

UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS
FACULTAD DE TEOLOGÍA

Su debilidad es nuestra gloria

Una síntesis teológica desde la kénosis

Memoria final – Bachiller en teología

Junio 2015

Orientador

Prof. Gabino Uríbarri

Alumno

António Ary



Que bien sé yo la fonte que mana y corre
aunque es de noche.

S. JUAN DE LA CRUZ

Introducción	7
Preludio: Una aproximación exegética al Himno de Filipenses	
a) ¿Un himno prepaolino?	9
b) Comentario.	10
c) La función del himno	14
Primera Parte: El Dios de la <i>kénosis</i>	
1. La <i>kénosis</i> del Hijo de Dios	
I. La <i>kénosis</i> como categoría estructuradora de la cristología	19
a) Retos para la cristología	19
b) La <i>kénosis</i> como respuesta	20
II. El testimonio de la <i>kénosis</i>	21
a) El ministerio de Jesús	21
b) El fracaso de la cruz	24
c) Resurrección y exaltación.	25
d) Cristología neotestamentaria.	27
III. La verdad de la <i>kénosis</i>	29
a) De la Escritura al dogma.	29
b) Recapitulación sistemática	32
2. El misterio de la <i>kénosis</i>	
I. la <i>kénosis</i> del lenguaje	35
a) Actualidad de la pregunta por Dios.	35
b) Del misterio al lenguaje sobre Dios	36
II. La <i>kénosis</i> de Cristo revela la Trinidad.	38
a) Cristo, meta de la revelación trinitaria	38
b) El misterio pascual	40
c) Elaboración del dogma trinitario.	42
III. La vida divina.	45
a) <i>Kénosis</i> y fecundidad en Dios: misiones, procesiones y relaciones	45
b) Las personas divinas: Trinidad y unidad.	47

3. Un Dios que se revela	
I. Una religión de la <i>kénosis</i> .	51
a) La credibilidad de la <i>kénosis</i> .	51
b) Hacia un concepto de cristianismo	53
c) La tarea de la teología fundamental	54
II. Revelación y <i>kénosis</i> .	55
a) Revelación en el ocultamiento	55
b) Jesucristo, revelación de Dios.	56
c) La fe como respuesta.	58
III. Palabra de Dios en palabra humana.	59
a) Transmisión de la revelación.	59
b) La Escritura en la Iglesia.	61

Segunda parte: La *kénosis* como invitación

4. El hombre alcanzado por la <i>kénosis</i>	
I. <i>Kénosis</i> y creación	65
a) El Hombre y su mundo ante Dios.	65
b) Creador del cielo y de la tierra	67
c) Creado a imagen de la <i>kénosis</i>	69
II. La creación rescata por la <i>kénosis</i> .	71
a) El misterio del mal	71
b) La libertad humana herida por el pecado	72
c) La oferta de la gracia.	75
5. La Iglesia, pueblo de la <i>kénosis</i>	
I. La Iglesia nacida de la <i>kénosis</i>	79
a) La Iglesia en la fe y la teología.	79
b) De Jesús a la Iglesia	81
c) La Iglesia de la Pascua	83
II. La <i>kénosis</i> configura a la Iglesia	84
a) La Iglesia del Nuevo Testamento	84
b) Hacia una eclesiología de comunión	86
c) Estructuras de la comunión.	88
III. La Iglesia vive la <i>kénosis</i> .	89
a) <i>Diakonía</i> : la Iglesia al servicio del mundo	89
b) <i>Leitourgía</i> : la Iglesia que celebra los sacramentos.	91
c) <i>Martitía</i> : la Iglesia que proclama y enseña.	92

6. Los signos de la <i>kénosis</i>	
I. Del símbolo al sacramento	95
a) Transparencia de la creación.	95
b) Símbolo y <i>kénosis</i>	96
c) Sacramentos cristianos	97
II. Participación en la <i>kénosis</i>	98
a) Introducción en la <i>kénosis</i>	98
b) La celebración de la <i>kénosis</i>	102
c) La realidad humana penetrada por la <i>kénosis</i>	105
III. Los gestos de la <i>kénosis</i> discernidos por la tradición.	108
a) La Iglesia y los sacramentos	108
b) Sacramentos y gracia	110

Tercera parte: la existencia cristiana moldeada por la *kénosis*

7. El dinamismo de la <i>kénosis</i> : fe, esperanza y caridad	
I. Las virtudes teologales como configuración tradicional de la existencia cristiana	115
a) Fe, esperanza y amor en el Antiguo Testamento	115
b) Elaboración neotestamentaria de la “santa tríada”	116
c) De la reflexión patrística al tratado de Virtudes	118
II. El dinamismo virtuoso como participación en la vida divina.	120
a) Dimensión cristológica del dinamismo virtuoso.	120
b) Raíz trinitaria de la fe, la esperanza y la caridad	121
III. Existencia cristiana en la unidad del creer, esperar y amar	122
a) Polo antropológico de las virtudes	122
b) Sistematización del dinamismo virtuoso.	123
c) Vivencia de las virtudes	124

