesús»²⁰. ¿Resulta posible mostrar que Jesús fue consciente de que se encaminaba a la muerte y le dotó de un sentido salvífico? Que Jesús pudo presagiar su muerte resulta más que razonable. Jesús no fue un ingenuo ni un exaltado y contaba con antecedentes de enviados que mueren por su ministerio: el Siervo de Yahveh (Is 52,13-53,12) o los profetas en Jerusalén (Mt 23-37-39). En particular, los evangelios dan noticia de que la muerte del Bautista (Mt 14,1-12) supuso un cambio en el modo de proceder de Jesús que tiene visos de historicidad, y que da cuenta de que Jesús presagió la posibilidad de un pronto fracaso²¹. Por último, hemos de recordar

¹⁸ Cf. G. Uríbarri Bilbao, “Cristología, Soteriología, Mariología”, 296-301.

¹⁹ «El hombre busca a dios en la ley e intenta corresponderle mediante las obras de ésta, para colocarse él mismo en el derecho de Dios. Si ve a dios en este condenado por la ley y cree, entonces se libera del interés legal de su autojustificación. Busca a Dios en la voluntad de adquirir poderío y señorío políticos. Si descubre a Dios en el Cristo sin poder y crucificado y cree, entonces se libera de esta voluntad de poderío y dominio sobre otros» (J. Moltmann, *El Dios crucificado*, 97).

²⁰ W. Kasper, *Jesús, el Cristo*, 140.

²¹ Cf. G. Uríbarri Bilbao, “Cristología, Soteriología, Mariología”, 289-290.

que la predicación de Jesús tiene un tono escatológico que hace que el tema del reino sea inseparable del de los dolores mesiánicos y las tribulaciones escatológicas²².

Como veremos a continuación, el acontecimiento de la última cena interpreta teológicamente la muerte de Jesús: su cuerpo es su persona entregada hasta el extremo, y su sangre es vida repartida y que establece la nueva Alianza que se esperaba. Es por eso que, en conclusión, podemos afirmar con W. Kasper que

la muerte de Jesús en la cruz es la suprema concretización de lo único que le interesó: la venida del reino escatológico de Dios. Esta muerte es la figura de realización del reino de Dios en las condiciones de este eón, la realización del reino de Dios por medio de la impotencia humana, de la riqueza mediante la pobreza, del amor en medio del abandono, de la plenitud en el vacío, de la vida a través de la muerte²³.

La muerte de Jesús por nosotros

Como mencionamos al comienzo del capítulo, la soteriología es la reflexión sobre la salvación: en qué consiste, cómo se realiza, etc. Desde muy pronto, los primeros cristianos elaboraron con palabras su experiencia de haber sido salvados por Cristo. Para ello recurrieron a las categorías que estaban disponibles para ellos en la tradición judía, teniendo un puesto destacado la de ‘sacrificio’ (*thysis*). La fenomenología de las religiones muestra la importancia de dicha categoría, que denota la acción por la cual los seres humanos expresan su reverencia y su reconocimiento a la divinidad soberana; este reconocimiento desencadena su deseo de alabarlo con la entrega de todo mediante la *ofrenda*, la cual –hecha irrevocable por la privación– es la verificación de dicho reconocimiento. El concepto de ‘sacrificio’ era, ciertamente, muy querida por la soteriología judía (cf. en particular Ex 24,8; 29,38-42; Lv 17,11). En ella reencontramos las dos dimensiones que ya en la introducción reconocíamos en la etimología de ‘salvación’: una positiva, significada en la dimensión comunal del sacrificio (de alabanza, de acción de gracias, etc.); pero también una negativa que, como consecuencia de la realidad del pecado, reviste la forma de sacrificio de expiación²⁴.

El término ‘expiación’ da nombre a la acción encaminada a reparar la ruptura en la relación con Dios, mediante la remoción del obstáculo que la impide, por la intercesión de un justo: el intercesor se identifica con el desencadenador del mal hasta el punto de sufrir sus consecuencias junto al pueblo (‘solidaridad’) o incluso en lugar del pueblo (‘representación’ o ‘sustitución vicaria’). Obsérvese que todas estas categorías soteriológicas expresan una mediación ascendente. Si bien el NT las emplea, no podemos olvidar que conoce también otras categorías soteriológicas: Jesús no solo es quien se sacrifica para expiar nuestros

²² Cf. W. Kasper, *Jesús, el Cristo*, 142-143.

²³ *Ibíd.*, 147.

²⁴ No nos referimos al pecado como magnitud moral-subjetiva, ni al pecado original, sino a la fuerza objetiva-cósmica de destrucción que tiene cada acto de pecado en la cosmovisión judía.

pecados, sino que es también el liberador, el revelador y el autor de nuestra filiación divina por el Espíritu. Estas categorías de mediación descendente equilibran y completan aquellas otras ascendentes²⁵.

Para el NT toda la vida de Jesús desde su nacimiento (cf. Lc 2,11; Mt 1,21) es salvífica; ahora bien, es cierto que se da una especial densidad soteriológica en torno a su muerte, que es comprendida como sacrificio expiatorio. San Pablo propugna de un modo bastante explícito esta interpretación, según la cual Jesús es «instrumento de propiciación a través de la sangre» (Rom 3,23-26), y cuya muerte «por nosotros cuando éramos pecadores», nos alcanza la reconciliación (Rom 5,8-11). Los grandes himnos cristológicos de las cartas deuteropaulinas (Ef 1,3-14; Col 1,10-20) abundan en esta concepción, al articular la totalidad del despliegue de la economía de salvación –creación, redención y consumación– en vinculación con la humanidad de Cristo.

Más en concreto, es en los relatos de la cena donde encontramos una verdadera concentración de motivos soteriológico que interpretan la muerte de Jesús. B. Sesboüé ha estudiado la particular significatividad de las preposiciones griegas *'hyper'*, *'anti'* y *'eis'*, centrales en estos relatos, y que encontramos también en otros lugares del NT. Sobre ellas se construye un conjunto de fórmulas que «constituye la matriz de toda doctrina cristiana de la salvación por la muerte y la resurrección de Jesús»²⁶. Como firmemente ha mostrado Sesboüé, las preposiciones griegas y la diversidad de las fórmulas («por nosotros», «por nuestros pecados», «por nuestra salvación»), expresan que la muerte de Jesús es *a causa de* los pecados y *en favor de* los pecadores. En palabras del teólogo francés, la soteriología neotestamentaria expresa que

la salvación es para nosotros: es ante todo un don que Cristo nos ha hecho, siendo tanto en su vida como en su muerte el “pro-existente”, el que vive *por* sus hermanos, de la misma manera que vive *por* el Padre. A pesar de la diferencia de contenido, esos dos *por* se implican mutuamente en un amor único²⁷.

Finalmente, ¿podemos decir algo sobre la soteriología del propio Jesús? Por más reservas que mantengamos, resulta razonable pensar que el hecho mismo de celebrar una cena de despedida en el contexto de amenaza tuvo que estar dotado de algunos gestos y palabras que nos den la interpretación que Jesús le dio a su muerte inminente. Sin duda, Jesús pudo comprender que el rechazo de su misión hacía que el destino de su vida vinculado al reino se convirtiera en un destino de muerte; y que en consecuencia, negarse a la muerte era volverse atrás. Es por eso que Jesús puede presentarse en la cena como el servidor (*diakonos*)

²⁵ B. Sesboüé señala que la Iglesia antigua y la patrística oriental subrayaron más el movimiento descendente, mientras que en la Edad Media y Moderna se ha insistido más en la mediación ascendente, especialmente en la Iglesia latina; el quicio histórico puede situarse en la teología de san Anselmo de Canterbury (†1109); cf. B. Sesboüé, *Jesucristo, el único mediador* 1, 65-69.

²⁶ B. Sesboüé, *Jesucristo, el único mediador* 1, 133.

²⁷ *Ibíd.*

por antonomasia (Mt 20,28; Lc 22,27; Jn 13,1-15), porque su servicio a los muchos (Mc 14,24; Mt 26,28) es obediencia amorosa al Padre, que se extrema en el sacrificio de la vida²⁸. H. Schürmann (†1999) matiza que dicho sacrificio sería concebido por él como «expiación» solo en sentido análogo, pues la entrega de Jesús no es ritual, sino donación de la existencia²⁹. El intento de fundamentar una implícita conciencia soteriológica del Jesús histórico es una cuestión no menor, ya que «si la interpretación [apostólica] de la muerte de Jesús como ofrecimiento expiatorio a Dios y en favor de los hombres no tuviera apoyo alguno en la vida y muerte de Jesús, el centro de la fe cristiana se acercaría peligrosamente a la mitología e ideología»³⁰.

La Vida de Jesús es nuestra vida

La resurrección de Cristo es el acontecimiento culmen de la historia de la salvación, que funda nuestra fe y revela de modo insuperable al Dios Trinidad. En palabras de A. Gesché, se trata de un *evento cristológico* (algo que le acaece a Jesús: que «se ha convertido en señor de vivos y muertos»); pero que tiene la peculiaridad de que a nosotros nos alcanza mediado por un *evento apostólico* («lo acaecido a los apóstoles: “Hemos visto al Señor”»)³¹. Es por eso que nuestra aproximación a la realidad de la resurrección debe partir de la constatación de que el NT nos brinda relatos y confesiones: en definitiva, nos vamos a encontrar con «un lenguaje de testimonio»³² y no con una especulación sistemática o un reportaje periodístico.

Por eso mismo, conviene comenzar por introducir el término mismo ‘resurrección’ mostrando, aunque sea rápidamente, los campos semánticos que abarcan las palabras con que intentamos nombrar la realidad. El NT no emplea emplear el término como si de un concepto técnico y objetivamente delimitado se tratara. Cuando quiere hablar de lo acontecido con Jesús, emplea principalmente los verbos ‘*anistanai*’ y ‘*egeiro*’, en activa y en pasiva. En su uso cotidiano, ‘*egeiro*’ denota la acción de alguien que se despierta o que es despertado por otro³³. Y el que se despierta se pone en pie, que es el sentido primero de ‘*anistanai*’ en forma intransitiva; de ahí que, en forma activa, el sustantivo ‘*anastasis*’ (vertido al latín como ‘*resurrectio*’) denote también la acción de levantar a una persona (por extensión, también, de una situación miserable), y así «restaurar, reconstruir»³⁴. Por si fuera poco, el concepto de ‘resurrección’ gana aún más en matiz y amplitud si consideramos otras formas

²⁸ Cf. G. Uríbarri Bilbao, “Cristología, Soteriología, Mariología”, 292-293.

²⁹ H. Schürmann, *El destino de Jesús*, 190.

³⁰ W. Kasper, *Jesús, el Cristo*, 148.

³¹ Cf. A. Gesché, *Jesucristo*, 152.

³² *Ibíd.*

³³ Comparto con A. Gesché el gusto por el valor de este sentido: «evocación menos ruda, menos brutal, más viva. La expresión contiene un cierto tono de finura, un aire de metáfora, algo que resulta siempre apreciado en el lenguaje humano cuando se habla de lo divino» (*Ibíd.*, 148).

³⁴ Cf. *ibíd.*, 150-152.

de hablar de ella que emplea el NT: san Juan hablará de glorificación (*'doxazein'*, cf. p.e. Jn 12,28), con un sentido fuerte de revelación de la gloria divina que siéndole propia al Hijo, estaba oculta; también se habla de exaltación (*'hypsos'*, cf. Hch 2,33; 5,31; e incluso *'hyperhypsos'*, cf. Flp 2,6-11), del movimiento de elevación correspondiente al previo abajamiento del siervo; finalmente, se recurre también al campo semántico de la vida, entendida no como mera vida biológica (*'bios'*) sino como vida salvada, «vida en abundancia» (*'zoe'*, Jn 11,25; Rom 5,10), que constituye a Jesús en Viviente (*'ho zoon'*, cf. Hch 1,3; Rom 14,9; Ap 1,18)³⁵.

Este recorrido semántico puede ayudarnos a comprender el que probablemente es el testimonio más importante de la resurrección de Jesús: el de *1Cor 15,3-8*. Se trata de un testimonio susceptible de muy temprana datación: la primera carta a los corintios se data en torno al año 55, fecha que se puede retrotraer si consideramos que el testimonio es de tradición prepaolina. Comencemos observando que el texto articula las confesiones de fe y las narraciones de las apariciones, dando cuenta de la totalidad de lo que arriba denominábamos «acontecimiento apostólico» de la resurrección de Jesús. El testimonio de Pablo muestra la interpretación salvífica de la muerte («murió por [*hyper*] nuestros pecados»), la realidad de dicha muerte («fue sepultado») y la actuación de Dios («fue resucitado», pasivo divino) en el momento de la actuación de socorro del Señor («al tercer día»). El testimonio abunda en el carácter de cumplimiento, y por tanto de culmen, que tiene la muerte y la resurrección de Jesús («según las Escrituras»)³⁶.

San Pablo emplea también el término *'ophthe'*, tecnicismo de los relatos de teofanías, que podemos traducir por «fue visto» o «se hizo ver por». El uso de este término enfatiza que el «ver» se impone, que la iniciativa la tiene el que se muestra –Cristo– o, si lo entendemos como pasivo divino, Dios mismo, pero nunca el que ve.

Este término tiene también gran importancia en los *relatos de apariciones* del resucitado y da el tenor teológico de dichas narraciones: se trata de acontecimientos que se producen en el ámbito de la fe, al tiempo que, como signos que son, promueven la fe. Las apariciones generan comunión de vida en el Espíritu con el Resucitado y tienen también el efecto de vivificar, de dar vida. La comunión se manifiesta en el envío: la misión es comunión con el Señor, de una forma nueva a como lo era con el Jesús terreno, pues aquélla adquiere las notas de significación escatológica, universalidad e importancia de la comunidad. En estos acontecimientos el resucitado muestra su corporalidad, que posibilita la comensalidad y la continuidad de la identidad (cf. Jn 20,24-31), sin que se trate nunca de una objetividad crasa. Se trata, en definitiva, de un «cuerpo glorioso» (*1Cor 15,35-44*; cf. *infra* cap. 7) que, estando

³⁵ Cf. *ibíd.*, 144-145.

³⁶ Cf. G. Uríbarri Bilbao, «Cristología, Soteriología, Mariología», 303-306. En esto, y en lo que sigue, cf. también M. Gesteira, *La resurrección de Jesús* (Madrid, 1984).

fuera del espacio-tiempo (pues se encuentra ya resucitado, a la derecha del Padre), se muestra en la historia³⁷.

Estos testimonios, junto con las narraciones del sepulcro vacío, constituyen el «acontecimiento apostólico» de la resurrección. Dicho testimonio es, en rigor, histórico: real, comunicable; lo cual no significa que sea objetivo en un sentido positivista. Sin embargo, ¿podemos afirmar algo sobre el «acontecimiento cristológico» de la resurrección? Es aquí donde la teología se desliga de lo testimoniado, y aventura su reflexión, legítima mientras no se olvide de que es, ni más ni menos, un intento de explicar especulativamente el Misterio.

Como ya hemos hablado de la dimensión trinitaria del acontecimiento pascual y de la importancia capital del Padre y el Espíritu en la resurrección del Hijo (cf. *supra* cap. 3), queremos atender ahora a la dimensión estrictamente cristológica de la resurrección. En primer lugar, por la resurrección acontece la validación de la persona y el mensaje de Jesús: el reino, centro de su predicación, se reivindica como una promesa real, pero cuyo cumplimiento es pascual, al modo de la escatología, y no como una realización histórico-política lograda por nuestros medios³⁸. En la resurrección del Hijo se legitima su camino histórico de obediencia filial y así comienza el reinado efectivo del Padre en el mundo; y en este sentido, la resurrección es una verdadera «proeza escatológica» de Dios, un verdadero comienzo indeducible que abre, en Cristo, una historia que parecía cerrada sobre sí misma: la resurrección no es tanto una quiebra en la regularidad de las leyes naturales, cuanto un cuestionamiento de tal concepción auto-inmanente del mundo³⁹.

Ahora bien, es insuficiente toda interpretación de la resurrección como una mera reivindicación del mensaje del reino, ni siquiera como una mera reivindicación de la persona de Jesús⁴⁰. La resurrección ciertamente dice que Jesús no permanece en la muerte, sino que vive. Ahora bien, ¿cómo entender esta afirmación? ¿Qué cabe afirmar sobre la historicidad del Resucitado, sobre el estado del Glorificado? Sin compartir la postura de W. Pannenberg —que concibe que el cambio padecido por Jesús de la resurrección es históricamente accesible⁴¹—, afirmamos con él que la acción de Dios por la que Jesús pasa de la muerte a la vida tampoco es del todo ajena a la historia. En este sentido, la resurrección no es un puro «acontecimiento de fe», sino que toca la historia superándola: tiene que ver con la historia y, no obstante, no tiene parangón con ningún otro acontecimiento histórico⁴². Y, es que, como

³⁷ Cf. *ibíd.*, 309-310.

³⁸ Cf. *ibíd.*, 310.

³⁹ Cf. W. Kasper, *Jesús, el Cristo*, 177.

⁴⁰ En este sentido, se han mostrado muy insuficientes las propuestas de R. Bultmann y W. Marxen. Cf. G. Uríbarri, *La resurrección de Jesús* (apuntes no publicados), 32-45.

⁴¹ Cf. W. Pannenberg, *Teología sistemática 2*, 289-292.; para la crítica, cf. G. Uríbarri, *La resurrección de Jesús*, 44.

⁴² Cf. W. Kasper, *Jesús, el Cristo*, 179.

ha sabido ver W. Kasper, «la continuidad e identidad entre el crucificado y resucitado se basa [...] en la fidelidad de Dios a la creación y la alianza»⁴³: nuestro Dios no prescinde de la historia creada para salvarla, sino que la asume y eleva, la exalta.

Todo ello requiere, en tercer lugar, que entendamos la resurrección como un «acontecimiento de destino» (A. Gesché). En efecto, en el hombre Jesús, una porción de la creación ha llegado a su destino que es la comunión con Dios. ‘Resurrección’ quiere decir que Jesús vive enteramente y por siempre para Dios, y que esto no significa su alejamiento sino, por el contrario, el definitivo acercamiento de Dios a nosotros. En este sentido es cierto afirmar que la resurrección es «la prolepsis del final de la historia» (J. Moltmann), siempre que se entienda tras esa afirmación nuestra confesión de Jesucristo como nuestro futuro y esperanza, como nuestro destino. La resurrección como anticipación afirma «no solo que el futuro de toda realidad ya ha empezado con Jesús y que se encuentra decisivamente determinado por él, sino que además se dice que la persona y destino de Jesús es este futuro, que gracias a su resurrección se ha convertido en salvación del mundo»⁴⁴. Jesús se revela por la resurrección como el verdadero salvador, vencedor del mal que –como pecado– amenazaba con torcer el destino de la historia y la humanidad (cf. *supra* cap. 2).

Ello implica, por último, comprender que el propio Cristo es agente activo de la Resurrección y no mero sujeto paciente de una acción externa sobre él⁴⁵. De ahí que la resurrección «dance» al hombre Jesús a los títulos cristológicos de majestad, revelando a Aquél que «era» (Jn 1,1) como «el que es» (Ap 1,8). La resurrección evidencia que este hombre –el crucificado, el de Nazaret, el hijo del carpintero– «verdaderamente era Hijo de Dios» (Mc 15,39). Por eso podemos ahora volver la mirada sobre su vida, reconociendo en ella los signos de esos títulos que estaban ocultos y que la resurrección revela en toda su magnificencia. Al hacerlo, no nos apartamos del modo de proceder de la primera comunidad, en la cual, «una vez que se realiza el descubrimiento epistemológico del señorío de Jesús y de su pertenencia a la esfera divina, a partir de algún acontecimiento de la historia de Jesús o de su destino (resurrección), se predica como realidad ontológica siempre presente»⁴⁶.

Confesar al Salvador como Mesías, Hijo de Dios y Señor

Hemos comenzado hablando de la pretensión de Jesús, que en sus palabras y acciones, nos da indicios de la conciencia que tenía de su persona y su misión. Justamente ahí

⁴³ *Ibíd.*

⁴⁴ *Ibíd.*, 190.

⁴⁵ En efecto, es insuficiente comprender la resurrección «como acontecimiento en el que el hombre Jesús es mero sujeto paciente de una acción externa de Dios sobre él [...] Siguiendo esa lógica, Jesús no podría ser más que un mensajero (un profeta), al que Dios bendice de modo particular, pero no aquel que trae la misma salvación de Dios» (G. Uríbarri, *La singular humanidad de Jesucristo*, 140-141).

⁴⁶ *Ibíd.*, 139.

encontramos la razón de la reserva que Jesús mostró frente a los títulos mesiánicos existentes en el ambiente: que su pretensión era mayor de lo que dichos títulos podían expresar. Su reserva se explica no porque Jesús no quisiera atribuirse esos títulos, sino porque éstos eran insuficientes para mostrar su verdad como solo la resurrección podría hacer⁴⁷.

Y sin embargo, la «cuestión sobre la persona y el significado de Jesús es la cuestión cristológica fundamental ya en el NT y mucho más en el desarrollo dogmático de la iglesia antigua así como en la teología contemporánea»⁴⁸. Por eso, la comunidad primitiva recurrió desde el principio a los títulos que tenía a su alcance para tratar de explicarse quién era ese Jesús en quien creían.

De este modo, muy pronto confesaron que Jesús era el *Cristo*, el Mesías, el ungido de Dios para la salvación. Como hemos visto, los exorcismos y las curaciones efectuados por Jesús muestran implícitamente su conciencia de cumplimiento escatológico de la promesa de salvación de Dios en su persona y ministerio. Además, la respuesta de Jesús a los seguidores del Bautista (Mt 11,3) autodesignándose como «el que viene» apunta en la misma dirección, sin excluir una conciencia de superación de las expectativas. En la confesión de Cesarea de Filipo (Mc 8,27-30 y *par.*), Jesús acepta este título con que Pedro intenta explicar quién es su Maestro, pero se apresura a matizarlo y superarlo mediante sus palabras sobre la necesidad del abajamiento en la realización de su mesianismo. Para san Pablo, resulta central conocer a Jesús «como el Cristo», y no «según la carne» (cf. 2Cor 5,16). El título ‘Cristo’ en la literatura paulina tiene siempre un sabor confesional, y por tanto recibido, y lleva aparejado siempre un matiz salvífico. De hecho, para san Pablo vivir como salvados consiste en vivir la vida «en Cristo» (Rom 6,11.23; 1Cor 1,2.4; Gal 3,28; Flp 2,1.5). En diálogo con su trasfondo judío, además, el título sirve a Pablo para mostrar a Jesús como cumplimiento de la promesa mesiánica en línea davídica (cf. Rom 1,3; 9,3-5), si bien se trata de un mesianismo abierto a la universalidad (Rom 9-11)⁴⁹.

La comunidad primitiva también comprendió que Jesús habló de Dios como Padre y «realizó» dicha paternidad en obediencia filial, porque su identidad era la de *Hijo de Dios*. Esta comprensión les llevó a confesar que Jesús no era sino el Logos preexistente realizando en la *kénosis* de la obediencia esa filiación, como queda dicho en el capítulo anterior.

Finalmente, la primera comunidad expresó la identidad de Jesús llamándolo *Señor*, un título de gran relevancia por ser ‘*ho Kyrios*’ el modo como los judíos vertieron en lengua griega el ‘*Adonai*’ que leían en lugar del Tetragrama. Tal atribución, impensable en vida del Jesús

⁴⁷ Cf. W. Kasper, *Jesús, el Cristo*, 127. Considérense también estas palabras de Moltmann: «Si Jesús es ahora el Señor en la fuerza del Espíritu, ¿quién era en su vida terrena, en su pasión y muerte en la cruz? Esta pregunta retrospectiva no es una mera cuestión histórica, sino que a la vez representa una pregunta sistemática de toda cristología» (J. Moltmann, *El Dios crucificado*, 207).

⁴⁸ W. Kasper, *Jesús, el Cristo*, 128.

⁴⁹ Cf. G. Uríbarri Bilbao, “Cristología, Soteriología, Mariología”, 325-332.

histórico, se confiesa después de la Pascua, aunque siempre con fundamento en sus hechos y palabras: su autoridad, su pretensión de superar la Ley llevándola a plenitud, su llamada al seguimiento o el tono escatológico de sus comidas con pecadores. La comunidad postpascual «descubrió» el señorío de Jesús en la celebración y la oración⁵⁰. En particular, el empleo de los salmos catalizó este proceso, siendo de capital importancia el *Sal 110* que permitía hacer la identificación funcional de Jesús entronizado y exaltado con el mismo Dios, poseedores ambos del mismo señorío sobre el cosmos y la historia. El texto de *Flp 2,6-11* expresa con gran densidad cristológica que Jesús recibe el «Nombre sobre todo nombre» (v.9), es decir, el nombre mismo de YHWH, el nombre de ‘Señor’. El empleo de dicho título desde muy pronto está atestiguado también por la expresión ‘*maranatha*’ («ven, Señor» o «el Señor viene»; 1Cor 16,22); el hecho de que se trate de una expresión aramea conservada en un escrito griego da noticia de la singularidad y tradicionalidad de esta plegaria que reconoce a Jesús como Señor, cuyo señorío ya iniciado se consumará con su venida. En resumen, el título de Señor da cuenta de una alta cristología que, según numerosos autores, es sorprendentemente temprana⁵¹. Esta atribución introduce una tensión en la vida cristiana, tensión entre su señorío ya actual sobre la historia, y abierto a consumación en la parusía, lo cual se traducirá en consecuencias para la vida cristiana (cf. *infra* caps. 6 y 7).

A modo de conclusión, observemos que al asumir sobre sí los títulos provenientes de la tradición veterotestamentaria y del siglo I, Cristo los ensancha y los dota de una nueva significación, pues como afirma Moltmann, «lo nuevo de Jesús se sale de los recuerdos de lo comparable en historia y esperanza, convirtiéndose en interrogante abierto que exige respuesta con carácter de profesión»⁵². La progresiva apropiación de esta revelación se logra no solo mediante la repetición de la confesión, sino también con la clarificación que hace refleja la novedad de lo que se ha revelado: es la génesis de la cristología, desarrollada en la historia del dogma.

II. LA REALIDAD DE CRISTO EN EL DOGMA CRISTOLÓGICO

Dado que Cristo es el único mediador de nuestra salvación (1Tim 2,5), no es de extrañar que la fe en su persona ocupe el centro de la preocupación dogmática de la Iglesia, al menos durante los primeros siete siglos de su historia. Es cierto, por una parte, que la formulación dogmática «abandonada a su suerte, consistiría siempre en hacer creer (en contra de su intención) que nosotros encontramos en ella un acceso inmediato a Cristo»⁵³. Por eso, en

⁵⁰ Sobre la devoción a Jesús en el origen del cristianismo, cf. L. W. Hurtado, *¿Cómo llegó Jesús a ser Dios?* (Salamanca, 2013).

⁵¹ Cf. G. Uríbarri Bilbao, “Cristología, Soteriología, Mariología”, 332-338.

⁵² J. Moltmann, *El Dios crucificado*, 134.

⁵³ A. Gesché, *Jesucristo*, 131.

nuestra exposición no queremos olvidar que para los escolásticos, un artículo de fe no es ni más ni menos que «una percepción de la verdad divina que tiende a ella misma»⁵⁴. Si esto es importante en toda la teología dogmática, quizás lo sea más en cristología, en la cual se nos invita a descubrir siempre «un acto de *tendere*, una transición a la realidad de Cristo resucitado, en el que tocamos a Dios mismo»⁵⁵. Así, en la recta comprensión de la persona de Cristo, el Salvador, podrá resonar para nosotros la experiencia de la salvación.

De Cristo al dogma: historia de su génesis

Ya en los padres prenicenos –en particular Justino (†c.165), Ireneo (†c.202) u Orígenes (†254)– descubrimos una rica cristología que, a pesar de su pluralidad, se conoce en conjunto como *cristología del Logos*. Esta forma de concebir la persona de Cristo se fundamenta, como el arrianismo, en la cosmovisión filosófica del platonismo medio, si bien modifica dicho esquema, logrando una articulación de la divinidad de Cristo más acertada que la de aquél. Según esta cristología, la identidad del Hijo se caracteriza –en la línea del prólogo de Juan– por ser el Logos de Dios, generado por la «racionalidad» del Padre-Uno. Para la cristología del Logos, por tanto, el Hijo pertenece a la esfera ontológica de la divinidad, aunque se dé un fuerte subordinacionismo, que no podemos sin embargo considerar herético. Esta cristología logra, además, articular la diferencia entre el *Logos endiathetós*, es decir, el Logos que permanece en la inmanencia de Dios, análogo a la «palabra pensada»; y el *Logos prophorikós* que se identifica con Jesús, el Verbo Encarnado, como «palabra proferida» por el Padre, del cual es mediador para la creación y la salvación.

Como puede verse, la cristología prenicena está muy vinculada al naciente dogma trinitario, objeto principal de atención de los concilios de *Nicea* (325) y *Constantinopla I* (381), de los que ya hemos hablado (cf. *supra* cap. 3). Ahora bien, obsérvese que dichas cuestiones sobre el número en Dios y la Trinidad eran ya «cuestiones que se referían a Cristo. Más aún, la elaboración del lenguaje dogmático de la Trinidad encerraba, por así decirlo, una dimensión cristológica»⁵⁶. En efecto, la radical afirmación de la divinidad de Jesús que se da en Nicea cataliza la formulación de numerosas cuestiones centradas en la persona de Cristo y que repercuten en la soteriología: ¿significa su divinidad una negación de su humanidad?; y si no, ¿cómo se articulan ambas?

El siglo IV va a ser, en definitiva, el tiempo de preparación de las grandes controversias cristológicas de que tendrán que ocuparse los concilios de *Éfeso* (431) y *Calcedonia* (451). En primer lugar, hemos de fijarnos en *Apolinar de Laodicea* (†392), teólogo de la escuela

⁵⁴ J. Ratzinger, “Sobre la cuestión de la validez permanente de las fórmulas dogmáticas”, en Comisión Teológica Internacional, *El pluralismo teológico*, Madrid 1976, 61-68.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ B. Sesboüé y J. Wolinski, *El Dios de la salvación*, 270.

alejandrina y acérrimo defensor de Nicea en la línea de Atanasio. Al igual que éste, su teología se fundamenta en una interpretación particular del esquema *logos-sarx*, que depende últimamente de la cristología del Logos a través de Orígenes. Apolinar subraya la dimensión descendente de la Encarnación, enfatizando la divinidad, aun a riesgo de menospreciar la naturaleza humana de Cristo. Y éste es, justamente, la raíz de su error: para afirmar la unidad del sujeto cristológico, Apolinar niega que Cristo tuviera un alma humana (entendida por él como *autokineton*, es decir, como principio autónomo de decisión), la cual reemplaza por el Logos divino. El esquema encarnatorio *logos-sarx* le sirve para ello, al entender Apolinar que el Logos asume solo la carne (*sarx*), y no una humanidad plena. De modo que el apolinarismo constituye una especie de monofisismo *avant la lettre* que hace de Cristo, en vez de un mediador, un simple medio, pues lo que tiene valor no es su acción y su voluntad, sino el hecho de la encarnación. En síntesis, Apolinar afirma «una única naturaleza del Logos encarnado» (*mia physis tou Logou sesarkomenou*), afirmación que tendrá un largo recorrido en el siglo V al ser atribuida erróneamente por Cirilo de Alejandría a la autoridad de san Atanasio⁵⁷.

La oposición al apolinarismo, censurado ya en Constantinopla I y un sínodo romano (DH 159), será encabezada por los padres capadocios y por la escuela de Antioquía. En esta última destacan, en el siglo IV, *Diodoro de Tarso* (†394) y *Teodoro de Mopsuestia* (†428). Desde el esquema del *logos-anthropos*, los antioquenos subrayan que el Hijo de Dios asumió una humanidad completa: Jesús fue un hombre real, que pasó hambre y sed, que sufrió la muerte, y con un alma racional que eligió libremente dicha muerte. Ambos teólogos, cuya ortodoxia no sería cuestionada en vida, serían condenados póstumamente al ser considerados precursores del nestorianismo en el segundo concilio de Constantinopla (553)⁵⁸.

Y en efecto, llegamos así a la gran controversia del siglo V, protagonizada por *Nestorio de Constantinopla* (†c.450) y *Cirilo de Alejandría* (†444), y que solo será saldada con el concilio de Éfeso. Nestorio, obispo de Constantinopla, pronto escandaliza negando en su predicación que María fuera *Theotokos*, la madre de Dios, sustituyendo dicho título mariano por el de *Christotokos*. Interviene entonces Cirilo, obispo de Alejandría, hombre dotado de una gran autoridad y «heredero» de la teología de Atanasio. En la confrontación epistolar que mantienen se ven claras las posturas de cada uno: Nestorio distingue la humanidad y la divinidad en Cristo, afirmando que entre ambas hay una suerte de «conjunción» (*synapheia*) en la persona (*prosopon*), pero nada más fuerte que eso, pues no se puede predicar cosas contrarias (como la pasibilidad) de un mismo sujeto; acusa además a Cirilo de apolinarismo. Éste, por su parte, defiende apasionadamente la unidad (*henosis*) ontológica de la humanidad y divinidad, unidad que se da en la realidad más profunda del Verbo Encarnado y que

⁵⁷ Cf. *ibíd.*, 281-283.

⁵⁸ Cf. *ibíd.*, 284-288.

denomina «según la hipóstasis» (*kath'hypostasin*); Cirilo tachará la postura de Nestorio de ir contra Nicea escandalizando a toda la Iglesia. La imposibilidad de alcanzar un acuerdo hace que el conflicto desemboque en el *Concilio de Éfeso* (431), en que Cirilo logra que se promulgue la conformidad con Nicea de su segunda carta a Nestorio y la condena de aquél (DH 251). En consecuencia, es de notar que el concilio no formula ninguna definición dogmática, pero sí canoniza cierta terminología que será fundamental más adelante («unión según la hipóstasis») y afirma en la práctica la comunicación de idiomas, ilustrada por el reconocimiento de la virgen María como *Theotokos*. Éfeso conllevó una crisis con los teólogos antioquenos que, sin ser nestorianos, no aceptaban tampoco las tesis de Cirilo en toda su radicalidad; ello hizo necesario un ulterior encuentro en 433 que dio lugar a la llamada «fórmula de unión», en el que se expresa la teología de Éfeso de modo más moderado⁵⁹. Se ha de notar, por último, que la afirmación de la *Theotokos* es la elaboración dogmática más antigua y densa acerca de la figura de María, compartida por la Iglesia Ortodoxa y las Iglesias de la Reforma, y verdadero fundamento dogmático del resto de la mariología⁶⁰.

No trascurrirán muchos años antes de que surja una nueva corriente herética, esta vez de signo contrario a la de Nestorio, y que ha quedado asociada al nombre de *Eutiques de Constantinopla* (†456) y a su icónica afirmación: «reconozco que el Señor era de [*ek*] dos naturalezas antes de la unión, pero no reconozco más que una sola naturaleza después de la unión». Se trata de una forma de *monofisismo*, para la cual la plena humanidad y la plena divinidad se «funden» en Cristo. La solución requerirá de un nuevo concilio ecuménico, celebrado en *Calcedonia* (451). Se fundamentó sobre el cimiento de gran parte del magisterio anterior: los símbolos de Nicea y I Constantinopla, la segunda carta de Cirilo, la fórmula de unión y el tomo de León. Este último es un escrito en que el papa León refuta el monofisismo de Eutiques, y constituye el documento de la teología latina más influyente en el dogma cristológico (DH 290-295). A él se debe la salvaguarda de las naturalezas de Cristo y de sus propiedades después de la unión. El resultado más importante de este nuevo concilio es la llamada «fórmula cristológica de Calcedonia» (DH 302) que, a diferencia de Éfeso, sanciona una terminología clara para clarificar la ontología trinitaria. El gran acierto de la fórmula es su equilibrio entre la distinción de las naturalezas contra el monofisismo y la reiterativa afirmación de que el sujeto cristológico es «uno y el mismo» (*hena kai ton auton*) que recuerda a Cirilo y se opone al error nestoriano. También buscan un equilibrio los cuatro adverbios con que se caracteriza la relación de las dos naturalezas: «sin confusión» (*asygchytos*) ni «cambio» (*atreptos*) contra el monofisismo, y «sin división» (*adiairetos*) ni «separación» (*achoristos*), contra el nestorianismo. La fórmula acierta, asimismo, al ofrecer un criterio para

⁵⁹ Cf. *ibíd.*, 293-308.

⁶⁰ Cf. G. Uríbarri Bilbao, «Cristología, Soteriología, Mariología», 377.

garantizar la integridad de las naturalezas: que se salvaguarden las propiedades que les son propias (Tomo de León). Éstas, por último, «concurren en una persona [*en prosopon*] y una hipóstasis [*hypostasin*]», quedando abierta, como puede verse, esta dualidad entre teología antioqueña o alejandrina, que tendrá que ser clarificada⁶¹.

Mucho se ha escrito sobre el concilio de Calcedonia y sobre su presunta superación; sin embargo, este concilio nos ofrece algunas claves que son irrenunciables: en primer lugar, se afirma de modo definitivo que Cristo es Dios que se hace hombre, por lo que en cristología no puede obviarse por completo el movimiento descendente; además, Calcedonia nos muestra que la teología no puede eliminar el momento conceptual de la dualidad, de la tensión dialéctica; asimismo, se evidencia que la cristología requiere de metafísica cristológica, como defenderemos al final⁶².

Ahora bien, Calcedonia no es, ni mucho menos, el punto final en la génesis del dogma cristológico: la cristología tiene aún pendiente la clarificación del modo como se articula la unión de las naturalezas. En efecto, a pesar de sus bondades, la fórmula de Calcedonia no impide una interpretación sesgada, que tienda hacia formas de monofisismo larvado y sofisticado (como lo serán los monoenergetas y monoteletas del siglo VII) o bien que acentúen la separación (como lo harán las escuelas de Edesa y Nísibe del siglo VI y, posteriormente, los agnoetas). Así, el *concilio de Constantinopla II* (553) aclara que la hipóstasis de Cristo es una hipóstasis trinitaria, convicción con una rica tradición teológica y que el magisterio refrenda empleando la fórmula teopascita: «uno de la santísima Trinidad ha padecido» (DH 432), a la que nos referimos en el capítulo anterior. Es en esta época cuando los teólogos, entre ellos *Leoncio de Bizancio* (†543), conquistan finalmente el concepto de ‘unión hipostática’; con él explican que la naturaleza humana de Jesús no subsiste en una hipóstasis propia, sino en la hipóstasis del Logos: por eso, la naturaleza humana es «anhipostática» y «enhipostática»⁶³. De ahí que Constantinopla II afirme que la de Jesús es una «hipóstasis compuesta», que, sin dejar de ser divina, es la hipóstasis en que existe la naturaleza humana (DH 424; 428). Se ha de notar además que este concilio afirma el dogma de la virginidad perpetua de María (DH 457), haciéndolo depender de la categoría ‘*Theotokos*’ y puesto al servicio de la identidad divina de Cristo. En María, la virginidad y la maternidad afirman a un tiempo que Jesús, siendo verdadero hombre, es el Hijo de Dios; y muestran lo que la entera entrega y obediencia a Dios pueden obrar en nosotros para la salvación⁶⁴. Por todo ello, Constantinopla II es un avance en la comprensión de la *singularidad* de la humanidad de Jesús.

⁶¹ Cf. *ibíd.*, 353-354.

⁶² Cf. G. Uríbarri, *La singular humanidad de Jesucristo*, 129-134.

⁶³ Cf. B. Sesboüé y J. Wolinski, *El Dios de la salvación*, 333.

⁶⁴ Cf. G. Uríbarri Bilbao, “Cristología, Soteriología, Mariología”, 383-384.

El gran protagonista y clausurador de la elaboración del dogma cristológico es *Máximo el Confesor* (†662). Con él, «la ontología cristológica dice una palabra sustantiva a la antropología teológica»⁶⁵. En efecto, este teólogo muestra que la naturaleza humana de Cristo no solo es una verdadera humanidad, sino que lo es de un modo pleno, precisamente por ser *en la hipóstasis divina* del Logos: siendo su humanidad de la misma naturaleza que la nuestra, la de Cristo es verdaderamente libre por *ser en* un «soporte» (*tropos hyparxeos*) divino y no empecatado, a diferencia de nuestra propia humanidad. De ahí que Máximo el Confesor pueda defender la solución diteleta (que afirma dos voluntades en Cristo), al tiempo que salvaguarda la unidad mostrando que ambas voluntades quieren conjuntamente un mismo fin: la salvación de la humanidad. La consecuencia para la antropología es que Cristo muestra que el «dinamismo natural del ser creatural está orientado hacia Dios»⁶⁶. Es esta elaboración teológica la que *Constantinopla III* sancionará dogmáticamente al afirmar «dos voluntades naturales o querer y dos operaciones naturales», cuya relación está caracterizada por los cuatro adverbios de Calcedonia: «la voluntad natural de su carne se dice y es propia de Dios Verbo [...] sin división, sin cambio, sin separación, sin confusión» (DH 556-559).

Salvaguardar al salvador

A modo de balance sistemático de esta segunda parte, queremos hacer notar que si nos hemos detenido considerablemente en el proceso de elaboración del dogma cristológico se debe a un doble motivo: en primer lugar, para poner de manifiesto que el Cristo del dogma no es otro que el Cristo que vivió y al que confesamos; en segundo lugar, para mostrar cómo esta ontologización es irrenunciable si se quiere salvaguardar la esencia de lo que creemos. Y es que «para dar hoy razón de nuestra esperanza y de nuestra fe no podemos prescindir de una consideración de la génesis de la fe cristológica en el seno de la primera comunidad»⁶⁷. Si la ontología cristológica es el armazón intelectual que fundamenta nuestra comprensión de la identidad de Cristo, y si de dicha identidad depende su condición de Salvador, la génesis de la cristología nos muestra a los hijos de la modernidad que existe una costura entre aquél Jesús que caminó por Nazaret y el Cristo con dos naturalezas del que habla la Iglesia.

Así, con nuestra exposición, esperamos evitar el riesgo de que advierte G. Uríbarri: «el peligro actual más agudo consiste en un vaciamiento de la densidad teológica de la historia de Jesús, por no aplicarle a su persona las categorías teológicas sustantivas que la Tradición ha considerado como imprescindibles para entender su persona y su obra»⁶⁸. Se trata, en definitiva, de aceptar que la novedad del acontecimiento de Cristo pide de suyo ser

⁶⁵ *Ibíd.*, 357.

⁶⁶ *Ibíd.*

⁶⁷ G. Uríbarri, *La singular humanidad de Jesucristo*, 393.

⁶⁸ G. Uríbarri, “La gramática de los seis primeros concilios”, *Gregorianum* 91 (2010): 251.

comprendida en estructuras que aparentemente no le eran propias: reconozcamos en ello el desarrollo de la Verdad de Cristo hasta la Verdad completa bajo el impulso del Espíritu (cf. Jn 16,13).

Además de lo dicho, la historia del dogma permite poner de realce, en perspectiva sistemática, la conexión de la cristología con el resto de tratados teológicos. Resulta fundamental, en continuidad con lo que venimos diciendo, que la cristología quede articulada de modo intrínseco con la Trinidad, como condición de posibilidad para interpretar rectamente la vida y misión de Jesús, y superar así el riesgo de caer en un neo-nestorianismo⁶⁹. Asimismo, la cristología entronca con la antropología, de modo que ésta ha de ser consistente con aquélla y debe comprender el destino del hombre a la vida divina en el sentido de la cristificación del ser humano⁷⁰. A modo de resumen, afirmamos que

ni la antropología ni la escatología ni la soteriología son posibles, en su resplandor y en su verdadera fuerza, desconectadas de la ontología cristológica que las dinamiza, potencia, sostiene, ilumina y realiza. La ontología cristológica, por su parte, no se sostiene sin su engarce con la ontología trinitaria⁷¹.

III. LA SOTERIOLOGÍA, PERSPECTIVA Y CRITERIO DE NUESTRA FE

No podemos concluir este capítulo tan estrechamente conectado con la soteriología sin ofrecer una reflexión sistemática al respecto. Se trata de presentar dos temas de soteriología que resultan ineludibles: la cuestión de la cualidad de la salvación («si Jesús es el Salvador, ¿cómo cualifica eso la salvación que esperamos?») y la de su unicidad y universalidad («¿qué significa que Cristo sea el único mediador para la salvación en un contexto de pluralismo?»). Al hilo de dichas cuestiones, quedará de manifiesto hasta qué punto la categoría ‘salvación’ –categoría directora de esta memoria de síntesis– pertenece al nervio de la fe cristiana, ofrece una interesante perspectiva para anunciarla como buena noticia a nuestros contemporáneos y constituye un criterio de la validez de toda elaboración teológica.

Jesús es el rostro de nuestra salvación

Resulta claro que si es el Hijo de Dios hecho hombre quien realiza nuestra salvación, ésta queda cualificada de algún modo por él: por la personalidad, las palabras y los actos de Jesús el Cristo, y también –de modo especialmente denso– por su muerte y su resurrección. La singular humanidad del Salvador hace singular la salvación que aguardamos.

Podría especularse –y la teología lo ha hecho– sobre si la salvación podría haberse realizado de otro modo. Independientemente de la respuesta que se dé a esta pregunta, se

⁶⁹ Cf. G. Uríbarri, *La singular humanidad de Jesucristo*, 58-67.

⁷⁰ Cf. G. Uríbarri Bilbao, “Cristología, Soteriología, Mariología”, 358.

⁷¹ *Ibíd.* 359.

trata de una cuestión en cierto modo vacía. Pues de lo que aquí se trata es de hacernos cargo de lo que K. Rahner llama «la simple testificación histórica de lo que ha acontecido en Jesús, en su muerte y resurrección»⁷². Esta «simple testificación», lejos de negar lo esencial de la salvación obrada por Jesús, le da su suelo, su fundamento.

Que la muerte de Cristo es salvífica podemos entenderlo desde las categorías soteriológicas que maneja el propio NT. Ahora bien, como pasaba también con otras categorías tomadas de la vida cotidiana –como la de ‘Padre’ o la de ‘revelación’ (cf. *supra* caps. 1 y 3)–, las soteriológicas encuentran en Cristo una purificación que, al tiempo, las plenifica. Por eso, una vez comprendido lo que dichas categorías expresan, podemos tratar de ahondar ese sentido nuevo que Cristo les da, al tiempo que tratamos de hacerlo comprensible para nuestros interlocutores. Con este fin, la teología actual ha encontrado muy provechosa la categoría ‘solidaridad’. Se trata de una categoría que, no carente de fundamento bíblico y conocida por la tradición teológica de la Iglesia, goza de muy buena salud a ojos del mundo contemporáneo. Ofrecemos la presentación de B. Sesboüé, según el cual

hacerse solidario de un pueblo, de un ambiente de vida o de un grupo, es aceptar los riesgos de una comunidad de destino con él, compartir sus sufrimientos, soportar con él las injusticias de que es objeto, pero también vivir con él, defenderlo y ayudarlo a salir de la miseria o de la opresión⁷³.

Pues bien, la salvación que esperamos se caracteriza por ser la solidaridad, real y elegida, de Cristo con nosotros. Es eso lo que hace posible en primer lugar que el Salvador pueda ser representante de aquellos a los que salva: sujeto a las mismas luchas, e igual ante el mismo Dios Padre. Asimismo, la solidaridad del Hijo de Dios no es meramente ejemplar, sino que funda un modo de ser solidarios los seres humanos: de nada serviría una solidaridad que hiciera de Dios un desgraciado más⁷⁴.

La categoría ‘solidaridad’ incluye, además, el aspecto de «comunicación de un beneficio», y así –aunque expresa una mediación ascendente– permite engarzar con las categorías soteriológicas descendentes: Jesús, como Hijo de Dios solidario con la humanidad, se hace hombre para ser su liberador, su redentor. Sesboüé teje dicha síntesis en torno a otra categoría: la de ‘reconciliación’, también elocuente para nuestro mundo, a la que considera «el nuevo nombre de la salvación»⁷⁵.

Y es que no cabe duda de que si Cristo ha de salvarnos del mal que radicalmente nos amenaza, la salvación tendrá que ver con una superación de aquél «error de destino» que, siguiendo a Gesché, dijimos que es el pecado: el ser humano, creado como criatura teologal,

⁷² K. Rahner, *Curso fundamental*, 215.

⁷³ B. Sesboüé, *Jesucristo, el único mediador* 1, 393.

⁷⁴ Cf. *Ibid*, 394-395.

⁷⁵ *Ibid.*, 412.

destinada a compartir plenamente la vida de Dios, ve amenazado ese destino por el pecado. A la vista de esto, es interesante traer la tesis de K. Rahner, quien propone comprender la unión hipostática como «el principio permanente y la garantía absoluta de que se logrará y ha comenzado ya esta última autotranscendencia [que constituía el destino humano]»⁷⁶. Rahner recoge aquí la herencia de varios siglos de cristología centrada en la encarnación como núcleo del acontecimiento salvífico, y nos sugiere una vía de integración de esa rica tradición en la cristología contemporánea, más centrada en el misterio pascual. Así, el acontecimiento-Cristo es todo él –desde la encarnación a la resurrección– una nueva creación que repara así aquel error de destino. En palabras de Gesché:

En adelante la resurrección pertenece a la capacidad teologal del hombre creado, *Homo capax Dei*, restituido así a su vocación de destino propuesta en la creación y remodelada en la resurrección, *Homo capax resurrectionis*. [...] En adelante, el hombre conseguirá la salvación, es decir, el camino de su destino, sabiendo decir sí a su naturaleza resurreccional⁷⁷.

De ahí que, en conclusión, la persona de Jesús cualifique la salvación que esperamos de un modo total: «Jesucristo mismo es nuestro futuro y esperanza», afirma W. Kasper. Se trata de una afirmación que reencontraremos en torno al tratado de escatología. Por eso, baste ahora decir que nuestra salvación, realizada ya en Jesús y al tiempo pendiente de pleno cumplimiento escatológico, no es otra que alcanzar nuestro destino: compartir la vida de Dios, del «Dios de la esperanza (Rom 15,13) [que] en el nuevo testamento no tiene características abstractas, sino que posee rasgos humanos concretos, los de un rostro humano y los de la figura humana de aquel que se entregó por nosotros»⁷⁸.

El mediador entre Dios y los hombres es Cristo, hombre también

El cristianismo, como realidad que es en medio del mundo contemporáneo, se encuentra tan afectado como cualquier otra realidad por los fenómenos de la globalización y la interculturalidad. Si en décadas anteriores el cristianismo tuvo que dar respuesta al ateísmo y a la secularización, este diálogo adquiere en nuestros días un nuevo matiz: el de la necesidad de dar razón de la pretensión de unicidad de la mediación de Cristo para la salvación y, al tiempo, explorar vías auténticas de diálogo y tolerancia. En efecto, la Iglesia católica expresó en el concilio Vaticano II su firme determinación en favor del diálogo con las religiones y rechazó el exclusivismo eclesial sostenido en el pasado, según el cual era necesaria la explícita pertenencia a la Iglesia para alcanzar la salvación (cf. LG 16, GS 22, NA 2). Lograr articular estas posturas sin caer en un relativismo que termine por diluir la propia fe hacen que, en

⁷⁶ K. Rahner, *Curso fundamental*, 219.

⁷⁷ A. Gesché, *Jesucristo*, 204.

⁷⁸ W. Kasper, *Jesús, el Cristo*, 190.

opinión de G. Uríbarri, «la teología de las religiones sea hoy la tarea más apasionante, la más difícil y de la que se puede esperar que pueden provenir las mayores innovaciones de la teología»⁷⁹.

La cuestión no radica tanto en combatir una interpretación particularista y exclusivista del cristianismo, sino en lograr una nueva síntesis del cristianismo emergida del encuentro con las religiones y las culturas no cristianas en un mundo globalizado⁸⁰. El desafío radica en que, sin renunciar a la interculturalidad y al diálogo, ha de ser capaz de permanecer cristiana. Que existe el riesgo al que apuntamos lo demuestra la *teología pluralista de las religiones*, la cual, al rebajar la pretensión de la soteriología, termina por exigir la renuncia a la divinidad de Cristo, a la teología de la preexistencia y la mediación en la creación, a la plenitud de la revelación de Dios en Cristo y a las notas singularmente cristológicas del destino del ser humano; todo ello mediante una puesta en cuestión de elementos exegéticos y epistemológicos⁸¹. Es decir: del mismo modo que el «dios» del teísmo filosófico poco tiene que ver con el Dios de Jesucristo, la salvación de la teología pluralista es una salvación general e incluso «ilustrada», pero no es ya la salvación cristiana.

Y es que, como venimos diciendo, la cristología y la soteriología son solidarias; por eso, al pretender modificar la soteriología se afecta su cimiento cristológico, y desde dicho fundamento se tocan cuestiones muy fundamentales de la totalidad del edificio teológico. De ahí que la confesión de san Pablo a Timoteo sea para nosotros irrenunciable: «hay un solo Dios, y también un solo mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, hombre también» (1Tim 2,5). Mantener este «escándalo de lo propiamente cristiano» –que decíamos al comienzo– no tiene que significar, ni mucho menos, recaer en la intransigencia o en formas más o menos sutiles de desprecio y superioridad, ni inmortalizar la forma occidental del cristianismo como si constituyera una formulación acabada e inmutable de la fe cristiana.

Para ello, la teología católica explora las vías del llamado «inclusivismo cristocéntrico», según el cual las religiones –e incluso las culturas– son caminos de salvación a causa de que en ellas está presente, aunque sea de modo implícito y escondido, la mediación de Cristo. Se trata de la tesis de los «cristianos anónimos» de K. Rahner que, pese a las críticas que suscita, es válida y fecunda en su argumentación⁸². Sin embargo, permanecen abiertas numerosas cuestiones teológicas (¿Pertenece a las religiones no cristianas, de suyo, al plan salvífico de Dios? ¿Se trata de caminos equiparables al cristianismo? ¿Cómo ocurre esa presencia de Cristo y esa actuación de la gracia para la salvación allí donde no es conocido o confesado?)

⁷⁹ G. Uríbarri, *La singular humanidad de Jesucristo*, 210. La afirmación hace referencia a R. Gibellini, *La teología del siglo XX* (Santander, 1998), 504-552.

⁸⁰ Cf. G. Uríbarri, *La singular humanidad de Jesucristo*, 215.

⁸¹ Cf. *ibíd.*, 223-224.

⁸² Cf. *ibíd.*, 218-219.

a las que se suman en nuestros días otras nuevas (¿Qué ocurre con las espiritualidades no religiosas y con los compromisos de cuño ético? ¿Qué salvación aguarda a un mundo que no espera salvación alguna?). Asimismo, las consecuencias pastorales de esta elaboración serían, como puede verse, grandísimas.

La tarea, en definitiva, permanece a la espera, y requiere de nosotros la capacidad de articular el encuentro con lo ajeno con el anuncio honesto de la propia fe en Cristo. Dicha fe es la que hemos tratado de exponer a lo largo del presente capítulo: la fe de que, en Jesús, Dios y el hombre no son magnitudes antagónicas. La cristología, con su aparentemente alambicada ontología, salvaguarda esa posibilidad.

En Él se verifica eminentemente la sinergia que dará vida a todo: no ya una acción divina de una parte y una acción humana de otra, sino un acto de Cristo, *cris tico*, si esta palabra pudiera hacemos redescubrir el realismo maravilloso de la palabra *cristiano*. [...]. Cristo vive a Dios humanamente y al hombre divinamente hasta en el más pequeño de sus actos, no. según una unidad de modo, sino de Persona⁸³.

Entre el mundo y la divinidad se abre una distancia infinita que, sea cual sea la salvación que se espera, se ha de tratar de recorrer. El cristianismo, en su exagerada pretensión, ha tendido el más osado de los puentes: el de la humanidad del Hijo de Dios. Al hacer de esta humanidad el quicio de la salvación, la soteriología cristiana se propone ser verdadera *salus carnis*: una salvación que, querida desde el principio por el Padre, no se realiza de modo extrínseco a la humanidad, sino desde dentro de ella. La unicidad de la salvación realizada por el hombre Jesús es, al tiempo, el sello de su universalidad. Se trata, pues, de aquel «intercambio admirable» de que ya hablaba san Ireneo: Dios *salva* la infinita distancia que le separaba de la humanidad, para que lleguemos a compartir su vida salvada, plena⁸⁴.