8. Vivir y actuar desde la <i>kénosis</i>	
I. Fundamentos para una moral de la <i>kénosis</i>	127
a) La <i>kénosis</i> como vocación	127
b) La <i>kénosis</i> como respuesta	129
II. La <i>kénosis</i> ante los desafíos de la existencia.	132
a) La <i>kénosis</i> al servicio de la vida	132
b) La <i>kénosis</i> al servicio del amor humano.	135
c) La <i>kénosis</i> al servicio de la justicia y de la paz.	136

9. La consumación de la <i>kénosis</i>	
I. <i>Kénosis</i> y esperanza cristiana	141
a) El <i>logos</i> de la esperanza	141
b) Cristo, fundamento de la esperanza	143
c) Esperanza e historia.	144
II. El contenido de la esperanza.	147
a) Pascua de la creación.	147
b) La resurrección y la vida eterna	148
II. María, icono de la <i>kénosis</i>	151
a) Prototipo de la comunidad escatológica	151
b) Virgen y madre	152
Epílogo	155
Bibliografía	157

Introducción

El estudio o, mejor dicho, el ejercicio de la teología constituye un viaje de descubrimiento y profundización en el misterio de Cristo que constantemente invita a conocerle, amarle y seguirle¹. El camino recorrido a lo largo del ciclo institucional, con su esfuerzo de comprensión y conceptualización, se presenta, pues, como mistagogía: un dejarse introducir en la vida y autocomunicación de Dios, una invitación a ahondar en la relación que nos funda y nos salva. Al adentrarse en los distintos tratados que componen el edificio teológico, uno responde, ante todo, a una llamada que implica al hombre todo y lo transforma en profundidad. El estudio de la teología, aún en sus horas áridas, se dirige no solamente al entendimiento, sino también al corazón y a la voluntad, fortaleciendo la fe, la esperanza y la caridad. A lo largo del camino, el testimonio siempre vivo de la Escritura, así como la guía de maestros – de los Padres a los profesores de hoy – recuerda que el viaje no empieza ni termina en uno mismo, sino que es parte de un servicio a la Iglesia. En mi contexto personal, de formación en la Compañía de Jesús, la etapa que ahora termina ha sido vivida como misión y como preparación para la misión, un aprendizaje para acercar al hombre y creyente de hoy a la Vida que Dios desea infundir en la Iglesia y en el mundo. Aprender, me atrevo a decir empapar me de teología, es así parte integrante de mi respuesta a la invitación que hace Jesús de confirmar en la fe a mis hermanos (cf. Lc 22,32), desde la palabra, la celebración de los sacramentos y el compromiso por la justicia. Esta memoria representa, de algún modo, el sedimento señero de este proceso interior al recoger una síntesis de los contenidos estudiados a lo largo del ciclo, dispuestos de forma personal.

Atenta a los signos de los tiempos, la teología de este inicio de s. XXI no puede dejar de escuchar el dolor de una humanidad que gime bajo desigualdades abisales, sujeta al terror y a la represión, o encerrada en dinámicas autodestructoras de pérdida de sentido. La mirada cristiana, alentada por el Espíritu, reconoce en el sufrimiento del mundo a la vez el signo de la cruz de Cristo y el dolor de parto de una nueva creación (cf. Rom 8,22). A través de su llamada de atención a la comunidad de Corinto, Pablo nos recuerda que todo apóstol no lleva

¹ Cf. *Ejercicios Espirituales* de S. Ignacio de Loyola [104].

como equipaje más que a Cristo, y Cristo crucificado (1Cor 2,1). El conocido himno de la carta de S. Pablo a los filipenses (Flp 2,5-11) describe el misterio de Cristo con una hondura que me desafía en cuanto cristiano y aprendiz de teólogo, proporcionándome una clave para la inteligencia del acto creyente, inseparable de un acercamiento a la persona de Jesús, vivo y vivificante en medio del mundo y de la Iglesia. He elegido, pues, como eje para esta síntesis la categoría de *kénosis*, estructuradora de ese texto. Esta elección responde a distintas aspiraciones a la hora de elaborar este trabajo. En primer lugar, está la centralidad de la persona de Jesucristo, con su significado soteriológico, y la consecuente inclinación por una presentación que destaque la base dogmática del *intellectus fidei*. Sin embargo, no hubiera querido dejar de hacerlo desde una perspectiva bíblica, asumiendo el reto de tener a la Escritura como alma de la teología². Por último, la *kénosis* enlaza con el motivo espiritual de la humildad, permitiendo enfocar los contenidos teológicos en clave mistagógica, a la vez que como experiencia personal de profundización y como servicio al pueblo de Dios.