⁸³ J. Corbon, *Liturgia fontal*, 43.

⁸⁴ Cf. *ibíd.*, 408-409.

Capítulo 5.

LA SALVACIÓN CONGREGA Y SE CELEBRA

Tomás no se daba cuenta en aquella ocasión de que las metáforas son peligrosas. Con las metáforas no se juega. El amor puede surgir de una sola metáfora

M. Kundera, *La insoportable levedad del ser*

Estamos ya salvados, pero en esperanza (cf. Rom 8,24-25). La salvación de Cristo inaugura un existencial de gracia que nos hace capaces de optar por la realización de nuestra existencia; tal existencial nos alcanza a nosotros en el presente del Espíritu Santo que se hace historia en la Iglesia y en los sacramentos. En efecto: la participación de la salvación obrada y ofrecida por Jesús no sucede de un modo carismático y, sin embargo, es espiritual; tampoco sucede por pertenecer a un grupo elegido, pero es comunitaria; no es, finalmente, una salvación que podamos obrar mediante nuestras acciones y, sin embargo se nos han regalado acciones para significarla. La Iglesia y los sacramentos, magnitudes íntimamente relacionadas, son el camino que tenemos para hablar de nuestra participación ya actual en la salvación, al tiempo que peregrinamos hacia nuestro destino.

Así contemplaba O. Casel (†1948) el misterio de esta doble realidad querida por el Señor traspasado en la cruz:

Del costado de Cristo durmiente en la Cruz ha sido formada la Iglesia que es ahora la compañera y cooperadora a la obra de su redención. Pero al mismo tiempo, como nos enseñan los Santos Padres, brotaron del costado del Señor, de su corazón atravesado y abierto, con la sangre y el agua, los misterios [sacramentos]. De la sangre brotada en la muerte de Cristo ha nacido la Iglesia a par que el misterio, de manera que la Iglesia y el Misterio están inseparablemente unidos¹.

Nos ocuparemos en primer lugar de la Iglesia, «compañera y cooperadora de la obra de la redención» de Cristo. Como tal, mostraremos su pertenencia al plan de salvación para después centrarnos en su configuración *ad intra* y su vocación misionera *ad extra*. De la Iglesia transitaremos a los sacramentos, tratando de mostrar cómo nos salva Dios por su medio, y cómo el septenario configura la energía salvífica de la Iglesia.

¹ O. Casel, *El misterio del culto cristiano* (San Sebastián, 1953), 106.

I. LA IGLESIA, COMUNIÓN Y SACRAMENTO PARA LA SALVACIÓN

La Iglesia en el plan de salvación

En una época en que se desconfía de lo institucional, pocas realidades tienen tan empañado su buen nombre como la Iglesia. La Iglesia, a menudo identificada –al menos en nuestro contexto– con la jerarquía de la Iglesia católica, arrastra un pasado no siempre luminoso, en que leyenda negra y triste verdad se mezclan. ¿Cómo hacer, entonces, que dicha realidad nos hable de la salvación que aguardamos?

Para lograrlo, parece necesario, en primer lugar, partir de una definición de Iglesia que amplíe y enfoque la realidad de la que hablamos. Así, con K. Rahner, podemos comenzar afirmando que la Iglesia es «la permanencia histórica de Cristo a través de la comunidad de los que creen en él y en la profesión de fe lo aprehenden explícitamente como mediador de la salvación»². La Iglesia es, ante todo, la comunidad (*ekklesía*, «asamblea») de los que creen en Cristo, un «pequeño grupo de “algunos” [...] al servicio de la salvación de la “multitud”»³.

Es en esta perspectiva que podremos comenzar a entender que la Iglesia es un elemento querido por Dios en su economía de salvación, y no un desarrollo sobrevenido que traicionó el espíritu carismático de Jesús⁴. Y tal es, precisamente, el papel que el Vaticano II otorga a la Iglesia (cf. LG 2-4): ser la destinataria del plan del Padre y de los envíos del Hijo y el Espíritu: «el proyecto universal del Padre, la misión del Hijo, la obra santificadora del Espíritu fundan la Iglesia como “misterio”, es decir, como obra divina en el tiempo de los hombres»⁵. Lo cual nos hace a transitar del «*qué*» de la Iglesia a su «*de dónde*».

En primer lugar, la Iglesia procede del envío de Cristo. En ese sentido afirmamos que *está fundada por Cristo*; no mediante actos jurídicos concretos, ciertamente, pero sí de un modo inseparablemente vinculado a su persona, su ministerio, su vida y su muerte. Como muestra la exégesis actual, la comunidad eclesial no es el reino, pero sí la continuación de la tarea de Cristo de proclamar el reinado de Dios; por su parte, el grupo de los Doce congregado en asamblea por Jesús es a un tiempo restitución simbólica y llamada a la restauración efectiva del pueblo elegido (cf. Mc 3,13-16; Mt 10,1-4; Lc 6,12-16). La última cena, en particular, condensa la intención de Cristo de reunir al Israel verdadero y escatológico; como queda dicho, la comunidad de mesa que funda la reunión se mantiene precisamente en la entrega de la vida interpretada como muerte expiatoria y alianza por muchos⁶.

² K. Rahner, *Curso fundamental*, 375.

³ B. Sesbouïé, *Jesucristo el único mediador* 2, 291.

⁴ Es conocida la frase de A. Loisy que, sacada de contexto, contrapone ambas realidades: «Jesús anunció el reino y lo que vino fue la Iglesia».

⁵ S. Madrigal Terrazas, “La Iglesia y su Misterio”, en A. Cordovilla (ed.), *La lógica de la fe* (Madrid, 2013), 403.

⁶ Cf. *ibíd.*, 417-423.

Al tiempo, en segundo lugar, la Iglesia es de un modo innegable obra del Espíritu, su obra mayor. En efecto, la comunidad en torno a los apóstoles supera en el Espíritu el límite historicista de permanecer en «lo que hizo Jesús»: y así, con enorme creatividad, la comunidad primitiva no permanece parada mirando al cielo (Hch 1,11), a la espera del reino, sino que, con el cumplimiento de la profecía de Joel en pentecostés (Hch 2,1-36; cf. Jl 3,1-5), ha intentado llevar la comunidad de salvación de la Iglesia a todos los pueblos. Es decir: «los Apóstoles se sienten legitimados para esta decisión desde el convencimiento de que les asiste el Espíritu del Señor y les capacita para interpretar la revelación en esta nueva situación. La Iglesia se constituye por una decisión tomada sobre la base de la fuerza del Espíritu Santo»⁷.

Así, al dar testimonio de su doble fundamento en Jesús y en el Espíritu, la Sagrada Escritura muestra la clara pertenencia de la Iglesia a la economía de la salvación. Cuestión no menor en esta institución con veinte siglos de historia, y que nos hace constatar que la salvación no es una magnitud subjetiva con la que el resto de las dimensiones humanas nada tienen que ver. Así, al comprobar que la Iglesia poco se parece ya a aquello que fue en su origen, lejos de escandalizarnos, podemos admirarnos de la importancia concedida por Dios a la historia. Y así, quizás, entenderemos que «la Iglesia misma pertenece a la historia de la salvación de la gracia divina, no sólo como una organización religiosa útil cualesquiera, sino como la concreción y mediación categoriales de la salvación gratuita»⁸.

A modo de síntesis, en la Iglesia «el acontecimiento se hace institución, sin dejar de ser acontecimiento»⁹. La salvación, acontecida de una vez para siempre por Cristo y en el Espíritu, se vuelve Iglesia: institución visible, que media el acceso a aquel acontecimiento, pero que solo se identificará con él cuando alcance su destino en Dios.

Cuatro son los aspectos que, desde el comienzo, han sido la expresión de la vida de la Iglesia y realización de dicha mediación para la salvación: la copertenencia de los unos a los otros y la participación de la vida divina en Cristo (*koinonía*), la proclamación y el testimonio de la buena noticia de la salvación (*martyria*), el ejercicio del servicio en favor del mundo y en especial de los más necesitados (*diakonía*) y la acción del culto a Dios que al mismo tiempo santifica sus miembros (*leitourgia*)¹⁰. Es el Espíritu Santo el que hace que estos cuatro aspectos, testimoniados ya en Hch 2,42, continúen siempre dotando de identidad a su Iglesia, aunque quizás de formas muy distintas a lo largo de la historia.

⁷ Cf. *ibíd.*, 426-427.

⁸ K. Rahner, *Curso fundamental*, 400.

⁹ B. Sesboüé, *Creer*, 3ª ed. (Madrid, 2001), 507.

¹⁰ Cf. S. Madrigal Terrazas, «La Iglesia y su Misterio», 454-455.

Ad intra: la Iglesia es una comunión

La comunidad de los seguidores de Jesús recibe muchos nombres en el NT. Desde muy pronto, ésta es llamada, evidentemente, ‘Iglesia’ (*ekklesía*); término que remite a la asamblea (*qahal*) escatológica que YHVH reuniría para la salvación (cf. Dt 4,10; 9,10; 18,16). Con este término se da nombre a la asamblea litúrgica, pueblo constituido no como nación, sino por el culto a Dios (cf. 1Cor 11,18; 14,34; Hch 15,22); también se denomina así a la comunidad local de los creyentes reunida en un lugar concreto (1Cor 16,19; Rom 16,5; Col 4,15); finalmente, ‘*ekklesía*’ designa también a la totalidad de los creyentes que es, en justicia, la Iglesia universal (Hch 20,28; 1Cor 10,32. 12,28; 15,9; Gal 1,13; Fil 3,6).

Entre los nombres con que se designa la Iglesia en el NT encontramos metáforas como ‘esposa de Cristo’ (Ef 5,25), ‘Templo’ o ‘casa de Dios’ (1Cor 3,16; 1Tim 3,14). También descripciones más prosaicas como ‘institución’ (2Tim 2,19-22). Sin embargo, las categorías que tienen un peso sustantivo en la eclesiología neotestamentaria son las de ‘pueblo de Dios’ y ‘cuerpo de Cristo’, sendos polos de la idea paulina de Iglesia.

La teología paulina del pueblo de Dios está en continuidad con la concepción de Iglesia como la nueva asamblea congregada por Dios (cf. 1Cor 10); se trata, pues, de una categoría que se concibe a sí misma en perspectiva económico-salvífica. Por eso es también de una categoría un tanto polémica con el judaísmo (cf. 1Tes; Gal 3,29), aunque tal afirmación debe matizarse a la vista de Rom 9-11. El concilio Vaticano II hizo de esta noción una de sus categorías-eje principales: se superaba así una concepción societaria de la Iglesia, insertándola más bien en una perspectiva histórico-salvífica (cf. LG 9). Al tiempo, se resalta el carácter abierto, peregrinante de la Iglesia.¹¹

Dicho lo cual, la categoría especialmente representativa de la eclesiología de san Pablo es la de ‘cuerpo de Cristo’, dependiente, a su vez, del «ser en Cristo» paulino. Para el apóstol, es el bautismo el que hace que la persona comience a ser en Cristo; así, la *ekklesía* es donde se realiza y visibiliza la vinculación con Cristo mediante relaciones sociales concretas, constatables. Además de lo dicho, la Iglesia como ‘cuerpo de Cristo’ tiene su otro fundamento en la Eucaristía, comunidad de mesa que constituye a la comunidad en cuerpo de Cristo: la Eucaristía salva a los muchos juntos. Finalmente, la célebre analogía de la comunidad con un cuerpo vivo (1Cor 12) es utilizada por san Pablo no solo como una exhortación a la diversidad, sino en un contexto de *diakonía* en favor de la comunidad que tiene que ver, de nuevo, con ese ser en Cristo. Esta analogía será desarrollada por las cartas deuteropaulinas, resaltando ahora la relación entre Cristo cabeza y la Iglesia cuerpo, con tintes

¹¹ Cf. *ibíd.*, 430-434.

cósmicos y escatológicos; en particular, la carta a los Efesios hace una suerte de síntesis, que recupera la perspectiva económica (cf. Ef 2,11-18)¹².

La teología del cuerpo de Cristo, ampliada y contemplada por la tradición, especialmente los Padres, remite a la categoría ‘comunidad’ (*koinonía*, *communio*), categoría eclesiológica fundamental y considerada con razón el hilo directriz del concilio Vaticano II. La *communio* presenta a la Iglesia como misterio fundado en la Trinidad, de cuya comunión participa y es icono (cf. LG 4; UR 2). El fundamento de la comunión está en el amor y la fidelidad del Padre que convoca; todo en la Iglesia viene, pues, del Padre, que siempre quiso congregar un pueblo para la plenitud de todos. A su vez, la comunión se realiza solo como *koinonía* con el Hijo en la incorporación de su cuerpo eclesial y eucarístico; y todo ello posibilitado por el Espíritu Santo, cuyo sello realiza esta comunión con Dios (cf. 1Cor 3,16) y entre nosotros (cf. 1Cor 6,15)¹³. Es de notar la importancia soteriológica de la recuperación de esta categoría: si, como ya dijimos, desde san Ireneo podemos pensar la salvación como la progresiva introducción del hombre en la comunión con Dios, la *koinonía* eclesial y eucarística nos va haciendo participar de nuestro destino de salvación, que es Dios mismo. Finalmente, la categoría funda también la socialidad horizontal entre los salvados, en términos de «comunión de los santos» (cf. *infra* cap. 7).

La recuperación de la categoría ‘comunidad’ ha posibilitado, en definitiva, comprender mejor la realidad de la Iglesia, y así corregir enfoques eclesiológicos excesivamente jerárquicos o autoritarios. En el Concilio Vaticano II, la propia Iglesia abordó la tarea de pasar de comprenderse a sí misma como «sociedad perfecta» para pasar a verse como una comunión. Por eso se ha llamado «eclesiología de comunión» a una nueva eclesiología capaz de fundamentar la necesaria articulación entre unidad y pluralidad. Dicho enfoque parte del principio de que en cada Iglesia local, presidida por su obispo y celebrando la Eucaristía, se da la máxima actualización de la Iglesia de Cristo (LG 23; 26; 28)¹⁴. De modo que no puede concebirse que la Iglesia local sea una mera circunscripción territorial de la Iglesia Universal, del mismo modo que los obispos no reciben su autoridad por delegación de la del Romano Pontífice sino directamente de Cristo (LG 22). Ahora bien, esto tampoco significa que el primado de Roma deba entenderse desde un paradigma democrático, como si la cabeza de la Iglesia Universal fuera una suerte de «presidencia» de un grupo de iguales. De esta tensión dialéctica surge la imagen de la «mutua interioridad» de la Iglesia local y la Iglesia universal, es decir, como un equilibrio que logre ser expresión de «unidad en la catolicidad y de catolicidad en la unidad»¹⁵. A medida que la relación entre las Iglesias locales –entre sí y con

¹² *Ibíd.*

¹³ Cf. *ibíd.*, 455-462.

¹⁴ Cf. *ibíd.*, 463.

¹⁵ *Ibíd.*, 466.

Roma— se vaya configurando según este paradigma, la Iglesia católica irá siendo un excelente signo de cómo podemos comprender la reunión de los distintos de modo que, sin caer en la asimilación ni en la confrontación, pueda darse una comunión en la diversidad. De ahí su importancia para el diálogo ecuménico y para iluminar los conflictos del mundo.

A modo de conclusión, y articulando los polos que expresan el ser de la Iglesia, podemos afirmar que «la Iglesia es el pueblo convocado por Dios y reunido por el Espíritu Santo en la comunión del cuerpo de Cristo»¹⁶. De modo que, ¿qué es la Iglesia? La Iglesia, que ontológicamente es un *misterio* —un «sacramento» como diremos a continuación—, como sujeto histórico es el pueblo fiel de Dios que peregrina.

***Ad extra*: la Iglesia-sacramento sirve y anuncia la salvación**

El NT no da a la Iglesia el nombre de ‘sacramento’. Sin embargo, la designación de la totalidad de la economía de la salvación como *mysterion* que leemos en las deuteropaulinas (Ef 1,19; cf. *supra* cap. 3) permite que, a partir del siglo III, la teología patristica elabore una contemplación de la Iglesia como misterio-sacramento; lo atestiguan autores como Cipriano de Cartago (†258) o León Magno (†461). Con el desarrollo a partir del siglo XII de la teología sacramental en la Iglesia latina (cf. *infra*), la aplicación del término a la eclesiología cae en desuso, hasta ser retomado en el siglo XIX por la escuela de Tubinga y desembocar en el concilio Vaticano II¹⁷.

Uno de los grandes defensores de la recuperación de esta categoría y de su inclusión en el concilio fue K. Rahner, que se refiere a la Iglesia como «sacramento fundamental»:

la Iglesia es el signo, la aparición histórica de la comunicación de Dios mismo que se impone victoriosamente. No es sólo el signo de una oferta que por así decir permanezca abierta, [...] sino también [el signo] de una pregunta que —sin mengua de la libertad de la criatura— produce y lleva en sí misma su respuesta positiva en el conjunto de la historia de la humanidad. Y así la Iglesia es signo, pero signo de una gracia que se impone *eficazmente* para el mundo y, a una con ello, sacramento fundamental en este sentido radical¹⁸.

El Vaticano II empleará la categoría ‘sacramento’ para dar respuesta a la pregunta por la identidad y el lugar de la Iglesia en medio del mundo. Así, la constitución *Lumen Gentium* se abre con esta afirmación: «la Iglesia es en Cristo como un sacramento o signo e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano» (LG 1).

Como sacramento, la Iglesia «contiene lo que significa»: en ella se hace presente la salvación de Dios, no de un modo excluyente (como luego diremos) pero sí efectivo. La

¹⁶ *Ibíd.*, 462.

¹⁷ Cf. S. Madrigal, *La Iglesia sacramento universal de salvación: clave de interpretación de la relación Reino-Iglesia-mundo* (apuntes no publicados), 6.

¹⁸ K. Rahner, *Curso fundamental*, 474.

Iglesia, con su origen en el Espíritu, es ya santa y santificadora: porque la Iglesia recibe de la Trinidad la salvación, es capaz de comunicarla al mundo. Ahora bien, la aplicación de la categoría ‘sacramento’ a la Iglesia solo puede hacerse tras constatar el uso doblemente analógico que se hace de ella.

En efecto, el estudio de las apariciones del término ‘sacramento’ en los documentos conciliares (LG 1.9.48.59; SC 5.26; GS 42.45; AG 1.5) permite hacer estas dos precisiones. En primer lugar, que el término se emplea de un modo análogo, y no en el sentido técnico que veremos más adelante aplicado a los siete sacramentos. Como afirma Kasper, «con el concepto de sacramento se pretende decir que la Iglesia es una realidad compleja de la que forman parte lo visible y lo oculto, lo humano y lo divino»¹⁹. En segundo lugar, se ha de notar que el tenor del término es siempre cristológico y escatológico: Jesucristo es el único mediador entre Dios y los hombres (1Tim 2,5), y la Iglesia es en Cristo, y solo en él, signo e instrumento de la salvación. Salvación, que, además, se manifiesta en la Iglesia, pero cuya consumación es aguardada por ésta junto al resto de la humanidad²⁰. En resumen: el uso analógico de la categoría subraya que la Iglesia es magnitud salvadora en tanto que sacramento *fundado* por Cristo, único sacramento *original* (*Ursakrament*) de Dios y su salvación. Y es que hablar de sacramento es hablar de signo y de velo, de «lugar de la presencia y de la distancia. Esta tensión se resolverá en el cara a cara del Reino»²¹. La Iglesia-sacramento es un medio –santo y eficaz, pero medio al fin– para la salvación del único Mediador

Así, comprender la Iglesia como sacramento no solo descarta cualquier tipo de triunfalismo, sino que sirve de fundamentación de la misión a la que está llamada en medio del mundo, misión en que se realiza y se trasciende permanentemente a sí misma «en el diálogo, en la comunicación y en la cooperación con todos los hombres de buena voluntad»²². Comprender la Iglesia como «sacramento de salvación» constituye un buen punto de partida para desarrollar las dimensiones martirial, diaconal y litúrgica de la Iglesia, reflejo de los tres *munera* en que se concretó la misión de Cristo profeta, rey y sacerdote²³.

En efecto, la Iglesia, como sacramento que es de la salvación de Dios, tiene la misión de dar testimonio (*martyria*) de su fe en el Salvador; como afirma Kasper, «el misterio salvífico de Dios en Jesucristo llega verdaderamente al mundo cuando se acepta ese misterio con fe y se da testimonio público de él»²⁴. La Iglesia se vuelve entonces «sacramento de

¹⁹ W. Kasper, *Teología e Iglesia*, 335.

²⁰ Cf. *ibíd.*, 331-334.

²¹ Grupo de Dombes, *L'Esprit Saint et les Sacrements* (Taizé, 1979), n.25; citado en B. Sesboüé, *Jesucristo, el único mediador* 2, 307.

²² W. Kasper, *Teología e Iglesia*, 334.

²³ S. Madrigal Terrazas, “La Iglesia y su Misterio”, 470.

²⁴ W. Kasper, *Teología e Iglesia*, 340.

comunicación»²⁵ y en ella se concreta la revelación que resuena como «verdad que Dios quiso consignar en las sagradas letras para nuestra salvación» (DV 11; cf. *supra* cap. 1).

Asimismo, la Iglesia ha comprendido que su función en medio del mundo no es otra que la *diakonía* ejercida por el propio Cristo: «estoy entre vosotros como el que sirve» (Lc 22,27). Para la Iglesia, el servicio en favor del reino es el servicio a la humanidad; tal es la convicción que resuena en la constitución *Gaudium et spes*, 3:

No impulsa a la Iglesia ambición terrena alguna. Sólo desea una cosa: continuar, bajo la guía del Espíritu, la obra misma de Cristo, quien vino al mundo para dar testimonio de la verdad, para salvar y no para juzgar, para servir y no para ser servido.

Bien es cierto que la Historia de la Iglesia nos muestra una institución cuya actitud de servicio no ha sido tan evidente; sin embargo, como queda dicho, la Iglesia expresa hoy mediante la categoría ‘sacramento’ su conciencia de que, siendo un momento necesario de la historia de la salvación, no está en su mano identificarse de modo exclusivista con dicha salvación. Esto permite interpretar de modo más verdadero y esperanzador la clásica fórmula *extra ecclesiam nulla salus*; tras esta convicción se ha de entender que «la Iglesia es incapaz de perder la relación básica con la verdad y con el amor de Dios»²⁶, en virtud de la cual la Iglesia histórica y visible ejerce su necesaria *diakonía* para la salvación. Sin embargo, como afirmábamos ya en el capítulo anterior, la fórmula no debe comprenderse como una exigencia de pertenencia explícita a Iglesia como medio exclusivo para la salvación²⁷.

Por último, la Iglesia testimonia, como misterio que es, el carácter salvador de su dimensión *litúrgica*:

al edificar día a día a los que están dentro para ser templo santo en el Señor y morada de Dios en el Espíritu, hasta llegar a la medida de la plenitud de la edad de Cristo, la Liturgia robustece también admirablemente sus fuerzas para predicar a Cristo y presenta así la Iglesia, a los que están fuera, como signo levantado en medio de las naciones, para que, bajo 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).

La liturgia es la doble acción de la Iglesia que, al ofrecer su culto a Dios, obra la santificación de sus miembros. El Vaticano II ha enfatizado que esta acción se lleva a cabo mediante el «sacerdocio común» de todos los bautizados, los cuales participan del único sacerdocio de Cristo, Pontífice de la nueva y eterna alianza (Heb 7,20-28; 10,14.21; 1Pe 2,9). Según *A. Vanboye*, dicho sacerdocio común a todo el Pueblo de Dios (LG 10) realiza la ofrenda existencial de la propia vida, a imitación de Cristo sacerdote (Hb 13,15-16). Ello no

²⁵ «La salvación es para ella [la Iglesia] una cuestión de comunicación y de contagio. Es para escuchar no solamente el relato de Cristo, sino para escuchar su propio relato, por lo que el mundo la espera» (ibíd., 309-310).

²⁶ W. Kasper, *Teología e Iglesia*, 340.

²⁷ Cf. S. Madrigal Terrazas, “La Iglesia y su Misterio”, 476-477.

hace prescindible un «sacerdocio ministerial» por el cual algunos miembros de entre el pueblo manifiestan otra dimensión de del sacerdocio de Cristo, la de su mediación (Heb 13,7.17; LG 10). De ahí que la ordenación sacerdotal de algunos miembros del pueblo de Dios constituya un signo sacramental referido tanto al sacerdocio de Cristo como al del pueblo de Dios sacerdotal (cf. *infra*).

Esta dimensión litúrgica de la Iglesia-sacramento sirve de fundamento de una teología de los sacramentos²⁸. La extensión de dicho tratado y su relevancia para el tema de la salvación, justifica que lo abordemos separadamente en la segunda parte de este capítulo.

II. LOS SACRAMENTOS, CAUCES DE NUESTRA SALVACIÓN

Según la frase atribuida a O. Casel –y que, sin duda, sintetiza el conjunto de su teología– la Iglesia «no administra sacramentos, sino que celebra misterios». Expresa el benedictino su convicción de que la acción salvífica que acontece en la Iglesia tiene más que ver con la participación y la celebración que con un rito cultural que obtuviera un favor. La teología de los sacramentos tendrá que reflejar dicha sensibilidad si quiere dar cuenta del modo como Dios obra nuestra salvación, sirviéndose también de los sacramentos.

Génesis del concepto de ‘sacramento’

Como ya se ha dicho, lo propio de la mentalidad bíblico-patrística es la convicción de que Dios ha dispuesto en una sabia economía –orden, plan, progresión– los momentos y acontecimientos de nuestra salvación en el Misterio de Cristo (cf. *supra*, cap. 3 y este capítulo). A dicha economía pertenecen también las acciones rituales con que los cristianos celebran su salvación, acciones que reciben propiamente el nombre de ‘misterios’, pues son la realidad sensible por que los cristianos se incorporan al Misterio, al plan salvífico en Cristo²⁹. Tal es el uso que atestiguan Ignacio de Antioquía (†110), Justino (†168), Clemente (†215) u Orígenes de Alejandría (†253). Será en el siglo III cuando *Tertuliano* (†220) tome del mundo civil el término ‘sacramento’ (contracción de *sacrum sermentum*, «juramento sagrado») para dar cuenta de la realidad que en Oriente seguía llamándose «misterio». En su tratado *De baptismo*, Tertuliano inaugura esta concepción del rito del bautismo como una iniciación sensible que comporta un compromiso y una alianza, y cuya eficacia para la salvación procede del misterio pascual. Tras la difusión del término –y su empleo por Cipriano referido a la Iglesia que veíamos antes–, se alcanza con *san Agustín* (†430) un momento culmen en la comprensión de

²⁸ Así lo argumenta K. Rahner: «si la Iglesia como sacramento fundamental, como radical comunicación victoriosa de Dios al mundo, se entrega con un compromiso total al hombre, al individuo en sus situaciones existencialmente decisivas, en ello va implicado lo que en términos cristianos llamamos los sacramentos en el sentido usual de la palabra, o sea, los sacramentos particulares» (K. Rahner, *Curso fundamental*, 474).

²⁹ O. Casel, 95-100.

‘sacramento’ en su condición de «signo sagrado»³⁰. El cambio de paradigma acontecido a partir del siglo XII con el comienzo de la escolástica hace que la teología de los sacramentos eclosione como desarrollo de la noción agustiniana, pero buscando dar cuenta de la causalidad subyacente a los sacramentos por los cuales se puede afirmar que son verdaderamente eficaces. La cumbre de este desarrollo se coronará con *santo Tomás de Aquino* (†1274), quien definirá el sacramento como signo conmemorativo, demostrativo y pronóstico³¹ cuya eficacia es explicable mediante el hilemorfismo aristotélico. La teología escolástica de los sacramentos se vuelve canónica al ser incorporada al magisterio bajomedieval, en particular en los concilios IV de Letrán (1215; DH 802), II de Lyon (1274; DH 855) y de Florencia (1439; DH 1310ss)³².