Al tomar como punto de partida el pasaje de Flp 2,5-11, no quisiera detenerme en las disquisiciones exegéticas, ciertamente sobreabundantes, que el pasaje no cesa de suscitar, sino más bien proponer una “lectura sapiencial” del himno que ayude a una profundización y sistematización del conjunto de los contenidos que constituyen el objeto del primer ciclo de teología. De este modo, empezaré por presentar el texto de Flp 2,5-11, con su contenido y las principales cuestiones que plantea, a modo de preludeo que presente los “instrumentos” y la “melodía principal” que nos acompañarán y se desarrollarán en todo el recorrido subsiguiente. La disposición de los distintos tratados obedece a un triple movimiento, en el que el dinamismo de abajamiento y exaltación ilumina progresivamente el misterio de Dios y de la vida humana, tal como viene sugerido por la cita de Hilario de Poitiers que da título a la memoria: la debilidad elegida por Dios es camino de plenitud para el hombre³. En la primera parte, presentaré los tratados de cristología, Trinidad y teología fundamental, a partir de la *kénosis* de Cristo como clave de la autocomunicación de Dios. En un segundo bloque, me detendré en la antropología, la eclesiología y los sacramentos, como expresiones de la *kénosis* en cuanto invitación a participar de la vida divina. En tercer lugar, intentaré exponer los distintos aspectos de la respuesta humana en clave de *kénosis*, mediante el ejercicio de las virtudes y de una vida moral, orientados hacia la comunión escatológica.

² Siguiendo la invitación del Concilio Vaticano II, en *Dei verbum* (DV) 24 y *Optatam totius* (OT) 16.

³ La frase completa: “Su bajeza es nuestra alteza, su debilidad es nuestra gloria” viene citada en: H. U. VON BALTHASAR, *El misterio Pascual*, en: FEINER, J., LÖHRER, M. (ed.), *Mysterium Salutis*, v. III, t. II, Madrid 1971, 155. El original latino es: “*humilitas ejus nostra nobilitas est, contumelia ejus honor noster est*” en: HILARIO DE POITIERS, *La Trinidad. Edición bilingüe (edición preparada por Luis Ladaria)*, Madrid 1986, 97 (PL 10,67A).

Preludio

Una aproximación exegética al Himno de Filipenses

a) ¿Un himno prepaulino?

Desde inicios del s. XX, se ha difundido la tesis según la cual Flp 2,6-11 constituye un himno prepaulino, recogido por el Apóstol en su carta¹. El pasaje constituye, sin duda, una unidad literaria que destaca por razones tanto materiales como gramaticales. La temática teológica de este texto, expresada con verbos indicativos, se distingue con claridad del contexto inmediato, de tenor parenético donde abundan los imperativos. Además, estos versículos obedecen a una sintaxis marcada por numerosos paralelismos y contraposiciones que les confiere un carácter literario elevado. Los autores, sin embargo, discrepan en cuanto al establecimiento de su estructura hímica: algunos dividen el pasaje en dos estrofas, articuladas por la partícula *διὸ καὶ* del v. 9 (Lohmeyer), mientras otros proponen una división en tres estrofas, según las etapas del misterio de Cristo: preexistencia, encarnación, exaltación (Jeremias). Todavía más acentuada es la divergencia en cuanto a la identificación de la métrica, reforzada por la necesidad de restablecer el equilibrio de los versos con la determinación de añadidos paulinos².

El estilo del pasaje, en contraste con el contexto de la carta, así como el vocabulario, y la misma teología han llamado la atención de los exegetas, llevándolos a desconfiar de la autoría paulina, sosteniendo el influjo sobre su redacción de corrientes de pensamiento ajenas a Pablo. Se apuntan varios términos que constituyen *hápax legomena* en Pablo e inclusive, algunos, en todo el Nuevo Testamento. Además, no encontramos los motivos habituales de la cristología y soteriología de Pablo, como el carácter redentor de la muerte de Cristo o su resurrección. Para explicarlo se ha aludido tanto a un trasfondo helenístico, con recurso al paralelo de un mito gnóstico del hombre primordial, como a la dependencia de conceptos de la apocalíptica del judaísmo tardío. También se han señalado conexiones con motivos

¹ Cf. R. P. MARTIN, *Carmen Christi, Philippians ii. 5-11 in recent interpretation and in the setting of early Christian worship*, Cambridge 1967, 25-30; S. ROSELL, *La nueva identidad de los cristianos. El himno a Cristo en la Carta a los filipenses*, Salamanca 2010, 81.