Como es sabido, el siglo XVI se verá sacudido por la Reforma, que –para enfrentar los abusos que se estaban cometiendo en la administración de los sacramentos por parte de los ministros– somete a crítica la teología escolástica de los sacramentos. Frente a una concepción cosificada y ritualista, los reformadores buscan rescatar la referencia a «la promesa de Dios en Cristo, verdadero sacramento» (Lutero); los sacramentos se comprenden como «signos de la fe» (Zwinglio), más que como causas eficaces de la gracia. El *concilio de Trento* (1545-1563) saldrá al paso de las críticas de los reformadores afirmando la verdad de «siete sacramentos» «instituidos por Cristo» y que son «necesarios la salvación». Concediendo a la Reforma que los sacramentos «alimentan la fe» y «la significan», también la «contienen y confieren» a quien no opone óbice (DH 1601-1613)³³.

La firme teología sacramentaria salida de Trento –quizás excesivamente centrada en la *potestas* puesta en mano del ministro y en una gracia que actúa sin contar demasiado con el fiel– encontrará en el siglo XIX el intento de reconectar los sacramentos con la existencia cristiana. Así, el *movimiento litúrgico* (O. Casel, R. Guardini, L. Beaudin) recuperó la dimensión celebrativa de cada acción sacramental y comprendió que el sujeto de ésta es la Iglesia que brota del costado de Cristo-Misterio; también el *movimiento eclesiológico* (K. Rahner, O. Semmelroth) contribuyó a comprender los sacramentos como autorrealizaciones de la Iglesia-sacramento; el *movimiento ecuménico*, por su parte, procura hasta nuestros días tender puentes con las otras confesiones cristianas para enriquecer la comprensión de esta realidad. Estos esfuerzos desembocaron en el concilio Vaticano II, con el resultado que hemos expuesto en el apartado anterior³⁴.

³⁰ Agustín de Hipona, *Ciudad de Dios*, X, 5.

³¹ Cf. STh III, q.60, a.3.

³² Cf. C. Martínez Oliveras, “Los sacramentos de la Iglesia”, en A. Cordovilla (ed.), *La lógica de la fe* (Madrid, 2013), 502-512.

³³ Cf. *ibíd.*, 512-514.

³⁴ Cf. *ibíd.*, 515-522.

Dios nos salva en los sacramentos

Los sacramentos, con su historia polémica y contingente, se relacionan con el conjunto de la fe en tanto que medios para la salvación de en Cristo, único mediador. Él es, en primer lugar, el origen de los sacramentos.

En efecto, como ya dijimos, la revelación tiene «estructura sacramental»: acontece mediante «hechos y palabras intrínsecamente conexos entre sí» (DV 2; cf. *supra* cap. 1). De modo que los sacramentos tienen su origen en Cristo, quien obró la salvación «con palabras y obras, señales y milagros, y, sobre todo, con su muerte y resurrección gloriosa de entre los muertos; y finalmente, con el envío del Espíritu de verdad» (DV 4)³⁵. Dicho de otro modo: los sacramentos son la conmemoración celebrativa y ritual de lo que Jesús realizó por nosotros; pues, como sintetiza B. Sesboüé, «Cristo, por su encarnación, es el primer y gran sacramento de Dios, capaz de fundar la Iglesia-sacramento y, en ella, los sacramentos de nuestra salvación»³⁶. Así, con apoyo en lo que queda dicho de la institución de la Iglesia por Cristo, podemos resolver que los sacramentos son instituidos inmediatamente junto con ella, si bien de un modo genérico, no específico³⁷. La Iglesia expresa así su conciencia de no ser en absoluto dueña de los sacramentos y no poder modificarlos a su antojo, pues no es ella quien los instituye, al tiempo que se reconoce «consustancial» a los sacramentos y declara vinculante el discernimiento por el cual decide con qué signos conmemora y actualiza la acción salvífica de Cristo, su Señor³⁸.

Es en virtud de esta referencia fundacional a los gestos y palabras de Jesús, que algunas realidades sensibles se convierten en signos eficaces de la gracia, y no por razones extrínsecas de sesgo mágico. Ahí radica el nervio de la explicación hilemórfica de la constitución de los sacramentos: «de las palabras y de las cosas se constituye en cierto modo una sola realidad en los sacramentos, como ocurre con la materia y la forma, en cuanto que las palabras perfeccionan el significado de las cosas»³⁹. Ya san Agustín decía que el sacramento «es como palabra visible»⁴⁰; imagen que hace posible comprender el sacramento como «acción narrativa» mediante la cual «el obrar salvador de Cristo se actualiza en una relación nueva que se establece entre la libertad salvífica de Jesús y la libertad salvada del creyente»⁴¹. Con L.-M. Chauvet, consideramos que la eficacia del sacramento (y, como ya dijimos, la de la gracia en general; cf. *supra* cap. 2) puede ser también pensada fuera del paradigma hilemórfico como

³⁵ Cf. G. Uríbarri, “Jesucristo, mediador y plenitud de toda la revelación”.

³⁶ B. Sesboüé, *Creer*, 556.

³⁷ Cf. STh q.64, a.2.

³⁸ Cf. H. Bourgeois, B. Sesboüé y P. Tihon, *Los signos de la salvación*, 119-121.

³⁹ STh III, q.60, a.6.

⁴⁰ Agustín de Hipona, *Comentario a Juan*, 80,3.

⁴¹ B. Sesboüé, *Jesucristo, el único mediador* 2, 270.

«eficacia intersubjetiva y simbólica»⁴². La eficacia sacramental es entonces «una eficacia espiritual y libre, que no puede por tanto recibirse sino de manera espiritual y libre»⁴³. Se evita así una comprensión al modo de la causalidad científico-determinista y se subraya el valor decisivo de la fe en los sacramentos, sin por ello ir en contra de la eficacia *ex opere operato* de la tradición magisterial y teológica.

Desde esta interpretación reencontramos la postura que, unánime desde san Agustín, comprende los sacramentos como signos: «Hay sacramento en una celebración en la que se conmemora una cosa, de tal forma que se significa algo que va a ser recibido santamente»⁴⁴. San Agustín expresa aquí de modo intuitivo los tres polos que más tarde sistematizaría santo Tomás: «el sacramento es signo conmemorativo del pasado, o sea, de la pasión de Cristo; es signo manifestativo del efecto producido en nosotros por la pasión de Cristo, que es la gracia; y es signo profético, o sea, preaunciativo de la gloria futura»⁴⁵. Es en esta triple significación del sacramento donde se da cuenta de su causalidad salvífica: la celebración de un sacramento hace presente el triple acontecimiento de nuestra salvación, la cual, ya obrada por Cristo (*anamnesis*) y actuada en el presente (*monstratio*) por la gracia vivificadora en el Espíritu, conduce al destino de la plena participación en la vida de Dios (*prognosis*). Esta impostación trinitaria de la eficacia sacramental es fundamental si queremos superar una concepción del sacramento como «cosa sagrada» o «paquete de gracia», comprendiendo la salvación como el dinamismo relacional que nos conduce a nuestro destino en la vida divina. Así, el Espíritu Santo y Santificador donado por Jesús es el verdadero garante de la acción sacramental, quien actualiza eficazmente la memoria del Hijo y quien abre el sacramento a su dimensión escatológica: de ahí que la teología contemporánea esté intentando recuperar la categoría ‘*epiclesis*’ para una teología de los sacramentos que articule cristocentrismo y pneumatocentrismo.

Es más, la teología de los sacramentos encuentra hoy su dimensión auténticamente litúrgica al reconocer que éstos no son solo cauces eficaces para la santificación del hombre, sino también el modo regalado por Dios para relacionarnos con Él, para darle culto. «En los sacramentos, se pueden considerar dos aspectos: el culto divino y la santificación de los hombres. El primero es propio del hombre en sus relaciones con Dios. El segundo, a la inversa, es propio de Dios en sus relaciones con el hombre»⁴⁶. De nuevo, si la salvación consiste en un modo de relación con Dios, esta dimensión *doxológica* de los sacramentos constituye un aspecto esencial de su eficacia salvífica.

⁴² Cf. L.-M. Chauvet, *Símbolo y sacramento* (Barcelona, 1991), 117-147.

⁴³ Id., *Creer*, 559.

⁴⁴ Agustín de Hipona, *Carta 55*, II, 1, 2.

⁴⁵ STh III, q.60, a.3.

⁴⁶ STh III, q.60, a.5.

No podemos dejar de señalar, por último, que los esfuerzos ecuménicos del siglo XX nos han logrado una mejor comprensión de la cuestión de la eficacia sacramental para la salvación, al confrontarse con la necesidad de articularla con la convicción reformada de la salvación como justificación por la fe. En efecto, entre una y otra realidad no hay oposición; antes bien, una firme solidaridad: ya santo Tomás afirmaba que el sacramento es un «testimonio de la fe que justifica al hombre»⁴⁷. Así, podemos concluir con B. Sesböüé que

el sacramento es en cierto modo la escenificación eclesial de la justificación, es decir, de la autocomunicación libre e indulgente de Dios, recibida en un acto de fe que es también un don de la gracia. [...] El creyente proclama en ella ante sus hermanos que no es capaz de encontrar su salvación en sus propias obras, sino que necesita recibir esa salvación de Otro, de Dios que ha enviado a su Hijo y ha derramado su espíritu⁴⁸.

La eucaristía, fuente y culmen de nuestra salvación

La celebración cristiana de los misterios de la salvación —la dimensión litúrgica de la Iglesia— tiene «su fuente y su cumbre» (LG 11) en una acción muy concreta: la celebración de la eucaristía, memoria y actualización del sacrificio salvador de Cristo. La teología sacramental tiene en la Eucaristía su principal fundamento teológico.

La eucaristía es, en primer lugar, signo del *banquete* del reino y, como tal, hace presente para nosotros la alegría de la salvación, representada en la comunidad de mesa. Como banquete, la eucaristía tiene su origen en la comensalidad de Jesús con los pecadores, la última cena y las comidas de los discípulos con el resucitado (cf. *supra* cap. 4). Por la densidad escatológica de dichos pasajes, la categoría ‘banquete’ apunta también a la dimensión escatológica de la eucaristía: ésta es ciertamente anticipo del reino, en que los dones de pan y vino, santificados por el Espíritu, son asumidos plenamente por Cristo Resucitado, verdadero destino de nuestra vida. Finalmente, al hablar de la eucaristía como banquete se muestra el «efecto eclesial» (Rahner) de este sacramento, que es construir la *koínonía* de la Iglesia: «El Cuerpo de Cristo, desde donde la Liturgia se derrama en el mundo, preexiste a los miembros que se unen a Él. No se fabrica la Iglesia porque no se fabrica la liturgia: se nace en ella y se la vive»⁴⁹.

La eucaristía tiene, en segundo lugar, una insoslayable dimensión sacrificial; no podía ser de otro modo al ser conmemoración del signo elegido por el propio Jesús para interpretar soteriológicamente su muerte (cf. *supra* cap. 4). La controversia con la Reforma protestante permitió clarificar que la eucaristía no es una reiteración del único sacrificio expiatorio —el de Jesús realizado «de una vez para siempre»—, pero tampoco constituye un mero recuerdo de su muerte. La respuesta es el equilibrio dialéctico que le es propio a la lógica sacramental, y

⁴⁷ STh III, q.61, a.4.

⁴⁸ B. Sesböüé, *Jesucristo, el único mediador* 2, 273-274.

⁴⁹ J. Corbon, *Liturgia fontal*, 62.

al que san Agustín ya apuntaba: «Cristo fue inmolado una sola vez en sí mismo y, sin embargo, es inmolado *en sacramento* para el pueblo»⁵⁰. Es en este preciso sentido que afirmamos que la eucaristía es *memorial* del sacrificio de Cristo: procedente del mundo judío, la categoría ‘memorial’ (*zikkaron*) expresa aquí la presencIALIZACIÓN del único sacrificio expiatorio en el ahora escatológico por medio del Espíritu. Así, la eucaristía es verdadera propiciación, verdadera oblación de la totalidad de la Iglesia. Y esto no solo por la presencia de Cristo-víctima sacrificada, sino –y muy especialmente– por la presencia de Cristo-sacerdote. Es él quien incorpora a la comunidad eclesial de la que es Cabeza a su sacrificio personal.

Y es que, como único mediador de la relación con Dios, Cristo se hace presente en la eucaristía como presidente de la acción litúrgica. De ahí que, en tercer lugar, la eucaristía deba ser comprendida como el sacramento de la *presencia* de Cristo. Esta presencia se prolonga al concluir la acción litúrgica como *presencia real* en los dones del pan y el vino. El testimonio de la presencia de Cristo en la eucaristía es unánime en la conciencia de la tradición eclesial desde la antigüedad, aunque el modo de concebirlo oscile entre el realismo y el simbolismo sin salirse del margen de la ortodoxia. Con la polémica suscitada por la Reforma, las posturas se extremaron. La disparidad de opiniones de los propios reformadores dio lugar a la polémica de Marburgo (1529), en que Zwinglio representó la absoluta negación de la presencia de Cristo (postura preconizada por Berengario de Tours cinco siglos atrás), mientras que Lutero reconocía una presencia real de Cristo «en, con y bajo» los elementos del pan y el vino. El concilio de Trento rechazó en bloque tan amplio espectro de posturas declarando la teoría de la *transustanciación* como la expresión «más oportuna y apropiada» de la presencia real (DH 1642; 1652). Dicha categoría teológica, introducida inicialmente por el papa Alejandro III en 1140, fue empleada por algunos concilios –Letrán IV (1215), Lyon II (1274)– y algunos teólogos, entre quienes destaca *santo Tomás de Aquino*. Con apoyo en la ontología hilemórfica de Aristóteles, santo Tomás explica que la presencia de Cristo no es «local», sino «al modo de la sustancia»; según esto, el cuerpo de Cristo está bajo los accidentes del pan y el vino, pero no es ya más tales elementos, sino que se ha producido una transformación, un «cambio a mejor»: de «sustancia de pan» en «sustancia de Cuerpo de Cristo»⁵¹. La aptitud de esta explicación, declarada por el magisterio, no exime del esfuerzo por traducir este modo de presencia de Cristo a otros paradigmas filosóficos; tal actualización debe hacerse en toda época y cultura, sin traicionar lo que la categoría ‘transustanciación’ salvaguarda. De ahí que los intentos que hablan de «consustanciación» o «transignificación» resulten insuficientes.

⁵⁰ Agustín de Hipona, *Carta* 98, IX.

⁵¹ STh III, q.76, a.5.

Bautismo y confirmación, puerta de la salvación

Si bien es cierto que –como hemos tratado de mostrar– la eucaristía es el sacramento por excelencia, no podemos olvidar que el bautismo –teológicamente inseparable de la confirmación– es «puerta de la vida espiritual» (DH 1314). En efecto, es en el bautismo donde el Espíritu Santo hace nacer a la comunión con Cristo, y en la confirmación donde personaliza y plenifica esa participación mediante su propia donación⁵².

Aunque se le haya reconocido un valor ejemplar, el bautismo de Jesús en el Jordán difiere del nuestro por sus implicaciones cristológicas; el fundamento del bautismo sacramental es, más bien, pascual: «¿Sois capaces de beber el cáliz que yo he de beber, o de bautizaros con el bautismo con que yo me voy a bautizar?» (Mc 10,38-39). En esta línea desarrolla san Pablo su profusa teología del bautismo («sepultados con él en el bautismo, fuisteis también resucitados con él», Col 2,12), con una fuerte impostación cristológica («si hemos sido unidos a Él en la muerte [por el bautismo], ciertamente lo seremos también en su resurrección», Rom 6,1-11; cf. también Gal 3,27; 2,20; 1Cor 10,2) y pneumatológica («sellados por el Espíritu», 2Cor 1,21; cf. Ef 1,13; 4,30; que nos capacita para llamar «Padre» a Dios, cf. Rom 8,15). De ahí que, como queda dicho, el bautismo incorpora al cuerpo de Cristo que es la Iglesia (1Cor 10,2; Ef 2,11-22) y tiene un efecto salvífico con valor escatológico: la muerte «pierde su aguijón» (1Cor 15,55) sobre el bautizado que posee en el Espíritu las arras de la herencia futura (2Cor 1,22). El libro de los Hechos, por último, nos ofrece numerosos testimonios narrativos de la práctica bautismal de la primera comunidad, entre los que destaca el bautismo vinculado al acontecimiento de pentecostés (Hch 2,4-21)⁵³.

La época patristica va a contemplar el testimonio de la revelación y así enriquecerá su práctica ritual⁵⁴, pero también habrá de reflexionar sobre las exigencias que comporta: la conexión paulina del bautismo con la muerte lo vinculará con el martirio y la conversión. Como ya se ha dicho, el *De baptismo* de Tertuliano inaugurará al hilo de éste la reflexión teológica sobre los sacramentos. Los Padres se fijarán también en el tema del ‘sello’ (*sphragis*) que comporta el bautismo; vinculado al tema del buen pastor (Sal 23), el bautismo sella con una marca indeleble de pertenencia al «santo e inteligente rebaño de Cristo» (Cirilo de Jerusalén); este desarrollo será conceptualizado en la escolástica como *carácter*. Las controversias bautismales, finalmente, introdujeron en la Iglesia la conciencia de que no se debe rebautizar a los herejes, como pretendía Cipriano y la Iglesia de Cartago (concilio de Arlés, 314; DH 123). Asimismo ayudaron a establecer que la validez del bautismo no depende de la dignidad del ministro (postura de Agustín contra los donatistas)⁵⁵.

⁵² Cf. C. Martínez Oliveras, “Los sacramentos de la Iglesia”, 538; 556. Cf. también J. Corbon, 174.

⁵³ Cf. *ibíd.*, 538-542.

⁵⁴ Cf. especialmente *Didajé VII, Traditio apostolica* 15-21.

⁵⁵ Cf. C. Martínez Oliveras, “Los sacramentos de la Iglesia”, 542-547.

La síntesis escolástica afirmará que el bautismo válido –realizado con agua (materia) y en nombre de la Trinidad (forma)– significa, y con ello causa, la incorporación al cuerpo de Cristo, la donación del Espíritu Santo y el perdón de todos los pecados personales y el pecado original. La confirmación⁵⁶, por su parte, realizada por el obispo mediante la unción con el crisma (materia) y la fórmula de signación (forma), confiere de modo pleno el Espíritu Santo, capacitando para el valiente testimonio de Cristo. Esta síntesis será recogida, entre otros, por el magisterio de los concilios de Florencia (1439; DH 1314-1319) y Trento (1547; DH 1614-1630). Ya en nuestros días, el concilio Vaticano II subrayará la dimensión cristológica y eclesial del bautismo y recuperará la teología del sacerdocio universal a él vinculado (LG 11).

Con sus categorías analíticas y causalistas, la teología escolástica señalaba una verdad: el bautismo es ciertamente sacramento de nuestra salvación. Al incorporarnos a la muerte de Jesús, ciertamente nos salva de aquél «error de destino» que fue el pecado original y por el que se introdujo la muerte; y es que Dios en Jesús nos salva

bebiendo el cáliz de nuestra muerte. No haciéndonos el bien a distancia, para volvemos aún más irresponsables, sino ofreciéndonos compartir libremente su Vida incorruptible, desde ahora... si también nosotros consentimos en entrar en su muerte por amor, la única que destruye nuestra muerte⁵⁷.

Como en el propio bautismo de Jesús, el movimiento de descenso se convierte en movimiento de subida: el bautizado revive «el movimiento de muerte y de resurrección de Jesús, para hacer de él la carta de su existencia. Porque la salvación que se le da es una salvación de la que tendrá que vivir hasta que acabe su vida en la tierra»⁵⁸. Así se interpreta la afirmación de Trento de la necesidad del bautismo para la salvación (DH 1617): éste se comprende como el cauce ordinario para la salvación –y es que no hay otra salvación que Cristo–, pero no como condición absolutamente necesaria, como si pudiésemos poner trabas a la voluntad de Dios. Así, se muestra la pertinencia de la práctica de impartir el bautismo a los niños; práctica que, a la vez, no contradice la firme convicción de teología contemporánea de que a los niños que mueren sin bautizar les aguarda igualmente la salvación⁵⁹.

Distintos efectos de un mismo don

La eucaristía junto con el bautismo y la confirmación conforman los sacramentos de la iniciación cristiana; sin embargo, ellos no agotan la «sinergia sacramental»⁶⁰ de la Iglesia, sino

⁵⁶ La confirmación como sacramento reservado al obispo y separado del bautismo (aunque siempre referida a él) surge en la Iglesia Latina en el siglo V.

⁵⁷ J. Corbon, 48.

⁵⁸ B. Sesboüé, *Jesucristo, el único mediador* 2, 273.

⁵⁹ Cf. Comisión Teológica Internacional, *La esperanza de salvación para los niños que mueren sin bautismo* (2007). Consultado en http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20070419_un-baptised-infants_sp.html (última visita: 10-02-2019).

⁶⁰ Cf. J. Corbon, 159-161.

que su sacramentalidad –y, en definitiva, la de la existencia en Cristo para nuestra salvación– está configurada por medio de siete sacramentos. A la Iglesia le costó largos siglos discernir cuáles de sus muchas acciones debían ser consideradas sacramentos en sentido propio; en efecto, la primera declaración magisterial del número de sacramentos data del concilio de Lyon II (1274; DH 855).

Como explica K. Rahner, «los diversos sacramentos se distinguen, no sólo por el rito exterior, sino también por su efecto; sin embargo, esta diferencia en los efectos no es una diferencia entre cosas heterogéneas, sino la diferencia que un mismo don – a saber, la gracia– tiene y puede tener en el despliegue de su propia dinámica»⁶¹. El actuar sacramental de la Iglesia-sacramento, entonces, se diversifica en función de sus miembros –su edad, sus necesidades o situaciones existenciales, sus dones e inclinaciones– al tiempo que no imparte más que la única gracia, la de Cristo por su Espíritu.

Así, los sacramentos de la *reconciliación* y de la *unción de los enfermos* se ordenan a la situación en que se encuentra el hombre cuando es herido por sus actos de pecado o por la enfermedad que pone en peligro la existencia. La reconciliación, como nuevo bautismo, actualiza el misterio de la muerte y resurrección de Cristo de aquél que, aunque bautizado, vuelve a pecar; la Iglesia expresa aquí su convicción de haber recibido de su Señor la potestad de liberar a los hombres para que caminen hacia su verdadero destino (cf. Mt 16,19; 18,18; Jn 20,23). La unción de los enfermos, como si evocara la confirmación, confiere el don del Espíritu al cristiano que sufre la prueba de la enfermedad; don que por la oración de la Iglesia «salva» y «restablece» (St 5,13-15). Por la unción, el enfermo se configura con Cristo, el Ungido, cuya vida entregada nos da vida (cf. Jn 12,7).

Por su parte, los sacramentos del *orden* y del *matrimonio* santifican mediante la donación de la propia vida en favor de otros, a ejemplo de Cristo, en el seno de la Iglesia. El sacramento del orden, «derrama sobre algunos miembros la energía eclesial más escondida y más pobre»⁶², la de servir a los otros sacramentos, a imagen de Cristo siervo y sacerdote; así, el ministerio ordenado en sus diversos grados apunta en dos direcciones distintas: a ser imagen de Cristo siervo los diáconos, y de Cristo sacerdote los obispos y presbíteros (cf. LG 29). En el sacramento del matrimonio, la unión de la pareja participa simbólicamente del Misterio que le antecede de la unión de Cristo y su Iglesia (Ef 5, 21-33). La alianza entre el varón y la mujer, perteneciente al orden de la creación, no solo es bendecida sino elevada a imagen de aquel Misterio, y por ello siempre susceptible de ser restaurada.

⁶¹ K. Rahner, *La Iglesia y los sacramentos* (Barcelona, 1964), 56.

⁶² J. Corbon, 172.

Capítulo 6.

ACOGER Y REALIZAR LA VIDA SALVADA

Señor —contesté—, no creo que el reposo de un errabundo y la regeneración de un pecador tengan que depender de otro ser humano. Los hombres y las mujeres mueren, los filósofos yerran en su sabiduría y los cristianos en su bondad. Si alguien que usted conoce ha sufrido y se ha equivocado, que busque en zonas más altas la fuerza para enderezar sus errores y reposo para recuperar su salud

C. Brontë, *Jane Eyre*

Una de las mayores dificultades para hablar de la salvación hoy radica en que ésta no se hace fácilmente visible ni en el comportamiento ni en el estilo de vida de los que nos decimos salvados. La vivencia de la salvación en lo hondo de la existencia parece permanecer oculta incluso a ojos de los propios cristianos. El objetivo de este capítulo es poner algo de luz sobre la presencia actuante de la salvación en nuestras vidas: mostrar que la vida salvada tiene una realización tanto moral como existencial para nosotros.

En efecto, la salvación como «acontecimiento de destino» no es una especie de estación de llegada sobreañadida a nuestra vida. Por el contrario, como destino, la salvación marca el itinerario, al tiempo que lo posibilita. Es un don que hay que acoger, pero también una meta hacia la que hemos de optar por dirigirnos. El compromiso moral con el bien y la justicia en la comunidad humana y la vocación a configurarse según la vida divina son, entonces, sendos caminos abiertos que permiten la realización en la historia de aquel destino. Nótese que estamos lejos de postular una especie de teología del doble fin. Se trata de un único destino —Dios mismo— que, abierto por Cristo y ofrecido en el Espíritu a cada ser humano, éste puede realizar o rechazar. La praxis y la relación con Dios no son sino dimensiones del único «hombre entero» (K. Rahner) que acoge todo él la salvación o se pierde rechazándola.

Confianza y tarea, acogida del don y esfuerzo por labrarlo entrelazan la vida moral y la vida teológica del ser humano:

El cristiano es siempre el que no pasa cuentas a Dios, sino que confía a él y a su gracia toda cuenta, todo esfuerzo moral, toda prueba moral, que se le impongan, y lo hace con

espontaneidad, sin "juzgar" de nuevo sobre todo esto. Como cristiano es siempre el *simul iustus et peccator*. Cree y espera ser el santificado por el Espíritu Santo de Dios¹.

I. UNA LIBERTAD REGALADA Y AMENAZADA

Antes de adentrarnos en los tratados de teología moral y de virtudes teologales, en esta primera parte queremos elaborar un marco que permite comprenderlos ambos: se trata de un corolario de la antropología teológica en perspectiva individual (cf. *supra* cap. 2), en el que la terna «creación, pecado, gracia» se concreta como «libertad, pecado, conversión».

La libertad, facultad para lo eterno

La naturaleza humana se caracteriza por el existencial de la libertad, es decir, por ser la libertad uno de sus elementos estructurantes fundamentales. La antropología teológica ve en esta constitución ontológica el signo eminente de la imagen divina en el ser humano (cf. *supra* cap. 2). El existencial de la libertad se concreta en cada existencia individual dotando al sujeto de «facultad para lo eterno»², es decir, concediendo a cada ser humano la capacidad de ponerse a sí mismo en una situación definitiva e irrevocable.

Esta libertad –que algunos autores denominan «trascendental» o «entitativa»– no se identifica sin más con libertad llamada «de elección», es decir, la condición psicológica que nos permite escoger entre diversas posibilidades; la tradición ha llamado a esta condición ‘libre arbitrio’, distinguiéndolo así de la libertad en el sentido antes dicho. Ahora bien, aunque distintas, ambas dimensiones se articulan: la libertad de elección posibilita nuestra libertad trascendental; y al tiempo, ésta dota de su sentido a aquélla, haciendo que no se convierta en una «libertad para nada» (J.-P. Sartre)³.

La libertad trascendental se expresa y se realiza en la historia, en las acciones categoriales del sujeto⁴. Y sin embargo, dicha libertad es inobjetable precisamente por ser trascendental: el sujeto no la puede poner ante sí porque constituye un «momento en el sujeto mismo»⁵. De tal modo que nadie dispone jamás de «enunciados absolutamente seguros, para expresarse a sí mismo y juzgar sobre sí mismo, para juzgar quién y qué ha llegado a ser por la mediación concreta de sus acciones categoriales»⁶.

Este modo de concebir la libertad ha sugerido a la teología contemporánea la categoría ‘opción fundamental’. Al emplearla, no suscribimos una trascendentalización de la libertad

¹ K. Rahner, *Curso fundamental*, 472.

² K. Rahner, *Curso fundamental*, 123.

³ Cf. G. Peces-Barba Martínez, “Sobre el fundamento de los Derechos Humanos: un problema de moral y derecho”, en J. Murgurza, *El fundamento de los derechos humanos* (Madrid, 1989), 265-277.

⁴ Cf. K. Rahner, *Curso fundamental*, 61.

⁵ *Ibíd.*, 124.

⁶ *Ibíd.*, 125.

disociada de los comportamientos concretos (cf. VS 65-70); tras la ‘opción fundamental’ entendemos más bien la elección de un fin último que jerarquiza la totalidad de los valores y que se expresa inseparablemente en el obrar⁷. Tal concepto –aunque formulado en el ámbito de la teología moral– sirve también para dar cuenta de la dimensión teologal del ser humano. En efecto, la oferta de autodonación de Dios al ser humano constituye el horizonte de determinación de la libertad⁸, de modo que la opción fundamental se resuelve finalmente en un sentido teologal: acogida o rechazo de esa libre autodonación. El concepto de ‘opción fundamental’, entonces, es útil para dar cuenta de esa realización en la historia de la libertad trascendental: su determinación en las opciones categoriales (actos y hábitos), su revisión en las grandes crisis de la vida, y su consagración definitiva en la muerte (cf. *infra* cap. 7)⁹.

La radical amenaza de la existencia

La pregunta por la realización individual de la libertad no debe olvidar que ésta se encuentra radicalmente amenazada por la posibilidad de perdición que, no formando parte de la naturaleza humana (creada buena por Dios), le afecta a modo de «contraexistencial». Con la muerte y resurrección de Jesús se abre la posibilidad de que dicho error de destino no tenga la última palabra, liberando la libertad para que pueda optar por la plenitud de Dios. De modo que en este «tiempo escatológico» (E. Peterson) inaugurado con la Pascua y pendiente de consumación coexisten para cada ser humano el existencial de perdición y el de realización (cf. *supra* cap. 2 e *infra* cap. 7).

El pecado aparece en las existencias individuales con una doble dimensión, teologal y moral. Como categoría teologal, podemos pensar el pecado como una recaída –pero ahora personal, y por tanto culpable en sentido estricto– en aquél error de destino¹⁰. Formalmente, entonces, podemos con K. Rahner definir el ‘pecado personal’ como

una contradicción a la santa voluntad de Dios eterno y al amor que él mismo nos ofrece, en el cual quiere él mismo dárseos y comunicárseos más y más, a fin de que nosotros

⁷ J. R. Flecha, *Teología moral fundamental*, 3ª ed. (Madrid, 1999), 205.

⁸ Cf. K. Rahner, *Curso fundamental*, 127.

⁹ J. R. Flecha, *Teología moral fundamental*, 206.

¹⁰ Como vimos en el capítulo 2, el concepto de ‘pecado original’ se construyó por analogía sobre el de ‘pecado’ entendido como trasgresión o fallo culpable. Sin embargo aquí realizamos el engarce sistemático en dirección inversa: de la teología del pecado original a una reflexión sistemática de los pecados personales. Dicho cambio de sentido está fundamentado en J. R. Flecha, *Teología moral fundamental*, 324-325. El autor concluye al respecto: «Este cambio de sentido en el empleo de la analogía ayudaría, por un lado, a facilitar una reflexión más existencial del pecado original y evitaría, por otro, las frecuentes trivializaciones de la reflexión sobre los pecados personales que, de esta forma, encuentran su marco en una dimensión social y cósmica de la responsabilidad humana. El pecado adquiere así su hondo sentido teológico. Y la ética no se aparta de la soteriología» (Ibíd., 326).

lleguemos a participar o participemos cada vez más “de la divina naturaleza”. La oposición a la voluntad de este Dios es el principio y el fin en la esencia del pecado¹¹.

De modo que, en el marco de la reflexión sobre la libertad trascendental, el pecado personal constituye un acto de cerrazón del individuo, una culpable rebeldía a recibirse del Dios que le hace ser. La libertad, cuyo posibilitador y cuyo horizonte es Dios, se determina contra Dios¹². Se trata, en fin, de una existencia cuya opción fundamental se resuelve en el rechazo al Dios que se entrega.

De este modo, el sentido teológico del pecado personal da paso al sentido moral, en que hablamos más bien de ‘pecados personales’ o ‘actos de pecado’. En efecto, los actos de esa voluntad autodeterminada en contra de Dios son ciertamente pecados, acciones de frustración de lo humano que, lejos de alcanzarle al hombre la ilusoria autonomía que promete, quebrantan la realidad de su ser y rompen los vínculos de solidaridad con los otros y con el cosmos¹³. Más aún, la negación a Dios se produce también en todo acto que suponga una trasgresión de una norma o un orden establecidos por Dios. Y es que «la voluntad amorosa de Dios que se manifiesta en sus mandatos es inseparable de su ser»¹⁴. De modo que, aunque queda pendiente la pregunta por la objetivación de la norma moral, podemos afirmar que ‘pecado personal’ es, en sentido moral, un acto consciente y voluntario contra la ley de Dios y, en consecuencia, contra su autocomunicación amorosa.

De modo sucinto, cabe señalar que el desarrollo doctrinal de este concepto de ‘pecado’ se originó con la controversia pelagiana y la práctica penitencial de la Iglesia antigua. La escolástica formuló la distinción conceptual entre ‘pecado venial’ y ‘pecado mortal’, siendo éste el que rompe la relación con Dios (concilio de Trento, 1577; cf. DH 1573) y aquél solo un uso analógico¹⁵.

En esta cuestión de la determinación de la libertad en la historia, se ha de considerar, por último, el concepto de ‘pecado estructural’. Se trata de un nuevo uso analógico del término ‘pecado’, introducido por las teologías de la liberación para referirse al riesgo inherente a toda estructura de «estabilizarse y cristalizar como mecanismos relativamente independientes de la voluntad humana, paralizando con ello o alterando el desarrollo social y generando la injusticia»¹⁶. La pertinencia de esta categoría es tal que incluso el magisterio eclesial la ha

¹¹ K. Rahner, “Verdades olvidadas sobre el sacramento de la penitencia”, en Id., *Escritos de teología 2* (Madrid, 1963), 142.

¹² Id., *Curso fundamental*, 127.

¹³ J. R. Flecha, *Teología moral fundamental*, 326-329.

¹⁴ L. Scheffczyk, “Pecado”, en H. Fries (ed.), *Conceptos fundamentales de la teología 2*: 324.

¹⁵ Cf. *ibíd.*, 326.

¹⁶ Congregación para la Doctrina de la Fe, *Libertatis Conscientia* (1986), 74. Consultado en http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19860322_freedom-liberation_sp.html (última visita: 15-03-2019).

asumido depurándola. En efecto, ya la constitución pastoral *Gaudium et spes* señalaba la necesidad de «desprivatizar» la moral y superar «una ética meramente individualista» (GS 30). El magisterio latinoamericano introdujo el concepto¹⁷, que luego Juan Pablo II hizo universal, prefiriendo hablar de «estructuras de pecado» (SRS 37) para evitar la equivocidad en el uso del término ‘pecado’ que, como hemos dicho, en su sentido principal denota una decisión personal de la libertad humana¹⁸. Con todo, el nombre de «pecado» conviene a estas estructuras que, procedentes del pecado personal, deshumanizan y se convierten en ocasión para nuevos pecados.

Como ocurría al hablar del pecado original (cf. *supra* cap. 2), este modo de concebir la libertad y el pecado desfataliza la vida de cada ser humano, haciéndolo responsable de su existencia. En este sentido, se comprende la cautela del magisterio para que el concepto de ‘estructuras de pecado’ no vuelva al hombre irresponsable de sus actos. Ahora bien, en este punto resulta iluminador recordar que el cristianismo no está obsesionado por la culpa, sino movido por la salvación.

En efecto, esa responsabilidad se volvería insoportable si no mediara la salvación otorgada por Cristo: «La responsabilidad, el hecho de poder y de tener que llevar el mal, solo es posible desde que Dios lo llevó, desde que el Cordero pasó por él»¹⁹. Y es que los cristianos, por la liberación revelada en Jesucristo, tenemos el derecho y el deber de «aceptar y sostener serenamente con confianza en Dios y en su gracia la diferencia entre lo que somos y lo que debemos ser»²⁰. De ahí que el NT sea unánime al presentar el acontecimiento de Cristo como una experiencia de liberación: «para la libertad nos ha liberado Cristo» (Gal 5,1). La salvación, entonces, se manifiesta también como la posibilidad de realización existencial de la libertad.

Y es que, en síntesis, el *mysterium iniquitatis* no tiene, en absoluto, la última palabra en el marco de la historia de la salvación, pues «donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia» (Rom 5,20).

El pecado no tiene mañana. Su mañana es la salvación generosamente ofrecida, y libre y agradecidamente aceptada. De ahí que la revelación del pecado sea siempre una revelación de la esperanza²¹.

El *mysterium pietatis*, la actuación salvadora de Dios que justifica, imprime en la existencia humana un movimiento que saca al hombre de la culpa: lo denominamos ‘conversión’.

¹⁷ Cf. CELAM, *Documento de Puebla* (1979), 281; 1285. Consultado en https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf (última visita: 15-03-2019).

¹⁸ L. González-Carvajal Santabárbara, *El hombre roto por los demonios de la economía. El capitalismo neoliberal ante la moral cristiana* (Madrid, 2010), 81-86.

¹⁹ A. Gesché, *El mal*, 95.

²⁰ K. Rahner, *Curso fundamental*, 469.

²¹ J. R. Flecha, *Teología moral fundamental*, 336.

El mañana del pecado es la conversión

La Sagrada Escritura es generosa al testimoniar la conversión de muchos hombres y mujeres. El AT habla de la conversión (*shuf*) como un «cambio de dirección» que se traduce en un retorno a Dios (Dt 30,2-3; 2Sam 12,13; Jon 3). Los profetas son especialmente lúcidos al señalar que solo Dios es el artífice de la conversión (1Re 18,37), la cual se produce en el corazón y no solo en las apariencias y ritos (Jl 2,12-13). La llamada a la conversión (*metanoia*) resuena también en el pórtico del NT, en la predicación del Bautista (Mt 3,2-3). El propio Jesús vinculará estrechamente su misión en favor del reino a la proclamación de la conversión que éste comporta (Mc 1,15; cf. *supra* cap. 4)²². Así, la salvación de los pecadores quedará asociada en sus palabras y sus obras a la alegría de Dios por un pecador que se convierte (Lc 15,7.10) y a la iniciativa de ese Padre Bueno que sale al camino como a anticipar el regreso del hijo que se alejó (Lc 15,20)²³.

En definitiva, la noción bíblica de conversión apunta a una reconfiguración de la persona; tiene por tanto un sentido histórico, procesual, que no atañe solo a las ideas y acciones reflejas, sino que supone una adhesión afectiva y efectiva a los valores y modelos del evangelio²⁴. Esta noción procesual conecta bien con una moral de actitudes y una existencia teologal entendida desde la virtud, y ayuda a salir de una concepción positivista y moralizante de la vida cristiana.

La conversión permite comprender de qué modo llega a la persona de hoy la acción salvadora de Dios por medio de su Iglesia, sacramento universal de salvación (cf. *supra* cap. 5). En efecto, si «el pecado es una actitud antievangélica o pre-evangélica»²⁵, la función martirial de la Iglesia denuncia el pecado como tal y, más aún, anuncia el evangelio para invitar a su adhesión. Desde su función diaconal, la Iglesia hace suya la interminable tarea de reformar las estructuras de pecado que se vuelven ocasión para que los hombres pequen. Finalmente, pertenece a su función litúrgica la celebración de la conversión hecha sacramento, es decir, cauce de la gracia y acción de culto a Dios.

Observemos, por último, que la conversión sirve de punto de encuentro de la teología moral y la teología de la gracia. En ello radica su nervio salvífico. En efecto, una teología moral que no deje cauces para la actuación de la gracia se convierte en neurosis culpabilizadora o en prometeísmo pelagiano. La salvación entendida como conversión

²² Ellacuría ha subrayado el papel de la conversión como historización del Reino: «El anuncio del reino ya presente empuja a la conversión y la conversión es necesaria para que irrumpa en el corazón del hombre su fuerza transformadora» (I. Ellacuría, “Historia de la salvación”, en *Revista latinoamericana de teología* 28 (1993): 13).

²³ J. R. Flecha, *Teología moral fundamental*, 340-344.

²⁴ *Ibíd.*, 345.

²⁵ *Ibíd.*

supone aceptar el humilde camino de la esperanza que se hace cotidianidad y compromiso en la paciencia, esa magnífica —y malentendida— virtud que no significa debilidad, sino la tensa obstinación de quien acepta la temporalización de la esperanza y su encarnación en mediaciones históricas. La paciencia, en cuanto compromiso activo, reivindica la credibilidad de la esperanza y la seriedad de la conversión²⁶.

II. VIVIR Y ACTUAR COMO SALVADOS

Tras lo reflexionado en la primera sección debería resultar evidente que la moral cristiana no es un intento de regular la vida de los fieles, ni tampoco un código al que haya que adecuarse para obtener los «premios» de la religión. Por más que en el pasado haya podido revestir estas formas, la moral cristiana no es una condición necesaria de la salvación, sino su *consecuencia*. O, con mayor exactitud, afirmamos que la moral cristiana es «la mediación práctica de la fe»²⁷. La moral es la teología como teopraxia, es decir, la fe que se esfuerza por conocer a Dios en la acción que sigue Su voluntad²⁸.

La acción del cristiano no debe ser considerada como una mera expresión o resultado de su fe, ni como complemento de la misma, sino como su auténtico cumplimiento: el hombre no acepta plenamente la palabra de Dios sino en su acción²⁹.

De ahí que definamos la teología moral como «la reflexión teológica acerca de la libertad en su realización existencial y práctica con el fin de orientar al ser humano en su vocación de santidad»³⁰. Y es que, si ser salvados comporta la realización de la existencia humana que está llamada a compartir la vida divina, la «preocupación de que los hombres se hagan más hombres forma decididamente parte de este designio y de esta vocación»³¹. La teología moral se pone a la escucha de la voz de Dios «que me dice continuamente que yo no puedo quedarme satisfecho, detenerme, instalarme en mis comodidades materiales y espirituales, económicas e intelectuales. Dios me dice que siempre hay algo más; que tengo que darles a los desamparados su defensor»³².

En busca del valor fundamentador

Uno de los pilares de la filosofía en la modernidad es la categoría ‘autonomía’ como fundamento de la actuación responsable y ética del sujeto. Esto ha llevado a los pensadores

²⁶ *Ibíd.*, 337.

²⁷ M. Vidal, *Nueva moral fundamental: el hogar teológico de la ética* (Bilbao, 2000), 245. El autor explica esta expresión afirmando que «para el cristiano la actitud ética brota de la vivencia religiosa y, al mismo tiempo, sirve de mediación entre la fe y el compromiso moral».

²⁸ Cf. A. Gesché, *El destino*, 180.

²⁹ J. Alfaro, *Revelación cristiana, fe y teología* (Salamanca 1985), 102. Citado en Flecha, 359.

³⁰ J. L. Martínez y J.M. Caamaño, *Moral fundamental. Bases teológicas del discernimiento ético* (Santander, 2014), 267.

³¹ A. Gesché, *El destino*, 174.

³² *Ibíd.*

modernos a sospechar de la moral cristiana, al entenderla como una forma de heteronomía limitadora de la autonomía de la voluntad (I. Kant, †1804), opio del pueblo que adormece (K. Marx, †1883), verdadera moral de esclavos (F. Nietzsche, †1900).

Situándose en la estela del concilio Vaticano II (cf. GS 36; 41), la teología moral de finales del siglo XX se ha ocupado de esta crítica, para la que ha ensayado distintos intentos de fundamentación de la moral cristiana. La corriente de la «moral autónoma» (A. Auer, F. Böckle) argumentó que Dios ha otorgado al ser humano la capacidad de conocer la realidad por medio de su razón y extraer de ella reglas de comportamiento. El ser humano se concibe, entonces, como encomendado a sí mismo por Dios como tarea. Por tanto, Dios mismo es el fundamento de la autonomía moral para estos autores. La razón y la subjetividad serían, en tanto que creadas, creativas en la tarea de descubrir los valores por los que debe regirse el comportamiento.

Esta postura, considerada como insuficiente por la corriente de la «ética de la fe» (J. Ratzinger, L. Mellina, M. Rhonheimer), cuya propuesta sería asumida por el magisterio pontificio en *Veritatis Splendor* (1993). La piedra de toque de la ética de la fe es la «teonomía participada» (VS 41), que concibe la autonomía humana como participación del ser humano de la voluntad de Dios. Esta línea teológica quería evitar dar cabida al racionalismo moral kantiano en la teología moral cristiana, señalando que el papel de la razón consiste exclusivamente en discernir el bien y el mal dependiente de la voluntad de Dios.

A modo de balance, resulta necesario afirmar, en primer lugar, que para el cristiano la única *norma normans non normata* de la teología moral es la bondad original de Dios revelada en Cristo; lo cual no impide, en un segundo momento, reconocer que la razón humana iluminada por el Espíritu puede adquirir el papel de mediadora entre la voluntad de Dios y el comportamiento del sujeto. En este sentido, la razón ejerce una función normativa. En efecto, el concepto de ‘norma moral’ se define como una formulación lógica de la voluntad de Dios, capaz de mostrar su íntima exigencia³³. Esta función normativa de la razón da lugar a las dos categorías clave de la teología moral fundamental: la ‘conciencia’ como norma subjetiva de moralidad y la ‘ley moral’ como norma objetivada.

La conciencia, norma subjetiva de la existencia moral

El concepto de ‘conciencia’ se remonta en la tradición cristiana a la Sagrada Escritura. San Pablo lo emplea con profusión, tomando el término ‘*syneidesis*’ del lenguaje común, conectándolo con categorías veterotestamentarias (como ‘*leb*’ o ‘*nefesh*’; cf. *supra* cap. 2) y correlacionándolo con la vida de fe. De este modo, ‘*syneidesis*’ pasa a significar la capacidad de ser consciente de algo, en particular del bien o del mal, y así sirve para nombrar la facultad

³³ Cf. J. R. Flecha, *Teología moral fundamental*, 213-219.

de juicio religioso-moral (cf. 1Cor 8,1-13; Rom 14). La patristica seguirá haciendo uso del término y la escolástica medieval elaborará la categoría en torno a dos elementos: la conciencia como «intención» por encima del acto (Bernardo, Abelardo), como facultad de la voluntad («voluntarismo moral» de san Buenaventura y la escuela franciscana) o como facultad de la razón («intelectualismo moral» de Alberto Magno y la escuela dominica). *Santo Tomás* (†1247), en particular, pondrá el foco en la importancia del «hábito» para la conciencia.

Así, teología moral se halla bien fundamentada en la tradición al afirmar que la conciencia es norma subjetiva de moralidad. Con ello se afirma, como señalábamos arriba, el aspecto manifestativo y autoritativo de la conciencia como norma: la conciencia muestra que una acción es conforme o contraria al bien y, al hacerlo, compromete al sujeto desde dentro a seguir la voz de Dios³⁴. Con todo, no se debe olvidar que la conciencia es mediación de la norma última de moralidad, que es Dios mismo; y que, en consecuencia, no es la conciencia quien juzga el bien y el mal, sino Dios³⁵.

De este modo, lejos de caer en un subjetivismo, la conciencia se concibe como «norma interiorizada»; en ese sentido la calificamos de «subjetiva». La ley de Dios ha sido promulgada en el corazón del hombre, no como una superestructura (S. Freud, †1939), sino en su propio ser-hombre. De ahí que *J. Ratzinger* haya propuesto hablar de la conciencia como *anamnesis*, como una suerte de «memoria original del bien y de la verdad» que capacita originariamente al ser humano a actuar, desde dentro de sí, de modo «conforme con Dios»³⁶. El andamiaje platónico no debe ocultar, sin embargo, la necesidad de una recta formación de la conciencia moral; lo cual, más que una adquisición de conocimientos, se concibe como un proceso dinámico de «concienciación»³⁷.

Como norma subjetiva de moralidad, la conciencia efectúa el juicio moral. Es decir, atendiendo al objeto, la intención y las circunstancias de un acto concreto, valora su conformidad con el bien (cf. VS 59). La teología moral considera el acto como la unidad elemental del juicio moral, por ser el acto la «visibilización del actuar responsable» (VS 67); esta perspectiva se ve complementada al considerar también una moral de actitudes, que evite recaer en el atomismo moral y el casuismo. En este sentido, la *actitud* –definida como disposición para la acción en orden al bien o en su contra (clásicamente el *habitus*; cf. *infra*)–

³⁴ Cf. J. L. Martínez y J. M. Caamaño, *Moral fundamental*, 424-425.

³⁵ «El pecado no es aquello que mi conciencia cree que es pecado, sino lo que Dios juzga pecado. Y también esto es infinitamente liberador. Porque nuestra conciencia es infinitamente más dura e implacable que Dios» (A. Gesché, *El mal*, 126).

³⁶ J. Ratzinger, *La Iglesia. Una comunidad siempre en camino* (Madrid, 2005), 167.

³⁷ Cf. J. R. Flecha, *Teología moral fundamental*, 295. El magisterio más reciente del papa Francisco ha enfatizado esta cuestión; al respecto, cf. especialmente AL 265.

constituye la concreción categorial de la opción fundamental de la que hablamos en la primera sección de este capítulo, y por la que ésta se vincula con los actos concretos³⁸.

Normas objetivadas para la existencia moral

La Iglesia, en un ejercicio constante de reflexión y diálogo con la realidad, se esfuerza por objetivar en preceptos morales el bien querido por Dios. Así, las leyes morales aportan un marco de referencia para determinar la conducta y situación coherentes con la acogida de la salvación ofrecida por Dios. En consecuencia, si bien la cualidad última de la determinación de la libertad permanece oculta incluso al propio sujeto³⁹, el cristiano –el de tradición católica, al menos– no puede desoír sin más el discernimiento vinculante de la Iglesia a la hora de determinar su modo de actuar y de vivir. De modo que, como afirma K. Rahner,

si alguien, despreciando las estructuras intramundanas y las normas derivadas de ellas, opina que de antemano y en principio puede menospreciarse como insignificante ese material moral intramundano, sin entrar en conflicto con el mismo Dios absoluto, caería en un engaño. [...] La moralidad determinada materialmente tiene una dimensión trascendente, religiosa, aunque no de la misma manera en cada caso concreto»⁴⁰.

De ahí que deba darse un diálogo equilibrado y fecundo entre conciencia y preceptos morales, ya que, aunque «las normas generales presentan un bien que nunca se debe desatender ni descuidar», ocurre que «en su formulación no pueden abarcar absolutamente todas las situaciones particulares» (AL 304). El discernimiento moral efectúa esa comunicación entre norma subjetiva y objetiva de moralidad, en búsqueda de la norma última: el bien querido por Dios.

La inviolabilidad de la vida humana, el modo de vivir el amor y el compromiso con la justicia y la paz sociales son algunos de los valores mundanos sobre los que el magisterio reciente de la Iglesia ha puesto un peculiar acento a la hora de objetivar la norma moral en preceptos.

Proteger la vida, vivir el amor, construir la paz

Cada ser humano está dotado de una dignidad que hace de su vida un valor que, sin ser absoluto, es inalienable por parte de cualquier otra persona. Dicha inviolabilidad de la vida proviene de su ser criatura hecha a imagen de Dios (Gn 1,26), destinatario de Su autocomunicación amorosa y destinado a participar en la vida divina por la muerte y

³⁸ Cf. J. L. Martínez y J. M. Caamaño, *Moral fundamental*, 391-412.

³⁹ «Porque la libertad es contenido de una experiencia subjetiva trascendental y no un dato aislado de nuestra experiencia objetiva, no podemos por nosotros mismos en una existencia individual señalar con seguridad un determinado punto de nuestra vida y decir: exactamente aquí y en ninguna otra parte se ha producido un sí o no realmente radical frente a Dios» (K. Rahner, *Curso fundamental*, 130).

⁴⁰ *Ibíd.*, 470-471.

resurrección de Cristo: «todo hombre, en virtud de su vocación de hijo de Dios destinado a la resurrección, dispone ante Dios de un tribunal de apelación contra todas mis pretensiones»⁴¹. La vida (*bios*) de mi hermano es inviolable porque, como yo, está destinado a la Vida (*zoe*). De ello se hace eco la Escritura, que de modo clamoroso afirma «no matarás» (Ex 20,13; Mt 5,21-22). Con este fundamento, la tradición eclesial asumió desde el comienzo el respeto de la vida humana como un signo distintivo de los cristianos. Esta tradición unánime ha puesto especial acento en recordar que la vida humana sigue siendo un valor a proteger allí donde está más amenazada. En nuestro mundo occidental, preocupa especialmente la amenaza de la vida en su comienzo y su final. De ahí que el magisterio reciente haya subrayado la condena del aborto (GS 27; 51; EV 58-63), al juzgar que «el embrión humano, por lo tanto, tiene desde el principio la dignidad propia de la persona»⁴²; y también el firme rechazo de la eutanasia (EV 64-67) como un mal entendido «ayudar a morir» en nombre de la dignidad. No menos importancia tiene la defensa de la vida amenazada por la pobreza, la violencia y la opresión en tantos márgenes de nuestro mundo.

El amor humano es otra de las realidades mundanas en que el modo de vida cristiano se ve comprometido. Como queda dicho, el matrimonio eleva el amor humano hasta el punto de hacerse cauce de la alianza de Dios e imagen de la relación entre Cristo y su Iglesia (Ef 5; cf. *supra* cap. 5). En la predicación liberadora y superadora del propio Jesús se propone una realización del amor que no esté amenazada por la «dureza del corazón» humano (Mc 10,2-12 y par.). Además, contra las corrientes espiritualistas y ascéticas, el cristianismo de los comienzos realizó una valoración positiva de la sexualidad humana, como leemos ya en san Pablo (cf. 1Cor 6-7) y algunos de los Padres. La entrega mutua de los cónyuges y la apertura a la vida de los hijos constituyen elementos irrenunciables para la tradición católica, por considerar que éstos son los fines propios de dicha institución (GS 48). El magisterio más reciente sitúa el matrimonio en la órbita de la vocación, que tanto tiene que decir a la realización cristiana de nuestra existencia (AL 72). Por otra parte, el ser humano puede también vivir su afectividad y su sexualidad de un modo célibe que, a imitación del propio Jesús, lejos de ser limitante, constituye también una vía de realización de la propia existencia.

La capacidad relacional del ser humano no se reduce a su dimensión más íntima, sino que se abre también a la sociedad. Así, también el ámbito social, la economía o la política son lugares a discernir por la moral cristiana y ámbito de la realización de la vida salvada. Y es que el cristianismo tiene en su horizonte la paz, que en su más genuino sentido bíblico es *shalom*, vínculo con Dios que da la plenitud y que brota de Su elección («alianza de paz», cf.

⁴¹ A. Gesché, *El destino*, 105.

⁴² Congregación para la Doctrina de la Fe, *Dignitas personae* (2008), 5. Consultado en http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20081208_dignitas-personae_sp.html (última visita: 17-03-2019).

Num 25,12). Con sus palabras y con su vida, Jesús propuso un modo de relacionarse que busca posibilitar esa paz (Mt 5,15-18; Mt 26,51-53) sin olvidar que, al final, ésta es don divino (Jn 14,27; 20,20). En la Escritura, la paz aparece siempre vinculada al concepto de ‘justicia’ (cf. Is 32; Miq 3,10), de la que brota aquélla. De este modo, la justicia –que santo Tomás definió como virtud cardinal, con las notas de «distributiva» y «conmutativa»⁴³– se caracteriza también por su vocación de ser «justicia social». El compromiso de la Iglesia católica con los Derechos Humanos –firme en la práctica desde el Concilio Vaticano II, a pesar de las reticencias de los pontífices anteriores– constituye una concreción de su trabajo por la justicia. Por su parte, la encíclica *Populorum progressio* realiza la interesante conexión de la paz con la categoría ‘desarrollo’, al afirmar Pablo VI que «el desarrollo es el nuevo nombre de la paz» (PP 87). Ahora bien, el desarrollo no debe concebirse como mero progreso tecnológico o crecimiento económico, sino que para favorecer a la paz debe ser «solidario» (universalizable), «integral» y «abierto a la trascendencia». O dicho con otra categoría fundamental, debe favorecer el bien común, es decir, aquellas «condiciones de la vida social que hacen posible [...] la propia perfección» (GS 26)⁴⁴. El compromiso de la moral cristiana con lo que León XIII denominaba «cuestión social» muestra que, aunque la salvación consumada no pueda darse en este mundo, ésta solo puede comprenderse a la luz del esfuerzo de los cristianos por la justicia y el desarrollo en todos los ámbitos de la vida social⁴⁵.

III. EL DINAMISMO DE UNA EXISTENCIA SALVADA

Como señalábamos en la introducción al capítulo, hay modos de obrar y vivir que realizan de modo más genuino la acogida de la salvación ofrecida por Dios, y de ello hemos tratado de dar cuenta en la sección anterior. Y lo mismo ocurre en la dimensión existencial del ser humano: hay un modo de construir y «encajar» la propia existencia que es coherente con la oferta de Dios –y por tanto salvífico–, y otros modos que opacan dicha salvación.

La antropología teológica muestra con claridad que la salvación no se obra sin el individuo, pero tampoco es un logro exclusivamente suyo. Las categorías de ‘justificación’ y ‘filiación’ muestran, precisamente, que la vida de la gracia consiste en un «ir haciéndose» el

⁴³ STh II-II, qq.57-61.

⁴⁴ L. González-Carvajal, *El hombre roto por los demonios de la economía*, 49-64.

⁴⁵ Las teologías de la liberación han subrayado este aspecto, que Moltmann expresa de modo insuperable: «La liberación del creyente de la cárcel del pecado-ley-muerte se realiza por Dios, no por la política, pero pide correspondencias en la vida política, de modo que las liberaciones de las cárceles del capitalismo, racismo y tecnocracia tienen que interpretarse como semejanzas de la libertad de la fe. En este modelo se distingue entre la “gran esperanza” del Evangelio y las “pequeñas esperanzas”, necesarias para el próximo futuro sobre la tierra. Se distingue entre lo “último” que la fe cree y lo “penúltimo” que la fe hace» (J. Moltmann, *El Dios crucificado*, 356).

hombre que es, al mismo tiempo, un «ir siendo transformado» (cf. *supra* cap. 2). Como ya hemos visto, la gracia es en efecto la libre autodonación de Dios al ser humano. Pero la escolástica encontró de provecho distinguir entre el Espíritu Santo, «gracia increada» que se da a nosotros, transformándonos y dotándonos de la condición para responderle; a esta disposición obrada por Dios en el hombre llamaron «gracia creada», que siendo de Dios, es ya nuestra, permite esa respuesta que nos configure, que determine nuestra libertad como acogida y no como rechazo⁴⁶.

Como puede verse, el tratado de virtudes complementa el de antropología teológica, porque da cuenta del modo como se produce la justificación en la historia del individuo que, salvado ya por su incorporación a Cristo, no ha llegado aún a su destino en la vida divina. De ahí también que este tratado tenga mucho que decir a nuestra investigación sobre la salvación: y es que vivir dentro del dinamismo teologal es ir viviendo ya la plenitud que nos aguarda, aunque sabiendo que ésta permanece siempre incompleta. «La fe, esperanza y amor se muestran como canales vitales a través de los cuales la gracia busca su “hora oportuna” en la historia y en el ser humano»⁴⁷.

El salvado cree, espera y ama

A los dinamismos de acogida y respuesta de la gracia los llamamos con la tradición ‘virtudes teologales’, es decir, ‘fe’, ‘esperanza’ y ‘caridad’. Pero, antes de entrar a analizarlos como términos, ¿de qué hablamos cuando empelamos esas palabras quizás algo desgastadas? ¿Qué experiencia humana, qué disposición ante la vida evocan? J. Martín Velasco nos describe un dinamismo de «confianza absoluta» en el que

el hombre encuentra, además y al mismo tiempo, su última y suma posibilidad de realización, su salvación definitiva. En esa situación escucha a Dios: «todo lo mío es tuyo», y aceptando ser desde el fundamento del ser, encuentra —por gracia, más allá de sí mismo— el camino de su realización perfecta⁴⁸.

Pues bien, se trata este del tenor existencial del que el AT trata de dar cuenta principalmente desde la categoría ‘fe’. Con el término ‘*emunah*’ (cuya raíz expresa «ser resistente, estable, seguro») el Pueblo de Israel refería su firme confianza en la elección de Dios (Dt 7,9), en quien sabía que podía apoyarse, admitir como verdadero y dar crédito (Is 7,9). Los relatos recogidos en el ciclo de Abrahán, padre de la fe (Gn 15,1-21; 22,1-19; cf. Gal 3,6-7), testimonian las actitudes de «consentimiento» a tomar la voluntad de Dios como

⁴⁶ Cf. N. Martínez-Gayol Fernández, “Virtudes teologales”, en A. Cordovilla Pérez (ed.), *La lógica de la fe* (Madrid, 2013), 714.

⁴⁷ *Ibíd.*, 717.

⁴⁸ J. Martín Velasco, *La experiencia cristiana de Dios* (Madrid, 1995), 41.

único criterio, «desistiendo» de sí mismo y de poseer la promesa de Dios, para «asentir» a Su palabra, teniéndola por verdadera.

Subsidiaria al de 'fe', el concepto de 'esperanza' aparece en el AT como confianza en la promesa de Dios que demanda exclusividad y que por eso mismo se identifica con una perseverancia fuerte y valiente. No en vano, los que creen se caracterizan por ser «los que esperan en el Señor» (Sal 25,3; 37,9). Y si fe y esperanza son una consecuencia de la elección divina, Israel descubre por último en la categoría 'amor' el motivo de la Alianza. El amor de Dios inmerecido y gratuito que desvelan los profetas (Os 4,12; 9,15 Jer 2,2;11,15; Is 49,15-16) se descubre como fundamento de la historia de salvación y de Dios con su pueblo. Así, la Alianza aparece como don de amor para la vida (Dt 4,37; 7,6-9; 10,15-11,1), certeza que se condensará en el *Shemá*: «Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda el alma y con todas tus fuerzas» (Dt 6,4-5)⁴⁹.

Será precisamente 'amor' la categoría privilegiada por el NT para dar cuenta de aquél dinamismo de acogida y respuesta de la gracia, aunque estrechamente vinculado a 'fe' y 'esperanza'. El término '*agape*', elegido por la Septuaginta entre los disponibles en griego, dará cuenta primeramente de esa gracia: '*agape*' será amor de Dios y, por ello, a Dios. El corpus joánico, en particular, enfatizará el uso de 'amor' como concepto teológico que propiamente expresa la relación del Padre y el Hijo en el Espíritu (Jn 3,35; 5,20). De ahí que sea la clave que explica nuestra incorporación a la vida divina, al tiempo que da cuenta del dinamismo relacional entre los salvados como «amor al prójimo» (Jn 13,34; 15,9; 1Jn 3,1). Este amor a Dios y al prójimo como el mandamiento más grande (Dt 6,4-5; Lev 19,18.32; Mt 22,36-40) aparece como encargo (*entolé*, «mandamiento») que, confiado por el Padre al Hijo, éste nos deja a nosotros en el Espíritu.

La acción de creer (*pisteuein*) aparece en los evangelios testimoniando la singularidad de Jesús; en efecto, en ellos vemos cómo las actitudes que el AT dirigía a Dios en exclusiva se dirigen a Jesús, el Cristo: la fe entonces se comprende como adhesión a sus palabras y a su obra que, lejos de reemplazar a Dios, se convierte en mediación para creer en Él (cf. Jn 14,1). Algo similar ocurre con el concepto de 'esperanza': la pretensión de Cristo de ser el consumidor de la esperanza del Pueblo elegido dota a la esperanza precisamente de una connotación cristológica. Esa pretensión de consumación, sin embargo, no cancela la esperanza pues como vimos, el cumplimiento del reino no está exento en la predicación de Jesús de tensión escatológica (cf. *supra* cap. 4). Solo la fe y la esperanza pospascuales explicitan este dinamismo de la aceptación de Jesús como Señor y Cristo (cf. Hch 2,36)⁵⁰.

⁴⁹ Cf. N. Martínez-Gayol Fernández, "Virtudes teologales, 725-727.

⁵⁰ Cf. *ibíd.*, 727-729.

Ahora bien, ¿de dónde hablar de la terna ‘fe, esperanza y caridad’ como un todo? Aunque podemos entrever la terna en diversos lugares del NT, como fórmula fija aparece únicamente en cuatro ocasiones. Esto ha hecho postular a los exegetas que la formación de dicha terna tiene su origen en lo que han llamado «binas»: la vinculación de *fe-esperanza* (heredada del dinamismo veterotestamentario) y *fe-caridad* (como compromiso de concretar la fe en las obras del amor) acabaría dando lugar a la tríada. Esta explicación resulta más plausible que la de quienes intentan explicar la terna como una influencia cultural⁵¹.

San Pablo es el gran testigo neotestamentario de que la terna *fe, esperanza y amor* se consolida como la síntesis de la nueva existencia en Cristo (1Tes 1,3; 1Cor 13,13; Gal 5,5; Rom 5,1-5; Ef 1,15-18; Col 1,3-5; 1Tim 6,11; Tit 2,2). En estas abundantes citas encontramos que la terna tiene una gran importancia soteriológica, que Pablo vincula con su doctrina de la justificación. En particular, el elogio paulino a la caridad (1Cor 13) es uno de los lugares centrales para comprender el dinamismo de la existencia cristiana. En efecto, ese amor al que canta san Pablo es puesto como la suprema realización de la vida en Cristo, precisamente porque se trata del amor de Dios en Cristo, que en los cristianos se da como don (cf. Rom 5,5). Por eso, san Pablo insistirá en su prioridad sobre los otros carismas, de los cuales es forma y criterio (1Cor 13,1-3), y subrayará que este *agape* está vinculado a la confianza y fidelidad puesta en Otro (1Cor 13,7). El v. 13 ha sido objeto de un debate exegético, al poder interpretarse que Pablo habla de la supresión de fe y esperanza en el *eschaton*. De modo sucinto, preferimos la interpretación que, apoyándose en la solidaridad de los tres dinamismos, descarta esa supresión. La preeminencia de la caridad no obliga a prescindir en el *eschaton* de los elementos de fidelidad y de esperanza filial que tiene el amor en este mundo, aunque estos rasgos hayan de ser consumados de un modo que no nos podemos representar (cf. *infra* cap. 7)⁵².

Configurar la existencia salvada: la virtud

Como puede verse, la Escritura no habla en ningún momento de la fe, la esperanza y el amor como «virtudes». Esta elaboración conceptual se llevó a cabo a lo largo de los siglos, hasta cristalizar en la escolástica. Los escritos apologéticos y parenéticos de la Patrística pusieron gran énfasis en la caridad como disposición a la vivencia cristiana del martirio como entrega de la vida por amor. De ahí que, de un modo todavía asistemático, se concibieran las actitudes virtuosas como aquello que favorece la imitación a Cristo en medio de la persecución. Cuando éstas concluyen, el ideal de la imitación de Cristo adopta las formas de pobreza, retiramiento y virginidad que dan lugar a la vida eremítica y monástica. Como siempre, despunta la reflexión de *san Agustín* (†430), quien, sin recurrir aún al concepto

⁵¹ Cf. *ibíd.*, 733-734.

⁵² Cf. *ibíd.*, 730-733.

escolástico de ‘virtudes teologales’, dará mucha importancia a la virtud subrayando que se trata de una disposición para alcanzar la vida buena y que es producida por Dios. Por otra parte, explicita que fe, esperanza y amor son lo más esencial de la fe cristiana; tanto que, tenerlas es tener a Dios. De ahí que, aunque Agustín nunca las denomine virtudes, la primera escolástica encontrará en él los elementos con que construir el tratado. Antes, Gregorio Magno (†604) dará a la fe, la esperanza y la caridad el nombre de «virtudes», puestas al lado de las virtudes cardinales. También introducirá el tema de la solidaridad entre las virtudes en términos de «perijóresis» de la tríada⁵³.

En la Edad Media, la escolástica dará forma al tratado *De virtutibus* a partir de los elementos patrísticos, sistematizándolos en torno a la teoría aristotélica de la virtud como hábito. Se ha de notar que los escolásticos, y muy destacadamente *santo Tomás de Aquino*, hacen un uso analógico de la idea aristotélica de ‘virtud’. En efecto, a diferencia de las virtudes éticas y dianoéticas, que se adquieren por esfuerzo humano, las virtudes teologales son obra de la gracia en nosotros, y en ese sentido, «infusas»: es Dios quien atrae hacia Sí y es Él —y no el «justo medio» aristotélico— la medida de estas virtudes. Sin embargo, son verdaderas virtudes en tanto que, labradas por la gracia y acogidas por el cristiano, crean en éste «disposiciones permanentes» que le permiten vivir como hijo de Dios en Cristo, y que hacen que sea él el verdadero sujeto del creer, el esperar y el amar⁵⁴. Es esto lo que la teología contemporánea trata de mantener al hablar en nuestros días de «dinamismo virtuoso».

La salvación es «ir siendo salvados»

Por sintéticas que hayan sido, la fundamentación bíblica y la exposición de los orígenes teológicos del tratado, nos capacitan para actualizar su sentido. Para la legítima traducción de los términos escolásticos a un lenguaje contemporáneo hablaremos de las «dinámicas» o «dinamismos» de la existencia cristiana. Y es que, como decíamos en la introducción de esta parte, creer, esperar y amar son, para cada bautizado, la historización de la anchura abierta por Dios en Cristo:

El dinamismo de la vida de la gracia tiene su origen en la iniciativa libre e indisponible de Dios que se entrega a sí mismo y se da a conocer en Cristo y por el Espíritu (cf. *supra* cap. 1). La autocomunicación del Padre, revelada de modo pleno en el Hijo, es actualizada en el hoy del cristiano presente por el Espíritu Santo, dador de vida y creador de comunión (cf. *supra* cap. 3). Este don es Dios mismo dándose al hombre: «diciéndosele como Revelación, ofreciéndosele como Promesa, y entregándosele como Amor»⁵⁵. Y el ser humano, que en su

⁵³ Cf. *ibíd.*, 735-737.

⁵⁴ Cf. *ibíd.*, 716.

⁵⁵ *Ibíd.*, 720.

estructura creatural está hecho para creer, esperar y amar⁵⁶, queda invitado para responder a esa entrega y, aún más, capacitado para hacerlo: pues la gracia de Dios «porta consigo las condiciones de su reconocimiento y por esta razón las aporta y las comunica»⁵⁷. Reencontramos así la idea rahneriana de que la condición de recibir la autocomunicación de Dios sin frustrarla constituye en el ser humano un «existencial sobrenatural» (cf. *supra* cap. 1), dado a todos, pero indisponible por naturaleza. Lo que supone afirmar que Dios, al comunicarse, lleva a la naturaleza humana más allá de sus posibilidades, pero sin prescindir de ella. En efecto, todo ser humano se descubre deseoso de confiar y de ser hallado digno de fe, quiere vivir aguardando un futuro pleno y se encuentra anhelante de amar y ser amado. Esta vocación antropológica del ser humano encuentra realizaciones parciales sin Dios; sin embargo, la realización absoluta que todos intuimos como horizonte (sea o no de un modo reflejo) solo se alcanza contando con Él.

Ahora bien, la comunicación cristológica de Dios muestra que este camino de plenificación del hombre no es el de la inmediata satisfacción de sus anhelos, sino el paradójico camino del despojo y el desistimiento. Ello imprime su «huella pascual» a esta historia de la acogida-respuesta en la vida del salvado, historia que podemos estructurar en cuatro momentos⁵⁸. Aunque siempre es arbitrario trazar fronteras en el ámbito del espíritu, creemos que las etapas que proponemos a continuación permiten conectar la vida de la gracia con la perspectiva procesual en que han insistido los «maestros de vida espiritual» de todos los tiempos⁵⁹. El tratado de virtudes constituye, en este sentido, una excelente ocasión para tratar de salvar el abismo abierto entre teología dogmática y espiritual.

El primer momento lo constituye una fundamental disposición de acogida, que podemos identificar con lo que Martín Velasco denomina «actitud religiosa fundamental», y que consiste en reconocer que

yo no soy todo; no puedo todo; no soy la medida de todas las cosas; no soy el dueño del ser, no soy su pastor; [...] acepto ser desde la realidad que me da de ser, que me hace ser⁶⁰.

Se trata pues de consentir a la propia finitud reconociendo lo Absoluto de Dios, desistiendo de toda pretensión de autosalvación. Esta actitud fundamental solo puede pensarse como respuesta: la experiencia de saberse amado por Dios posibilita el testimonio de lo realizado por Él en Cristo, la adoración y la disponibilidad a su voluntad.

⁵⁶ Cf. *ibíd.*, 738-742.

⁵⁷ H.U. von Balthasar, *Sólo el amor es digno de fe*, 71; citado en *ibíd.*, 721.

⁵⁸ N. Martínez-Gayol, «Virtudes teologales», 721-274.

⁵⁹ Baste pensar en las vías purgativa, iluminativa y unitiva de Pseudo-Dionisio (ss. V-VI) y en las moradas de santa Teresa de Jesús (†1582), dos ejemplos de la vida espiritual concebida como proceso. Cf. S. Gamarra, *Teología espiritual*, 3ª ed. (Madrid, 2000), 247-253; 273-280.

⁶⁰ J. Martín Velasco, *La experiencia cristiana de Dios*, 40.

Esta historia de la gracia continúa, en un segundo momento, con la personalización del don: el creyente se apropia del don, lo hace suyo. El cristiano va a ser capaz de nombrar su identidad personal desde su modo peculiar –el de sus estructuras antropológicas– de creer, esperar y amar, y así la comunicación de Dios se vuelve diálogo. En este diálogo el cristiano se pone a la escucha de su vocación personal como miembro de una comunidad eclesial, de modo que fe, esperanza y caridad se convierten en factores de discernimiento personal y comunitario.

La gracia así personalizada se convierte, en un tercer momento, en configuración e inserción en Cristo: «no soy yo quien vive, es Cristo quien vive en mí» (Gal 2,20). La gracia acogida hace que la actuación del creyente, en la más pura lógica encarnatoria, sea verdadera cooperación de Dios y su criatura. Y es que el Espíritu no habita en el creyente como huésped extraño, sino «haciendo morada» (cf. Jn 14,23); su operación en el hombre no puede ser más que «sinergia virginal» a ejemplo de su actuación en María concebida sin pecado (cf. *supra* cap. 3).

Ahora bien, a diferencia de en la llena de gracia, la labor del Espíritu no es solo redención originaria en Cristo, sino que comporta también sucesivas rehabilitaciones. Así, la incredulidad y el miedo tienen que ir tornándose en fe, la desesesperanza en esperanza y el egoísmo y el rencor en amor. El crecimiento en la vida de la gracia no se da sino como «conversión continua». De ahí que las distintas tradiciones coincidan en afirmar que en la vida del Espíritu ayuda la guía de alguien «letrado y avisado y siervo de Dios»⁶¹. La teología pastoral contemporánea da a esa persona el nombre de ‘acompañante’⁶².

E incluso para los que van «de bien en mejor subiendo»⁶³, la vida en la gracia entendida como dinamismo constituye, como hemos dicho, un proceso que es siempre inclinación, movimiento que no llega nunca a poseer aquello hacia lo que tiende. El cuarto momento lo constituiría la convergencia final, el acontecimiento del ser llegado a sí mismo en Dios. Esta comunión y filiación en el Hijo, que en la historia solo se dan como *tendere*, llega a su plenitud en el acontecimiento que llamamos *parusía*.

⁶¹ Teresa de Jesús, *Las moradas*, 6M 1,3.

⁶² J. Sastre, “Acompañamiento pastoral”, en V. M. Pedrosa, J. Sastre y R. Berzosa (dir.), *Diccionario de pastoral y evangelización* (Burgos, 2000), 35-43.

⁶³ Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales*, 315.

Capítulo 7.

LA SALVACIÓN QUE ESPERAMOS EN PLENITUD

–Tal vez tenga miedo. Pero al menos amo a alguien.
–¿Y si a él no le gustaras?
–Aunque esté sola, mientras ame a alguien con el alma,
habrá una salvación. Incluso si no puedo estar con esa
persona.

H. Murakami, *1Q84*

Como hemos señalado en numerosas ocasiones a lo largo de estas páginas, la noción cristiana de ‘salvación’ permanece abierta y demanda un cumplimiento más allá de la historia. Ello no contradice en absoluto que «la esperanza cristiana ame la tierra» (K. Rahner). Antes bien, como hemos tratado de mostrar, compartimos con A. Gesché que

no todo el sentido de la vida y de la muerte depende –ni puede depender– de la cuestión del más allá. [...] Incluso para el cristiano, que cree en el más allá, la vida no estaría en principio y por completo despojada de sentido y fundamento, aunque no hubiera nada después de la vida y de la muerte¹.

Pero por más que esto sea cierto, la salvación cristiana –y por tanto también toda exposición sistemática de la fe– permanece incompleta si se evita hablar del final, de lo último, de la plenitud de nuestro destino. Así, la escatología, tal y como se comprende en el presente, es una «dimensión constitutiva de la fe y de la teología», un «principio estructurante de la revelación y de la existencia cristiana»².

Y es que a la salvación le es inherente una plenitud que, aunque permanece como promesa, no podemos desoír. La plenitud que aún falta, en efecto, cualifica la realidad de la salvación, haciendo que ésta no sea nunca un dato en nuestras manos del que podemos disponer, sino una promesa de Alguien digno de confianza. Ello nos muestra el tenor epistemológico de la escatología cristiana: una matriz de «esquemas de esperanza» cuyo

¹ A. Gesché, *El destino*, 73.

² Cf. N. Martínez-Gayol Fernández, “Escatología”, en A. Cordovilla Pérez (ed.), *La lógica de la fe* (Madrid, 2013), 633.

fundamento para hablar del futuro se asienta en una promesa realizada en el pasado y sostenida en el presente³.

Y es que, en efecto, de lo futuro solo podemos hablar desde el presente, recordando siempre que «es mucho menos lo que sabemos que la gran esperanza que sentimos»⁴. De este modo, la escatología cristiana queda libre del peligro de confundirse con la apocalíptica y así, el futuro aguardado se convierte, de vuelta, en el lugar desde donde comprender la historia⁵. La escatología se vuelve «prognosis esperanzada» que interpreta el presente (K. Rahner)⁶.

Podríamos decir, en definitiva, que si la fe es un relato, la escatología es su «eucatástrofe»: figura literaria descrita por J. R. R. Tolkien (†1973) como una «gracia súbita y milagrosa con la que ya nunca se puede volver a contar»⁷ y que funciona como desencadenante del final feliz de los cuentos. Para el literato inglés, esta figura no niega la existencia de la tristeza y el fracaso, pero rechaza «la completa derrota final, y es por tanto *evangelium*, ya que proporciona una fugaz visión del Gozo, Gozo que los límites de este mundo no encierran y que es penetrante como el sufrimiento mismo»⁸. Recuperar hoy algo de esta fugaz visión constituye una última tarea –¿quizás la primera?– para la teología, en un mundo lleno de dificultades de la sensibilidad, el espíritu y la imaginación para sentir la gran esperanza⁹.

I. EL ACONTECIMIENTO QUE ESPERAMOS

De modo coherente con lo afirmado en la introducción, podemos aceptar la definición de escatología como «la reflexión creyente sobre el futuro de la promesa aguardado por la esperanza cristiana»¹⁰. El adjetivo griego ‘*eschatos*’ sirve para designar lo último tanto en un sentido cronológico, como en un sentido axiológico: es decir, lo definitivo y, por tanto, lo más verdadero y que ha alcanzado su plenitud. Por tanto, el término neutro ‘*eschaton*’ denotará el fin, en el doble sentido de «lo final» (lo que concluye una serie) y «finalidad» (lo que dota a algo de su sentido y destino). «Fin» que no ha de entenderse en un sentido estático y cerrado –lo impide la comprensión de la escatología como «teología de la esperanza»–, sino como la posibilidad de consumación de un proceso que, ya incoado, alcanzará su plenitud.

³ Cf. M. Kehl, *Escatología* (Salamanca, 1992), 19; cf. J. Moltmann, *Teología de la esperanza* (Salamanca, 1969), 19-24.

⁴ G. Gutiérrez, *La espiritualidad de la liberación. Escritos esenciales* (Santander, 2013), 139.

⁵ Cf. A. Gesché, *El destino*, 78-80; constituye un claro ejemplo de lo que pretende el teólogo belga al titular a su dogmática «Dios para pensar»: partir de las ideas ofrecidas por la teología para pensar la realidad en su última radicalidad.

⁶ Cf. J. L. Ruiz de la Peña, *La otra dimensión. Escatología cristiana*, 5ª ed. (Santander, 1986), 28.

⁷ J. R. R. Tolkien, *Árbol y hoja y el poema ‘Mitopoeia’* (Barcelona, 1994), 84.

⁸ *Ibíd.*

⁹ Cf. A. Gesché, *El destino*, 116-117.

¹⁰ J. L. Ruiz de la Peña, *La otra dimensión*, 28.

Pero ¿cómo hablar con nuestro lenguaje mundano de esa realidad plena y consumada? Como apuntábamos hace un momento, una recta epistemología escatológica requiere de unos principios hermenéuticos que nos permitan expresar y comprender las afirmaciones sobre este futuro prometido del que no cabe más *logos* que el de nuestra esperanza. Enunciamos a continuación algunos de dichos principios siguiendo a K. Rahner¹¹. En primer lugar, los enunciados escatológicos pertenecen al ámbito de la analogía (cf. *supra* cap. 3) y en consecuencia, aunque no pueden prescindir de un imaginario para expresarse, deben recurrir al más apropiado en cada momento y cultura. En segundo lugar, deben ser coherentes con la antropología teológica; en particular, todo enunciado debe ser interpretable en referencia al «hombre entero», es decir, al ser humano en su unidad espiritual y corporal. Finalmente, los enunciados escatológicos deben salvaguardar el carácter a un tiempo oculto y revelado del Misterio de Dios, pues nada fuera de Él constituye nuestro futuro; por tanto, no caben afirmaciones que pretendan ser certezas absolutas o descripciones detalladas, pero tampoco cabe un agnosticismo craso que niegue la revelación de Dios en Cristo; últimamente es él, Cristo mismo, «el principio hermenéutico de todas las afirmaciones escatológicas»¹².

Como ocurría con la economía de la gracia vivida en la Iglesia y los sacramentos (cf. *supra* cap. 5), el dinamismo de la escatología se produce por un doble principio cristológico y pneumatológico que la impulsan a su fin teo-lógico. Así se observa en el símbolo niceno-constantinopolitano (DH 150), que sitúa contenidos escatológicos en el artículo del Hijo («sentado a la diestra, vendrá a juzgar») y del Espíritu («esperamos la resurrección de la carne y la vida del eón futuro»). Ambos dinamismos se ordenan al fin teo-lógico («Creo en Dios Padre Creador»), el Dios que, estando en el origen de la creación, se presenta asimismo como su fin, como su *telos*. Nos interesa ahora subrayar, en particular, la impostación pneumatológica que, a pesar de ser sólida y fundamentada en la Escritura, ha sido más soslayada por la teología occidental y así permanece. En efecto, el Espíritu Santo, como artífice de la comunión intratrinitaria (cf. *supra* cap. 3), es también quien constituye al pueblo de Dios en asamblea escatológica (cf. *supra* cap. 5), y es así Espíritu consumidor de la vida por él otorgada al hombre y al mundo («señor y dador de vida»), Espíritu glorificador del ser humano y del cosmos mediante su progresiva inserción en Cristo¹³.

El Espíritu Santo opera la consumación de nuestra salvación precisamente –y aquí radica el fundamento cristológico de la escatología– porque la obra salvífica de Cristo no ha finalizado, a pesar de que él haya resucitado y esté sentado a la derecha del Padre. Como queda dicho, el acontecimiento de la resurrección de Cristo y el hecho de que nosotros

¹¹ Cf. K. Rahner, “Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas”, en Id., *Escritos de teología* 4 (Madrid, 1964), 411-440.

¹² Cf. *ibíd.*, 395.

¹³ Cf. N. Martínez-Gayol Fernández, “Escatología”, 642-643.

estemos desfasados, aguardando nuestra propia resurrección, es a un tiempo el germen de nuestra salvación y la razón de nuestra esperanza. Y lo que aguardamos es el acontecimiento de la venida del Señor, que complete su obra salvífica.

La parusía completa la salvación

El término griego *'parousía'* («llegada» o «presencia» de una persona o un suceso) fue usado de un modo bastante sistemático por los autores del NT para hacer referencia al acontecimiento de la venida gloriosa de Cristo al final de los tiempos (Mt 24; 1Tes 2,19; 3,13; 4,13-18; 2Tes 2,1.8; 2Pe 3,4.12). El concepto toma del mundo antiguo la imagen de la venida de los reyes con gran solemnidad, aportando a los súbditos regalos y gracias (como la amnistía); a su vez, hereda del profetismo y la apocalíptica veterotestamentarios la idea del 'día de Yahveh' (Am 5,18; Is 2,10-21; Ez 30,1ss), de donde surge la fórmula 'día del Señor' (1Tes 5,2; 2Tes 2,2; 1Cor 5,5). El uso neotestamentario, con todo, aporta matices singulares: concibe la venida de Cristo como el acontecimiento finalizador de la historia y su consumación como historia de salvación. De ahí que la Escritura lo conecte con otras nociones escatológicas como 'juicio' (1Tes 5,23; St 5,7.8; 1Jn 2,28) y 'resurrección' (1Tes 4,15; 1Cor 15,23). Las cartas pastorales reemplazarán el término 'parusía' por el de 'epifanía' para referirse al mismo concepto (1Tim 6,14; 2Tim 4,1.8; Tt 2,13); ello resalta el carácter de revelación y manifestación que comporta la venida de Cristo¹⁴.

La fe en la parusía se encuentra eco en la patrística, como lo testimonian la invocación litúrgica *«maranatha»* presente en la Didajé y la esperanza de dicho acontecimiento –de nuevo estrechamente conectado al juicio– en fórmulas de fe muy antiguas (DH 6; 10). El empleo, iniciado ya por las pastorales, del término 'parusía' para nombrar también la encarnación da lugar a la distinción entre «primera y segunda venida». Con el paso de la patrística a la escolástica, la noción desaparece del horizonte de la teología, hasta ser recuperada por el concilio Vaticano II, con un uso muy cercano al neotestamentario (cf. LG 48-49)¹⁵.

Estas notas sobre la Escritura y la tradición nos permiten hacer un balance sistemático. Conviene observar, en primer lugar, que aunque hablemos de la «venida» de Cristo, la parusía es ante todo un acontecimiento para la humanidad, la historia y el cosmos. Esto no significa que la parusía no sea un acontecimiento cristológico, pues lo es; pero solo en tanto que Cristo constituye el destino de la humanidad y la creación, en tanto que supone la consumación de la salvación incoada por la Pascua. Hablamos de «venida» de Cristo, pero en realidad son la historia y el mundo los que llegan a su destino en él.

De ahí que haya que explicitar que la parusía es un acontecimiento en un sentido estricto –y no solo figurado–, pues supone la finalización a la historia y al tiempo. A pesar de ciertos

¹⁴ Cf. J. L. Ruiz de la Peña, *La otra dimensión*, 62-68; 153-158.

¹⁵ Cf. *ibíd.*, 161-163.

intentos en la teología contemporánea, no parece posible compatibilizar la idea de un tiempo que se prolonga indefinidamente con la plenitud de salvación prometida: la fe en la parusía implica que la historia es un proceso finalizable. Y ello, al tiempo, implica que la parusía es un acontecimiento real que, aunque trascienda la historia, ha de darse dentro de ella como punto final¹⁶.

Pues bien, si la parusía pone fin a la historia, con ella se ha de dar comienzo al *eschaton* como un todo: «La célula generadora del entero *eschaton* es la parusía, a saber: la *epifanía* de la realeza de Cristo, por una parte, y la *consumación* de su obra, por otra»¹⁷. Como hemos visto, la Escritura conecta estrechamente a la parusía las realidades del juicio y la resurrección; realidades que, a tenor de lo dicho, no debemos comprender como acontecimientos separados de la parusía, sino como dimensiones de ese único acontecimiento.

Aguardamos la verdad y la justicia

El concepto de 'juicio' aparece en el AT recogido en el verbo hebreo '*safad*', que significa no solo «juzgar» sino también «gobernar»; de ahí que se comprenda siempre en el marco de la acción histórico-salvífica en favor de su Pueblo (Jc 11,27; 2S 18,31; Dt 33,21). De este campo semántico se nutre la idea de que la venida majestuosa de Cristo comporte una victoria definitiva y aplastante sobre los poderes que oprimen al hombre (Mt 25,31; 2Tes 2,8; 1Cor 15,24-28). Sin embargo, la inculturación de la fe cristiana en el mundo grecolatino hizo que el juicio se comprendiera cada vez más como un juicio forense, consistente en un acto de decisión de Cristo-juez que dicta sentencia¹⁸.

Esta noción, en absoluto acorde con la revelación bíblica, no puede ser mantenida por más tiempo. Como sabemos desde el capítulo 2, la protología señala un destino claro para la creación: compartir la vida divina. Dios crea para la salvación entendida como plenitud de la existencia creada y en consecuencia, condenación y salvación no están a un mismo nivel (cf. *supra* cap. 2). En consecuencia, Cristo no puede pensarse como un juez imparcial que dictamina y sentencia; antes bien, como recuerda san Pablo, Cristo es el Dios-con-nosotros y por tanto «¿quién condenará?» (Rom 8,34). El juicio ha de entenderse por el contrario como la consumación de la obra de Cristo de otorgamiento de justicia: es la consumación de la justificación que la gracia obra en el cristiano a lo largo de su existencia y que en la parusía alcanza su definitividad y su plenitud.

Ahora bien, como ya vimos, no es posible comprender la justificación como una acción de Dios en que la persona permanece como objeto pasivo (cf. *supra* cap. 2). Como hemos insistido en el capítulo anterior, la libertad de cada sujeto se determina en la historia bien

¹⁶ Cf. *ibíd.*, 175.

¹⁷ *Ibíd.*, 173.

¹⁸ Cf. *ibíd.*, 177-179.

como acogida a Dios o como rechazo a Él. A ello apunta el concepto de ‘juicio de crisis’ que encontramos en algunos lugares del NT: al auto-posicionamiento a favor o en contra del plan de Dios en su Cristo. Los textos son unánimes en atestiguar que este juicio se produce en la historia (cf. Jn 3,17-19; Mt 25,31ss) y que la parusía, en su dimensión de desvelamiento de la verdad última, pone de manifiesto la cualidad última de la libertad trascendental¹⁹.

De ahí que muchos teólogos contemporáneos, siguiendo a H. U. von Balthasar, conciban que éste es el mejor lugar de abordar la cuestión tradicional del purgatorio, un tema que de suyo pertenece a la doctrina de la gracia y la justificación²⁰. De acuerdo con lo expuesto más arriba, si queremos tomarnos en serio la libertad del ser humano y la colaboración de éste en su propia salvación, hemos que concebir que su encuentro con Cristo, Juez que justifica, comporte un proceso de maduración de su libertad personal que le haga capaz de acoger su destino:

La libre decisión de la persona humana (espíritu *encarnado*) construye, sí, su destino, pero no tiene por qué alcanzar necesariamente todos los estratos del ser, como si la rica pluridimensionalidad del hombre se asumiese indefectiblemente, de una vez y durante la existencia temporal, en aquella decisión²¹.

La teología occidental ha concebido dicho proceso como «satisfacción penal»: concepción profundizada por la distinción entre culpa y pena de Pedro Lombardo (†1160) y que quedará definida con el concilio de Lyon (1274; DH 856). Mas no hemos de olvidar que la realidad llamada «purgatorio» es el mismo dinamismo que la teología oriental denomina «glorificación». El concilio Vaticano II ha logrado hacer síntesis entre ambos enfoques hablando de «purificarse» (cf. LG 49-51), lo que evita la connotación exclusivamente negativa de «purgarse» o «expiar penas», sin dejar de señalar que, como dinamismo de maduración que es, comporta un esfuerzo, una ascesis última.

Aguardamos nuestra resurrección

Como dijimos al tratar de la resurrección de Cristo, dicho acontecimiento supone la prolepsis del final de la historia (J. Moltmann): Jesucristo nos salva porque esperamos que su destino sea nuestro destino. En consecuencia, si la parusía es el acontecimiento en que la humanidad y la creación alcanzan su destino, ha de comportar la revelación de lo dado germinalmente en la resurrección de Cristo, y la consumación del «ya» de nuestra propia resurrección.

En el NT, la resurrección de Cristo es la condición de posibilidad de hablar de nuestra resurrección; como ya hemos tratado aquélla *in extenso*, nos conformaremos ahora con

¹⁹ Cf. *ibíd.*, 179-183.

²⁰ Cf. *ibíd.*, 307.

²¹ *Ibíd.*, 320.

complementar lo dicho con los textos más significativos sobre la resurrección de los muertos. Es en san Pablo donde encontramos el núcleo del mensaje bíblico sobre nuestra resurrección. En primer lugar, el texto de *1Tes 4,13-17* enfatiza la conexión entre la resurrección de Jesús, la suerte de los difuntos y la realidad de la comunidad, en medio de un pasaje salpicado de notas apocalípticas. Capital importancia tiene, en segundo lugar, *1Cor 15* donde encontramos una densa argumentación de las consecuencias que tiene para nosotros la resurrección de Cristo. Conviene notar que para Pablo, nuestra resurrección no se sigue de la de Jesús de un modo inductivo, sino que, como primicia (*aparchè*), se trata de la creación de una nueva realidad, del primer eslabón inaugurado con su singularidad (vv.20-28). Especialmente relevantes son los vv.35-58 en que Pablo confronta la aversión que sienten los corintios ante la idea de una corporalidad resucitada. Mediante una cuidada retórica, san Pablo afirma la continuidad de la identidad en la resurrección. Por tanto, si el ser humano es corporal (*soma*), su existencia en la resurrección habrá de ser igualmente encarnada; lo cual no significa una identidad material, sino que se ha de producir una transformación, pues será una existencia informada por el *pneuma*, como lo es ya la de Cristo. En ello abunda *2Cor 5,1-5*, al señalar que la salvación no consiste en ser «desvestidos» (liberación del alma) sino «revestidos» según Cristo. Por último, san Pablo insiste en la índole corporativa de nuestra resurrección pues resucitamos como miembros del cuerpo de Cristo (cf. Rom 7,4; Ef 1,20-23; 5,23), siéndole ajena la idea de un conjunto de resurrecciones individuales y privadas²².

La patrística dedicará no pocos esfuerzos a combatir toda concepción desviada de la resurrección, especialmente el dualismo gnóstico (Ireneo †c.202, Tertuliano, †220). Será *Orígenes* (†245) quien elabore la reflexión más compleja y profunda, superando la concepción de la resurrección de los cuerpos como identidad material, que hacía difícil de aceptar la verdad cristiana. Sin embargo, su lastre neoplatónico y la condena del origenismo en el sínodo de Constantinopla de 543 (DH 403ss) ensombrecerán su legado. Por otro lado, el tema de la esperanza en la resurrección es un artículo que aparece en los *símbolos y profesiones de fe* más antiguos (DH 2; 10; 190; 200; 465; 540). En ellos constatamos la fluctuación entre la fórmula paulina de «resurrección del cuerpo», la antignóstica que habla de «resurrección de la carne» y la más genérica de «resurrección de los muertos». De distintos modos, se afirman unos mismos contenidos que incluyen el carácter escatológico de la resurrección, su universalidad y su dimensión corporal. Con precisión, el magisterio descarta interpretaciones dualistas, entre las que hemos de contar la asunción de una inmortalidad natural del alma, y otras interpretaciones que nieguen la identidad personal, como la reencarnación²³.

²² Cf. *ibíd.*, 186-196.

²³ Cf. *ibíd.*, 197-204.

En conclusión, la parusía significa que la salvación otorgada por la resurrección de Jesús, verdadera nueva creación, llega a su plenitud: pues en efecto, «el que levantó de los muertos a Cristo Jesús vivificará también vuestros cuerpos mortales por su Espíritu que mora en vosotros» (Rom 8,11). Resucitaremos porque Dios, que ama la vida, no abandona a la criatura creada para la vida; resucitaremos porque Cristo en su pascua ha fundado la vida en el amor que se entrega; y, en fin, porque el Espíritu vivifica nuestros cuerpos mortales.

De ahí que, por último, la esperanza cristiana afirme que resucitaremos siendo quienes somos, aunque transformados; como ya hemos indicado, a ello apuntan la Escritura y el magisterio al insistir en la corporeidad de nuestra resurrección. Y es que «resucitar “con el mismo cuerpo” significa recobrar la propia vida en todas sus dimensiones auténticamente humanas; no perder nada de todo aquello que ahora constituye e individualiza a cada hombre»²⁴. Si nuestro destino consiste en la comunión con Dios y con los hermanos, ello pasa por un cuerpo que transparente el propio yo; un cuerpo, en fin, que –como nuestro cuerpo material– posibilite la relación con los demás, pero despojado ya de todo su límite y toda su ambigüedad²⁵.

En la tercera sección nos preguntaremos en qué consistirá la vida resucitada que aguardamos. Sin embargo, tenemos antes que ocuparnos del tiempo presente, un tiempo que no es aún el *eschaton*, pero en el que es posible ya vivir y morir bajo su signo salvador.

II. VIVIR Y MORIR EN EL TIEMPO ESCATOLÓGICO

Si la esperanza cristiana está llamada a amar la tierra, lo dicho sobre la parusía no puede quedarse en un bello discurso que nada tenga que ver con las preocupaciones y los dolores de esta humanidad que aún no ha llegado a la salvación consumada. La tensión entre esperanza y compromiso, entre salvación y liberación, no puede ser soslayada. Al contrario, de lo que se trata ahora es de reflexionar a fondo dicha tensión, para conceptualarla con precisión y apropiárnosla. Se trata de recapitular para comprender la peculiaridad del tiempo que habitamos:

El momento presente es ya escatológico. Los presagios de la parusía pertenecen, por derecho propio, a este estadio final de la historia. El tiempo que resta [...] lejos de ser un tiempo muerto, es el escenario que empeña nuestro último esfuerzo²⁶.

Entre lo cumplido y lo que aún falta

¿Cuál es la cualidad del tiempo presente? ¿Qué ha cambiado con el acontecimiento Cristo y qué es lo que aún resta? ¿Cómo vivir el tiempo que dista entre la resurrección de Jesús y la

²⁴ *Ibíd.*, 213.

²⁵ Cf. N. Martínez-Gayol Fernández, “Escatología”, 689-690.

²⁶ J. L. Ruiz de la Peña, *La otra dimensión*, 176.

nuestra? Éstas son algunas de las preguntas que se hizo la escatología del siglo XX, en un terreno abonado por las discusiones de diversas escuelas hermenéuticas.

A un lado se alzan los teólogos que, encabezados por *A. Schweitzer* (†1965), afirman que Jesús esperó un cumplimiento escatológico inminente, a favor del cual creyó actuar; su retraso sería considerado por sus seguidores como un frustrante fracaso que les haría esperarlo todo del futuro («escatología consecuente»). Al otro lado están los teólogos como *C. H. Dodd* (†1973), para quienes la situación habría sido justo la contraria: Jesús habría considerado que con su vida ya se habría producido la plenitud de la salvación, el reino habría quedado plenamente instaurado, y no habría que esperar nada más del tiempo («escatología realizada»). La teología existencial de *R. Bultmann* (†1976) y su escuela, por su parte, «desmitologizará» los contenidos escatológicos, afirmando que se refieren al presente del ser humano, en su capacidad de asentir a la fe y vivir referido a Dios.

Tres posturas que, pese a tener un fondo de verdad, resultan insuficientes y que, pese a invocar profusamente los argumentos de la exégesis, adolecen de cierta falta de rigor. A todos ellos trata de superar *O. Cullmann* (†1999), quien –como refleja su célebre «ya pero todavía no»– considerará que la esperanza que anima a la Iglesia hoy es la esperanza otorgada por Jesús, la cual está en continuidad por la anunciada por él, pero superada y profundizada por el acontecimiento de la pascua.

Con todo, la tesis de Cullmann presenta también sus insuficiencias. Y es que la resurrección de Cristo no solo marca una nueva división del tiempo: la resurrección de Cristo es un «acontecimiento de destino» que constituye una verdadera nueva creación, que inaugura un tiempo nuevo (cf. *supra*). Y en consecuencia,

con Cristo se ha inaugurado el sí definitivo de las promesas (cf. 2Cor 1,19-20); hemos pasado del tiempo de las promesas al tiempo de su cumplimiento, de su realización. Es decir, no se trata de una mera división nueva del tiempo o que se cuente de otro modo, sino que se ha creado una nueva realidad²⁷.

Y es que, en efecto, el tiempo que media entre la resurrección de Cristo y la nuestra se caracteriza por ser lo que *E. Peterson* (†1960) denominó «tiempo escatológico». Un tiempo en que, en efecto, las promesas de Dios se han cumplido con la encarnación, el ministerio, y la muerte y resurrección del Cristo; y sin embargo, de cuyo pleno cumplimiento estamos aún separados («diástasis escatológica»). El nuestro es el tiempo escatológico sin ser el tiempo de la parusía; tiempo escatológico sobre el que pesa una suerte de «reserva» o «restricción» que, lejos de ser una fatalidad, nos concede cierto protagonismo en el «combate» escatológico que se desarrolla²⁸.

²⁷ G. Uríbarri, «Habitar el tiempo escatológico», 271.

²⁸ Cf. *ibíd.*, 260-261.

La propuesta de Peterson no solo es más fina que las anteriores, sino que permite dar cuenta de un modo más profundo y coherente del desplazamiento que hay del tema del reino al tema de la resurrección en el kerigma de los primeros cristianos: y es que la muerte y la resurrección de Jesús constituye el cumplimiento de la promesa del reino, verdadera victoria que trasmuta la realidad y cambia la cualidad del tiempo: «se opera un cambio efectivo en el señorío, que ahora es de Cristo, frente a los poderes de este mundo»²⁹.

El concepto de ‘diástasis escatológica’ nos permite pensar que en nuestra historia coexisten una situación de perdición y una situación de salvación, como sendos existenciales del ser humano que permiten optar por Adán o por Cristo; así, «aquellos que no se incorporan a Cristo no han entrado en el nuevo tiempo escatológico», pero quienes sí se incorporan son «constituidos en ciudadanos de la Jerusalén celestial»³⁰. El eón presente, en tanto que la economía del pecado no ha sido cancelada, sigue siendo el tiempo de las promesas; y a la vez, este eón es el tiempo del cumplimiento, es el tiempo de la Iglesia, el tiempo de Cristo, el tiempo del Espíritu que nos conduce e incluso nos permite asomarnos –como ocurre en la liturgia– al eón futuro.

Así comprendido, este tiempo nuestro en que la parusía parece retrasarse deja de parecer una incoherencia de Dios o un motivo para dudar de sus promesas: muy por el contrario, aparece como la oportunidad abierta por Dios para colaborar, con Él y como Él, en la construcción de la nueva creación y la liberación de los oprimidos de la historia:

en el seguimiento se continúa el combate escatológico de Cristo Jesús [...]. Las armas para este combate y para la victoria son las mismas con las que combatió Jesús: la pobreza, el menosprecio, la humildad y el amor a lo que estaba perdido³¹.

Al comprender nuestro presente como tiempo escatológico reconocemos que, en efecto, la Iglesia y los sacramentos pertenecen al plan de salvación de Dios (cf. *supra* cap. 5); y evidenciamos, asimismo, que la reflexión sobre la vida teológica y la vida moral (cf. *supra* cap. 6) no son un mero prolegómeno, sino que lo que A. Gesché llama «el dogma de la tierra»³² es inseparable de la salvación cristiana.

La victoria sobre el último enemigo

San Pablo afirma que la vida en Cristo nos libera del pecado y de la muerte (cf. Rom 8,2), lo cual no quiere decir que elimine la realidad de la muerte biológica. Como ocurría con el pecado –el cual, pese a no tener la última palabra, amenaza radicalmente nuestra existencia–

²⁹ *Ibíd.*, 273.

³⁰ *Ibíd.*, 274.

³¹ *Ibíd.*, 279.

³² A. Gesché, *El destino*, 155.

también la muerte es una realidad cuya presencia en el tiempo escatológico puede ser vivida como victoria o como perdición última.

El tema teológico de la muerte conecta la antropología y la escatología. En efecto, si bien la muerte biológica pertenece a la existencia de la criatura finita que es el ser humano, la muerte es también un «acontecimiento de destino» para cada hombre, en tanto que lleva a su definitividad el devenir de la existencia humana.

Para la cosmovisión veterotestamentaria la muerte es cifra de todas las desgracias, el mal por excelencia: la muerte es el negro fondo sobre el que Israel pinta las excelencias de esta vida que es don de Dios mediante su espíritu vivificante (Gn 2,7; Sb 15,11; Jb 34,14-15; Sal 104). Así, Dios no puede ser el autor de la muerte (Sb 1,13-14), sino que ésta es rédito del pecado; al afirmar tal cosa, el autor sagrado se refiere no únicamente a la muerte física, sino, más profundamente, a la opción libre del hombre contra Dios (cf. *supra* cap. 6). De ahí que quienes están en el *sheol*, lugar de los muertos, no puedan alabar al Señor ni Él se preocupa por ellos (Is 38,11; Sal 6,6; 30,10; 88,6.11). Los muertos (*refaim*), por tanto, conservan una forma de existencia, como pálidas sombras; existencia igual para todos, independientemente de la calidad moral de sus vidas. Será solo por influjo de la teología de la retribución, por un lado, y de la reflexión en torno a la muerte de los mártires, por otro, que comenzará a pensarse en distintas suertes para los justos y los malvados en su muerte³³.

Fruto de esta evolución, pero sobre todo como consecuencia de la fe en la resurrección de Cristo, el NT puede hablar de la muerte en otros términos. La muerte sigue concibiéndose –como ya hemos dicho hablando del juicio– como el fin del tiempo concedido al hombre para que desarrolle su vida. Pero el acontecimiento de Cristo hace que el pensamiento cristiano sobre la muerte difiera profundamente del judío: la muerte puede vivirse en comunión con él (Lc 23,42-73; Flp 1,23). Pues la salvación, que es ya real para los vivos, lo es también para los muertos, de modo que «ni la muerte [...] podrá separarnos del amor de Dios manifestado en Cristo» (Rom 8,38-39)³⁴.

Pero, ¿qué podemos decir de modo sistemático sobre la muerte que aún pesa sobre nosotros como un mal y de la que, sin embargo, esperamos ser vencedores en vez de vencidos? En primer lugar, hemos de reconocer que, en efecto, la economía del pecado impregnó nuestra muerte biológica: la constante presencia del final de nuestra vida (*bios*) constituye un obstáculo para la realización de la vida con Dios (*zoe*), nos angustia y nos lleva a pecar más³⁵. En efecto, la muerte aparece a nuestros ojos como el fin del hombre entero, como la «disolución de la unidad de su ser, sustracción de la esfera de lo mundano, ruptura

³³ Cf. J. L. Ruiz de la Peña, *La otra dimensión*, 73-97.

³⁴ Cf. *ibíd.*, 276-283.

³⁵ Cf. A. Gesché, *El destino*, 94-95; K. Rahner, *Curso fundamental*, 145-146.

de las relaciones con el otro»³⁶. De ahí que la apertura de un futuro por parte de Cristo sea liberadora. Jesús, como primicia nuestra, ha muerto para resucitar y evidenciando que la muerte no es solo fin, sino que puede también ser tránsito³⁷. «La muerte [biológica] sigue formando parte de nuestra existencia, pero no afecta ya a nuestro destino»³⁸.

Y es que gracias a Cristo, la muerte cambia de sentido: lo que en nuestra situación adánica era necesaria visibilización de la culpa y pena del pecado, puede ser en el tiempo escatológico acto libre de entrega y amor. De ahí que la muerte, como fin de su historia, constituya la posibilidad por excelencia del hombre. Si el ser humano es el ser en devenir –un «ser que anticipa constantemente su futuro» y que por eso mismo «se confunde, en cierto sentido con sus posibilidades»³⁹– se hace necesario un punto final que recapitule todo ese devenir dotándolo de un sentido final:

Cuando el futuro se agote (puesto que una auténtica historia importa un auténtico término), el hombre se encontrará con el núcleo inmenso de sus realizaciones, de *todas* sus realizaciones; esa suma impresionante no será otra cosa que la fiel imagen de lo que el hombre ha querido ser: será el hombre llegado a sí mismo⁴⁰.

Como apuntábamos en el capítulo anterior, la libertad que se determina en la historia lo hace en virtud de una opción fundamental que, no obstante, se ve radicalmente amenazada a lo largo de la historia. La libertad humana encuentra en la definitividad de la muerte su condición de «facultad para lo eterno» (K. Rahner)⁴¹.

Antes de concluir, nos resta referirnos a una cuestión que es todavía hoy objeto de debate teológico. En efecto, si la muerte constituye para cada ser humano el final de su historia, se convierte para sí en una suerte de acontecimiento escatológico individual. La teología se encuentra entonces en una encrucijada: si la muerte comporta inmediatamente el inicio de la existencia definitiva («retribución posmortal»), ¿qué sentido tiene entonces la esperanza en la parusía? Pero si, por el contrario, los individuos han de aguardar al final de la historia, ¿qué tipo de existencia («estado intermedio») llevan mientras éste ocurre?

Como muestra J. L. Ruiz de la Peña (†1996), en la discusión interfiere la proyección de nuestra concepción cronológica del tiempo. Así, el teólogo español ha propuesto una «retribución posmortal sin estado intermedio» en que «muerte y resurrección son

³⁶ J. L. Ruiz de la Peña, *La otra dimensión*, 292.

³⁷ Cf. *ibíd.*, 295.

³⁸ A. Gesché, *El destino*, 96.

³⁹ J. L. Ruiz de la Peña, *La otra dimensión*, 293.

⁴⁰ *Ibíd.*, 298.

⁴¹ Es conocida la tesis de la «opción final» propugnada por Glorieux, R. Troisfontaines y L. Boros, según la cual el hombre dispondría en el instante de la muerte de un instante último de decisión con valor supremo. La insuficiencia de esta propuesta radica, justamente, en que se basa en una antropología dualista que no tiene en cuenta el valor de la historia en la determinación de la libertad humana. Cf. *ibíd.*, 298-306.

acontecimientos sucesivos y distintos, pero no cuantitativamente distantes»⁴². El *eschaton* es el tiempo de Dios y su eternidad no es solo aquello que carece de final, sino un tiempo que, siendo inconmensurable según los parámetros de la historia, equidista de cada uno de sus momentos. No debe confundirse esta postura con una suerte de «resurrección en la muerte»⁴³ desechada por el magisterio teológico: «la muerte es un suceso individual e histórico; la resurrección es un suceso comunitario y escatológico. No pueden, pues, coincidir en un mismo instante»⁴⁴.

III. LA PLENITUD DE LA SALVACIÓN

A lo largo de todo nuestro trabajo hemos insistido en que la salvación como existencia lograda comienza ya en esta vida; pero esta salvación siempre queda referida al destino en la vida divina. Por eso se trata de responder, al fin, a la pregunta: «¿Cuál es, en concreto, el contenido vivencial de esa existencia transfigurada? ¿En qué consiste la *novedad* de la relación Dios-hombre en el reino perfectamente instaurado?»⁴⁵ ¿Cómo será el reino de Dios en su estadio último y consumado?

Un ofrecimiento a la libertad humana

La tradición ha tomado de la Escritura el concepto de ‘vida eterna’ para dar cuenta del estatuto de la vida salvada llevada a plenitud. Como queda dicho, en el AT la vida es el don gratuito de Dios, que posibilita y es posibilitada por la relación con Él; con todo, la categoría ‘vida eterna’ solo llega al judaísmo en un periodo tardío. El propio Jesús hizo de ésta un contenido muy nuclear de su predicación, de la que habla empleando un lenguaje simbólico tomado de situaciones cotidianas como el banquete mesiánico y el convite nupcial (Mt 22,1-10; 25,1-10; Lc 12,35-38; 13,28-29; 14,16-24). Así, expresa toda su positividad, su dimensión comunitaria y su conexión con la predicación del reino de Dios⁴⁶. Por su parte, en el evangelio de Juan, el término ‘vida’ (*ζωή*) es cifra de la totalidad de la salvación: Jesús es en quien estaba la vida desde la eternidad (Jn 1,4; 1Jn 1,1), él mismo *es* la vida (Jn 11,25; 14,6; 1Jn 5,20) y ha venido al mundo para darle la vida en abundancia (Jn 6,33; 10,10; 1Jn 4,9)⁴⁷.

En perspectiva sistemática, la vida eterna se fundamenta en la lógica del amor de la creación: como dijimos, la *creatio ex nihilo* de la que Cristo es mediador se comprende mejor

⁴² Ibíd., 350.

⁴³ Cf. Comisión Teológica Internacional, *Algunas cuestiones actuales de escatología* (1990), §2; 4.2. Consultado en http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1990_problemi-attuali-escatologia_sp.html (última visita: 3-04-2019).

⁴⁴ Cf. J. L. Ruiz de la Peña, *La otra dimensión*, 352.

⁴⁵ Ibíd., 227.

⁴⁶ Cf. ibíd., 229-230.

⁴⁷ Cf. ibíd., 234-236.

como *creatio ex amore* (cf. *supra* cap. 2). La lógica de tal creación pide ser perdurable: el amor ama la vida, no deja la vida en la estacada. De ahí que la vida eterna no se pueda pensar como una especie de «inmortalidad natural», por más que se haya pretendido a lo largo de la historia: la vida eterna prometida por el cristianismo es una vida donada, regalada. La creación no solo subsiste por Dios, sino que tiene por meta compartir la misma vida divina. La realidad creada finita está llamada al destino de una «eternidad participada»⁴⁸.

La protología, por tanto, cualifica la escatología, y nos previene contra toda concepción inmovilista –sería una verdadera condena de tedio– de la vida eterna:

El más allá no va a ser esa inmortalidad en la que el tiempo es inmóvil (algo que justamente nos espanta a todos), sino al contrario, un tiempo de devenir con Dios y en Dios. [La eternidad] se presenta como proyecto, como proposición de un destino⁴⁹.

Hasta tal punto estamos invitados a vivir de la vida divina que es aquí donde se inserta el dramático corolario de la libertad humana que llamamos «muerte eterna» o «muerte segunda». De entrada, nunca se insistirá suficientemente en que para la teología católica, salvación y perdición no son equiparables. La condena de la doctrina de la «doble predestinación» defendida por los reformadores protestantes lo ratifica con contundencia. Si hay algo que la Escritura afirma con contundencia es la voluntad de Dios de que «todos los hombres se salven» (1Tim 2,4), a pesar de la cual, la muerte eterna es una posibilidad que hemos de contemplar: una hipótesis teológica para respetar hasta sus últimas –y dramáticas consecuencias– la libertad humana.

La vida eterna es un don de Dios. La muerte eterna es manufactura humana. Por esta razón, de la vida eterna tenemos certeza fiducial predicable de la totalidad de lo creado. Mientras la muerte eterna es sólo una posibilidad y predicable únicamente de casos individuales⁵⁰.

Con todo, la teología encuentra dificultades para conceptuar la muerte eterna. En efecto, si queremos ser coherentes con la antropología que venimos presentando, la muerte eterna requiere ser pensada como una suerte de «consumación negativa»⁵¹ que se hace difícil de concebir. Ello ha hecho que algunos presenten la muerte eterna en perspectiva de aniquilación, aunque se trata de una opinión teológica difícilmente compatible con la antropología bíblica y teológica⁵².

⁴⁸ Cf. *ibíd.*, 247.

⁴⁹ A. Gesché, *El destino*, 98-99.

⁵⁰ N. Martínez-Gayol Fernández, “Escatología”, 705.

⁵¹ Cf. M. Kehl, *Escatología*, 292.

⁵² Cf. J. L. Ruiz de la Peña, *La otra dimensión*, 267.

Plena relación con Dios, la humanidad y el cosmos

Poco o nada podemos decir de la posibilidad de perdición definitiva, pero sí es posible –aun con dificultad– decir algo de la plenitud de vida salvada. Y es que, para ser salvación, ha de ser salvación del ser humano, el cual es indisolublemente ser personal creado para la relación con Dios; ser social abierto a los hermanos; y ser mundano llamado a la relación con el cosmos (cf. *supra* cap. 2). De estas tres dimensiones hemos de dar cuenta al tratar de explicar en qué ha de consistir la plenitud que aguardamos.

Abordemos en primer lugar la dimensión teologal de la vida eterna. Como hemos afirmado ya en varias ocasiones, la salvación cristiana se entiende en términos de comunión con Dios, plena y dadora de plenitud. Así, el NT hablará de la vida eterna con distintas imágenes, entre las que despuntan la de ‘visión de Dios’ y ‘ser en Cristo’. El concepto de ‘visión de Dios’ como contenido fundamental de la vida eterna ha hallado especial fortuna a lo largo de la historia de la teología. La metáfora está tomada del anhelo del justo del AT que anhela ver el rostro de Dios (cf. Sal 11,7; 24,6; 42), en un sentido mucho más existencial que noético. En aquél mismo sentido afirma san Pablo que en el *eschaton* veremos a Dios «tal cual es» (1Cor 13,8-13). En efecto, para su mentalidad semítica, los verbos ‘ver’ y ‘conocer’ son sinónimos; de ahí que la visión de Dios comporte una relación que transforma, que diviniza: «cuando se manifieste, seremos semejantes a él, porque le veremos tal cual es» (1Jn 3,2; cf. Jn 17,3)⁵³. Esta noción dinámica y existencial, sin embargo, sufrió una progresiva intelectualización a lo largo de la historia de la teología de occidente. Así, la bula *Benedictus Deus* (DH 1000) de Benedicto XII (†1342) hablará de la ‘visión beatífica’ como la esencia de la vida eterna, una visión intuitiva que posibilita el conocimiento de la misma esencia divina y que produce gozo y bienaventuranza por la eternidad⁵⁴.

Ahora bien, como recuperó el Vaticano II (1962-1965), esta dimensión cognoscitiva de la plenitud de comunión con Dios no puede ser afirmada unilateralmente en perjuicio del polo cristológico (cf. LG 48-50). En efecto, como ya vimos, en el NT la fórmula «ser en Cristo» no denota solamente compañía, sino una estrecha comunión de destino, en virtud de la cual hemos afirmado que Cristo mismo es nuestro *eschaton*⁵⁵. Inmediatez con Dios y mediación de Cristo –único mediador– no son, tampoco en la vida eterna, realidades contrapuestas:

el bienaventurado comulga con una subjetividad no humana, sino divina, aunque indudablemente la comunión es posible solo porque esa subjetividad se expresa en una

⁵³ Cf. *ibíd.*, 230-234.

⁵⁴ Cf. *ibíd.*, 230-234; 241-243.

⁵⁵ Cf. *ibíd.*, 236-238.

estructura auténticamente humana, en la que, con todo, “reside la plenitud de la divinidad”⁵⁶.

Y es que, en efecto, la revelación nos regala al menos una certeza: la de que es posible el encuentro entre el misterio del hombre y el misterio de Dios como se produjo en Cristo (cf. *supra* cap. 3). En consecuencia: si –como venimos apuntando a lo largo de nuestro trabajo– la salvación consiste en una progresiva configuración con Cristo, la plenitud de salvación ha de consistir en un completo e irrevocable asemejarnos al Señor y Amigo que, sin pérdida de nuestra identidad, nos hace también ser más nosotros mismos.

La vida eterna atañe también, en segundo lugar, a las relaciones horizontales de los individuos entre sí. En esta dimensión, la vida eterna se muestra como «comunidad de los santos»: la esperanza cristiana no apunta a un feliz destino individual, sino más bien a la plena incorporación de cada individuo en la comunidad humana. La Escritura y la patristica testimonian que el sujeto de la bienaventuranza no es sino el pueblo de Dios, la Iglesia en su entraña escatológica (cf. *supra* cap. 5). La socialidad de la vida eterna, lejos de suponer una especie de disolución en la masa, comporta la máxima personalización de los individuos mediante la inserción de las relaciones personales trinitarias⁵⁷.

Finalmente, por más que nos cueste concebirlo, la vida eterna se refiere también a la mundanidad del ser humano; hablamos entonces de «pascua de la creación». Puede pensarse ésta en la línea de lo dicho sobre la corporeidad de nuestra resurrección: y es que el mundo también ha de ser consumado si es cierto que no solo es un «soporte» de la existencia, sino un espacio connatural al hombre y abierto a su creatividad. Podemos pensar, entonces, una nueva creación que, reconciliada con el ser humano, permita un obrar que brote del amor, «es decir, del gozo de comunicar la riqueza e intensidad de una vida rebosante»⁵⁸.

María, en quien la salvación se ha consumado

A modo de conclusión podemos volver la mirada hacia María, la mujer en quien la salvación ha llegado ya a su consumación. Según K. Rahner,

la ascensión de la bienaventurada virgen en cuerpo y alma al cielo no afirma sobre María sino aquello que confesamos ya para nosotros en la fórmula de fe del símbolo apostólico: resurrección de la carne y la vida eterna [...] Sencillamente, confesamos de María lo que confesamos para todos nosotros como nuestra esperanza⁵⁹.

A pesar del total silencio de la Sagrada Escritura sobre la muerte y la glorificación de María, se trata de una cuestión con un sereno desarrollo doctrinal. Como es sabido, la

⁵⁶ *Ibíd.*, 245.

⁵⁷ Cf. *ibíd.*, 249.

⁵⁸ *Ibíd.*, 250.

⁵⁹ K. Rahner, *Curso fundamental*, 447.

cuestión surge en la Iglesia oriental en un estadio tardío (finales del siglo IV) estrechamente vinculada a la exégesis tipológica que contrapone a Eva y María, la reflexión en torno a la *Theotokos*, y la aparición de escritos apócrifos que introducen la tradición del «traslado» de María al cielo. A mediados del siglo VI se celebra ya la fiesta de la *dormición* de María, término que «no dice muerte y sin embargo expresa de alguna forma la muerte: es un sueño en la muerte o una muerte en el sueño, que no es exactamente la muerte común»⁶⁰. En el siglo VII la fiesta sería introducida también en Occidente, que solo a continuación tomaría el nombre de fiesta «de la asunción». La teología medieval se debatirá en torno a la asunción corporal de María, pero sin generarse las divisiones que ocurrieron en torno a la inmaculada concepción (cf. *supra* cap. 2). Por todo ello, la declaración de la asunción de María mediante la constitución *Munificentissimus Deus* (1950; DH 3900-3904) de Pío XII fue serenamente acogida en la Iglesia católica. Al optar por el enfoque eclesiotípico, el concilio Vaticano II mostró que estas afirmaciones se entienden en su justo tenor no al ser tenidas por «privilegios», sino al comprender a María como miembro de la Iglesia que participa –aunque sea como su miembro más perfecto– de la historia de la salvación⁶¹.

De ahí que, como afirmábamos con Rahner, el dogma de María asunta al cielo sea signo de esperanza para el cristiano. Es más, el dogma mariano en su articulación sistemática es cifra de esta esperanza: pues María, por ser Madre de Dios, fue la plenamente consagrada a Cristo (virginidad), y así vivió desde su origen (inmaculada) y hasta el final (asunción) una vida abierta a la relación con Dios, los hombres y la totalidad de la creación⁶². Así, aunque la única primicia de nuestra esperanza sea el Señor resucitado, «María representa la anticipación de la redención total»⁶³. En María reconocemos la salvación que aguardamos como un destino de plenitud,

como la consumación de nuestra existencia, [...] de la red enorme de relaciones vividas (o no vividas), de proyectos, siempre infinitamente más que las realizaciones concretas; trayectorias que prometían y se abandonaron por otras igualmente interesantes; sueños, anhelos, esperanzas⁶⁴.

⁶⁰ H. Bourgeois, B. Sesboué y P. Tihon, *Los signos de la salvación*, 457.

⁶¹ Cf. *ibíd.*, 463.

⁶² Cf. *ibíd.*, 460-461.

⁶³ *Ibíd.*, 461.

⁶⁴ P. Rodríguez Panizo, “María en el dogma”.

CONCLUSIÓN

Un adolescente que afirma en catequesis que no querría ver, en un futuro, que ha desperdiciado la vida. Una joven que rompe con su pareja y afronta la tarea de construir un nuevo proyecto de futuro. Un hombre adulto que tras la muerte de su padre se hace cargo de la vida. Un par de chicos que, al plantearse la vocación religiosa, reavivan en otros la llamada. Mi abuelo, diciéndole a mi abuela lo mucho que la quiere. Un hermano que me habla de sus certezas y una hermana que me habla de sus sueños. Una joven que planta cara a su enfermedad afirmando su esperanza. Dios mismo al mostrarme que mi realidad es amable a Sus ojos. Un hombre sin hogar que sabe cómo me llamo. Un religioso anciano que, en otro rincón del mundo, se alegra aguardando el encuentro definitivo con el Padre.

Son solo algunos rostros, situaciones, nombres... Personas queridas que en estos tres años me han mostrado con sus vidas lo que la Teología me enseñaba con conceptos. Decíamos en la introducción que la fe, al ponerse a la escucha de lo que cree, puede servir de espacio de holgura para que resuenen las experiencias de salvación que la vida proporciona. Tras no pocas páginas dedicadas a los conceptos, bien podemos dejar que sean los ecos de la experiencia los que nos sirvan de balance conclusivo de este trabajo de síntesis.

El primero de ellos se admira ante el profundo respeto y optimismo con que la fe cristiana contempla al ser humano. Nadie hay insalvable, nadie está perdido, nadie fatalmente condenado a un futuro sin futuro. La salvación cristiana, como anuncio y como promesa, es verdadera para cada individuo, esté en la situación que esté: se compromete en sus luchas contra el sufrimiento y la opresión, invita a la conversión que brota de la acogida incondicional de Dios, sugiere proyectos en que emplear mejor el caudal de la existencia.

Asimismo, la salvación cristiana invita a la tarea –tan urgente hoy– de hacernos cargo los unos de los otros y de reconocer la radical solidaridad que nos une con los distintos. Y es que toda vida humana está amenazada por la posibilidad de malograrse, no solo por la culpa, sino también por el sinsentido y el mal padecido; y, al mismo tiempo, toda vida humana está llamada a una plenitud que es intrínsecamente relacional y solidaria. Al optar por el encuentro en vez de por el egoísmo, por la acogida en vez de por el rechazo, por la liberación en vez de por la opresión, el ser humano encuentra la plena realización de su existencia y abre caminos para que la salvación alcance también a otros.

Resuena también con nitidez la experiencia de que solo Dios es el que salva. La «vida buena», la plenitud, la propia felicidad... no se obtendrán solo mediante los propios esfuerzos y la buena voluntad. La salvación requiere más bien de capacidad de agradecer, de sencillez para reconocer; requiere de fiesta y de esperanza.

Dios es quien salva y es la salvación: Él es la anchura y la plenitud, el éxito de la existencia. Dios salva siendo trascendente al mundo y a la vez su Presencia más íntima; se da a Sí mismo y da la condición de ser recibido, porque salva en la relación y para la relación. La experiencia de la trascendencia que, posibilitada por el Espíritu, unas veces es explícita y muchas otras no, dota a la existencia de profundidad, de matiz, de ocasión para el sentido. La experiencia cristiana de salvación, en fin, consiste en la posibilidad de que entre el ser humano y Dios no exista un foso infranqueable. Ninguna existencia vaga perdida, sino que tiene siempre un «de dónde y un para dónde» (K. Rahner).

De ahí que resuene, en tercer lugar, el eco de Jesús el Cristo: aquél que, siendo Señor y Amigo, es el único mediador para nuestra salvación. Verdadero Dios y verdadero hombre, muestra que lo más humano es lo más divino: que nada de lo humano –ningún sufrimiento, ninguna alegría– le es ajeno a Dios. En su muerte solidaria y su Vida gloriosa, Jesús abre en la angustiosa situación de opresión y muerte un camino que puede conducir a la humanidad a su verdadero y pleno destino. Resucitado, es el otorgador de esperanza por medio de su Iglesia y los sacramentos. Y lo es para todos, Dios sabe cómo; también para quien no le conoce o quien, creyendo conocerlo, lo rechaza.

Pero para quien confiesa su Nombre, para quien lo va teniendo por Señor y Amigo, la salvación consiste ya en el regalo de compartir con él camino, vida y destino. Jesús mismo es el Corazón de Dios mostrándose al mundo y en el mundo; identificados con él en su pobreza y sencillez, hallamos la holgura concedida por ese Corazón que hace que la espera tenga sentido. *Corazón dócil al Padre... abierto y entregado... manso y misericordioso... libre y valiente... maduro... recio y de carne... corazón sincero... Amor ardiente y apasionado.* Al hacer nuestras su actitudes, opciones y tareas –esas que le condujeron al extremo de tener su Corazón traspasado en la cruz– no imitamos un ejemplo exterior: participamos ya, por el cariño y la identificación con el Señor y Amigo, de la plenitud y el anchura de una vida salvada¹.

¹ Basado en R. Mera García ssc, *Meditación sobre el Corazón de Jesús* (charla no publicada).

BIBLIOGRAFÍA

EDICIONES DE LA BIBLIA

Aland, K., M. Black, C. M. Martini, B. M. Metzger y A. Wikgren (ed.). *The Greek New Testament*. Madrid, 1991.

Nueva Biblia de Jerusalén. Bilbao, 1998.

Reina, C., C. Valera. *La santa Biblia. Antiguo y nuevo testamento*. Madrid, 1990.

DOCUMENTOS DE LA IGLESIA

Magisterio pontificio y conciliar

Denzinger, H., P. Hünermann. *El magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum et declarationum de rebus fidei et morum*. Barcelona, 1999.

Documentos del Vaticano II. Madrid, 1972.

Pablo VI. *Populorum progressio* (1967).

Juan Pablo II. *Veritatis splendor* (1993).

Juan Pablo II. *Evangelium vitae* (1995).

Benedicto XVI. *Verbum Domini* (2010).

Francisco. *Amoris laetitia* (2016).

Magisterio episcopal

Conferencia Episcopal Latinoamericana. *Documento de Puebla* (1979).

Documentos eclesiales

Catecismo de la Iglesia Católica. Madrid, 1992.

Congregación para la Doctrina de la Fe. *Libertatis Conscientia* (1986).

Congregación para la Doctrina de la Fe. *Dignitas personae* (2008).

Comisión Teológica Internacional. *Teología, Cristología, Antropología* (1981).

Consultado el 10 de abril de 2019.

http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1982_tologia-cristologia-antropologia_sp.html

Comisión Teológica Internacional. *Algunas cuestiones actuales de escatología* (1990).

Consultado el 3 de abril de 2019.

http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1990_problemi-attuali-escatologia_sp.html

Comisión Teológica Internacional. *La esperanza de salvación para los niños que mueren sin bautismo* (2007).

Consultado el 10 de febrero de 2019.

http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20070419_un-baptised-infants_sp.html

Consejo Pontificio para la Promoción de la Unidad de los Cristianos–Federación Luterana Mundial. *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación* (1999).

Consultado el 10 de abril de 2019.

http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_31101999_cath-luth-joint-declaration_sp.html

OBRAS DE CONSULTA

Rahner, K., dir. *Sacramentum Mundi. Enciclopedia teológica*. 6 vol. Barcelona, 1972-1976.

Fries, H., ed. *Conceptos fundamentales de la teología*. 2 vol. 2ª ed. Madrid, 1979.

Pedrosa, V. M., J. Sastre y R. Berzosa, dir. *Diccionario de pastoral y evangelización*. Burgos, 2000.

MANUALES Y ENSAYOS

Alonso Schökel, L. *La palabra inspirada*. Barcelona, 1966.

Balthasar, H. U. von. *Teología de los tres días*. Madrid, 2000.

Balthasar, H. U. von. *Solo el amor es digno de fe*. Salamanca, 2004.

Barr, J. “Abba isn’t ‘Dady’”. *Journal of Theological Studies* 39 (1988): 28-47.

Blondel, M. *La acción. Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*. Madrid, 1996.

Bourgeois, H., B. Sesboüé, y P. Tihon, *Los signos de la salvación*. Salamanca, 1996.

Casel, O. *El misterio del culto cristiano*. San Sebastián, 1953.

- Chauvet, L.-M. *Símbolo y sacramento. Dimensión constitutiva de la existencia cristiana*. Barcelona, 1991.
- Corbon, J. *Liturgia fontal*. 2ª ed. Madrid, 2009.
- Cordovilla, A. *El ejercicio de la teología*. Salamanca, 2007.
- Cordovilla, A. *El misterio de Dios trinitario*. Madrid, 2012.
- Cordovilla, A., ed. *La lógica de la fe*. Madrid, 2013.
- Darlap, A., “Teología fundamental de la historia de la salvación”. En *Mysterium Salutis*. Vol. 1. Dirigido por J. Feiner y M. Löhrer, 49-202. 3ª ed. Madrid, 1981.
- Dunn, J. *Redescubrir a Jesús de Nazaret. Lo que la investigación sobre el Jesús histórico ha olvidado*. Salamanca, 2006.
- Ellacuría, I. “Historia de la salvación”. *Revista latinoamericana de teología* 28 (1993): 3-25.
- Flecha, J. R. *Teología moral fundamental*. 3ª ed. Madrid, 1999.
- Fries, H. *Teología fundamental*. Barcelona, 1987.
- Gamarra, S. *Teología espiritual*. 3ª ed. Madrid, 2000.
- Gesché, A. *El mal. Dios para pensar 1*. 3ª ed. Salamanca, 2010.
- Gesché, A. *El hombre. Dios para pensar 2*. 2ª ed. Salamanca, 2010.
- Gesché, A. *Dios. Dios para pensar 3*. Salamanca, 2010.
- Gesché, A. *El cosmos. Dios para pensar 4*. Salamanca, 2010.
- Gesché, A. *El destino. Dios para pensar 5*. 2ª ed. Salamanca, 2007.
- Gesché, A. *Jesucristo. Dios para pensar 6*. Salamanca, 2002.
- Gesteira, M. *La resurrección de Jesús*. Madrid, 1984.
- Greshake, G. “El hombre y la salvación de Dios”. En *Problemas y perspectivas de teología dogmática*, editado por K. H. Neufeld, 253-284. Salamanca, 1987.
- Grossi, V., L. Ladaria, Ph. Lécrivain y B. Sesboüé. *El hombre y su salvación*. Salamanca, 1996.
- González-Carvajal Santabárbara, L. *El hombre roto por los demonios de la economía. El capitalismo neoliberal ante la moral cristiana*. Madrid, 2010.
- Guardini, R. *La madre del Señor*. Madrid, 1960.
- Gutiérrez, G. *La espiritualidad de la liberación. Escritos esenciales*. Santander, 2013.
- Hurtado, L. W. *¿Cómo llegó Jesús a ser Dios?* Salamanca, 2013.

- Jeremias, J. *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*. 5ª ed. Salamanca, 1999.
- Kasper, W. *Teología e Iglesia*. Barcelona, 1989.
- Kasper, W. *El Dios de Jesucristo*. 3ª ed. Salamanca, 1990.
- Kasper, W. *Jesús, el Cristo*. 10ª ed. Salamanca, 1998.
- Kehl, M. *Escatología*. Salamanca, 1992.
- S. Kierkegaard. *Migajas filosóficas*. Introducción y traducción por R. Larrañeta. Madrid, 1997.
- Madrigal, S. *La Iglesia sacramento universal de salvación: clave de interpretación de la relación Reino-Iglesia-mundo* (apuntes no publicados). Madrid, 2017.
- Martín Velasco, J. *La experiencia cristiana de Dios*. Madrid, 1995.
- Martínez, J. L., J.M. Caamaño, *Moral fundamental. Bases teológicas del discernimiento ético*. Santander, 2014.
- Moltmann, J. *Teología de la esperanza*. Salamanca, 1969.
- Moltmann, J. *El Dios crucificado*. 3ª ed. Salamanca, 2010.
- Pannenberg, W. *Teología sistemática*. Vol. 2. Madrid, 1996.
- Pié-Ninot, S. *La teología fundamental*. 4ª ed. Salamanca, 2001.
- Rahner, K, J. Ratzinger. *Revelación y tradición*. Barcelona, 1970.
- Rahner, K. “El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación” En *Mysterium Salutis*. Vol. 2. t. 1. Dirigido por J. Feiner y M. Löhrer, 271-322. 2ª ed. Madrid, 1977.
- Rahner, K. “La Inmaculada Concepción”. En *Escritos de teología*. Vol. 1, 223-238. Madrid, 1963.
- Rahner, K. “Sobre el sentido del dogma de la Asunción”. En *Escritos de teología*. Vol. 1, 223-238. Madrid, 1963.
- Rahner, K. “Verdades olvidadas sobre el sacramento de la Penitencia”. En *Escritos de teología*. Vol. 2, 141-181. Madrid, 1963.
- Rahner, K. “Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas”. En *Escritos de teología*. Vol. 4, 411-440. Madrid, 1964.
- Rahner, K. “Historia del mundo e historia de la salvación”. En *Escritos de teología*. Vol. 5, 115-134. Madrid, 1964.

- Rahner, K. *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto del cristianismo*. 2ª ed. Barcelona, 2007.
- Rahner, K. *La Iglesia y los sacramentos*. Barcelona, 1964.
- Ratzinger, J. “Sobre la cuestión de la validez permanente de las fórmulas dogmáticas”. En Comisión Teológica Internacional, *El pluralismo teológico*, 61-68. Madrid, 1976.
- Ratzinger, J. *La Iglesia. Una comunidad siempre en camino*. Madrid, 2005.
- Rodríguez Panizo, P. “María en el dogma”. *Sal Terrae* 98 (2010): 883-893.
- Ruiz de la Peña, J. L. *Creación, gracia, salvación*. Santander, 1993.
- Ruiz de la Peña, J. L. *El don de Dios. Antropología teológica especial*. Santander, 1991.
- Ruiz de la Peña, J. L. *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*. 2ª ed. Santander, 1988.
- Ruiz de la Peña, J. L. *La otra dimensión. Escatología cristiana*. 5ª ed. Santander, 1986.
- Safranski, R. *El mal o el drama de la libertad*. Barcelona, 2000.
- Schlosser, J. *El Dios de Jesús. Estudio exegético*. Salamanca, 1995.
- Schürmann, H. *El destino de Jesús: su vida y su muerte*. Salamanca, 2003.
- Sesboüé, B. *Creer*. 3ª ed. Madrid, 2001.
- Sesboüé, B. *Jesucristo el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación*. Vol. 1. *Problemática y relectura doctrinal*. Salamanca, 1990.
- Sesboüé, B. *Jesucristo el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación*. Vol. 2. *El relato de la salvación: propuesta de soteriología narrativa*. Salamanca, 1993.
- Sesboüé, B., C. Theobald. *La Palabra de la salvación*. Salamanca, 1997.
- Sesboüé, B., Wolinski, J. *El Dios de la salvación*. Salamanca, 1995.
- Tolkien, J. R. R. *Árbol y hoja y el poema ‘Mitopoeia’*. Barcelona, 1994.
- Unamuno, M. de. *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Madrid, 1999.
- Uríbarri, G. “Habitar el tiempo escatológico”. En *Fundamentos de teología sistemática*, editado por G. Uríbarri, 253-281. Bilbao-Madrid, 2003.
- Uríbarri, G. *La singular humanidad de Jesucristo. El tema mayor de la cristología contemporánea*. Madrid, 2008.
- Uríbarri, G. “La gramática de los seis primeros concilios”. *Gregorianum* 91 (2010): 240-253.

- Uríbarri, G. “Jesucristo, mediador y plenitud de toda la revelación”. En *Revelación, tradición y escritura: a los cincuenta años de la “Dei Verbum”*, coordinado por A. del Agua Pérez, 80-118. Madrid, 2017,
- Uríbarri, G. *Jesús, Señor de la historia y del cosmos* (apuntes no publicados). Madrid, 2016.
- Uríbarri, G. *La pretensión mesiánica de Jesús* (apuntes no publicados). Madrid, 2016.
- Uríbarri, G. *La resurrección de Jesús* (apuntes no publicados). Madrid, 2016.
- Uríbarri, G. *Notas de soteriología* (apuntes no publicados). Madrid, 2016.
- Vidal, M. *Nueva moral fundamental: el hogar teológico de la ética*. Bilbao, 2000.