² Cf. R. P. MARTIN, *Carmen*, 46-51.

veterotestamentarios, como los justos sufrientes del Salterio y del libro de la Sabiduría, o el Siervo del deuterio-Isaías. Sin embargo, tales asociaciones carecen de precisión y solidez³.

En los últimos años se ha venido resquebrajando el consenso en torno a la hipótesis del himno prepaolino. Por una parte, los autores apuntan la dispersión de opiniones a la hora de establecer la estructura y la métrica del himno, así como el recurso a artificios interpretativos muy fácilmente sujetos a autoengaños⁴. La constatación de que no tenemos más que el pasaje en su contexto actual invita a cautela a la hora de extrapolar un sentido independiente, sobre el que no se puede más que conjeturar⁵. Así, el marco de comprensión del pasaje de Flp 2,5-11 ha de encontrarse en el cristianismo primitivo, su vida cotidiana y su trasfondo bíblico. Sin la posibilidad de un veredicto definitivo, asumo la autoría paulina, sin dejar de reconocer el carácter poético y las resonancias litúrgicas del pasaje⁶.

b) Comentario

Comento a continuación el contenido del texto, siguiendo la estructura propuesta por R. P. Martin⁷. Para la versión española me apoyo en la traducción, muy literal, de F. Lacueva en su Nuevo Testamento Interlineal⁸.

ι. ὁς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἄρπαγμὸν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ (v. 6)

Quien existiendo en la forma de Dios no consideró rapiña el ser iguales cosas que Dios

El himno abre con un pronombre relativo que establece a la vez la continuidad y la discontinuidad con la exhortación paulina que precede. Su antecedente gramatical, en el v. 5, es χριστῷ Ἰησοῦ, que, en Pablo, no admite ruptura entre el Hijo preexistente, el Encarnado y el Resucitado. Tal continuidad viene reforzada por el uso del participio presente para introducir la preexistencia y divinidad⁹. El término “forma”, retomado en el versículo siguiente, ha de entenderse como “condición” o “modo de ser”, frente a los extremos de equipararla con la esencia o una mera apariencia. Asociado a la divinidad, el sustantivo μορφή conecta con la gloria de Dios, hecha visible en la manifestación de la majestad divina¹⁰.

³ Cf. R. TREVIANO, *Flp 2,5-11: Un ΑΟΓΟΣ ΣΟΦΙΑΣ paulino sobre Cristo*, en: ID., *Estudios Paulinos*, Salamanca 2002, 264-275.

⁴ Cf. R. TREVIANO, *Flp 2,5-11*, 261-264.

⁵ Cf. S. E. FOWL, *Philippians*, Grand Rapids 2005, 113; S. ROSELL, *La nueva*, 81-82.

⁶ R. Trevijano propone la designación sapiencial λόγος σοφίας, inspirado en la lista de carismas de 1Cor 12,8 (R. TREVIANO, *Flp 2,5-11*, 287). Sin embargo, por el uso litúrgico que de él ha hecho la tradición cristiana, no veo dificultad en seguir designando el pasaje como “himno”.

⁷ Cf. R. P. MARTIN, *Carmen*, 36-38. Este autor reformula e integra las propuestas de E. Lohmeyer y J. Jeremias.

⁸ F. LACUEVA, *Nuevo Testamento Interlineal griego-español*, Barcelona 1984.

⁹ Cf. P. HENRY, *Kénose*, en: *Dictionnaire de la Bible, Supplément V*, Paris 1957, 17-18.

¹⁰ Cf. P. HENRY, *Kénose*, 18-19; S. E. FOWL, *Philippians*, 91-94.

El predicado de la oración formula la renuncia a la igualdad con Dios a través del sustantivo ἀρπαγμός. Más que con el sentido de apropiación violenta o ilícita, defendido por quienes pretenden establecer el paralelo con el pecado adámico, hay que entender el término como refiriéndose a un bien poseído por Cristo. La abdicación tiene, así, como objeto el disfrute en beneficio propio¹¹.

ii. ἀλλὰ ἐαυτὸν ἐκένωσεν μορφῆν δούλου λαβὼν (v. 7a)

sino que se vació a sí mismo tomando forma de esclavo

La contraposición fuerte, introducida por la partícula adversativa, abre la descripción del dinamismo encarnatorio que culmina con la muerte en el v. 8. El verbo κενώω, usado por Pablo en otros lugares con el sentido de frustración, tiene como objeto el pronombre reflexivo que designa al mismo Cristo. Desde la patrística, este auto-vaciamiento ha dado pie a la reflexión sobre el misterio de Cristo, con no pocas disputas acerca del sentido concreto de la *kénosis*. Sin embargo, la controversia en torno a la articulación de las dos naturalezas no tiene cabida en el horizonte paulino, cuya ortodoxia incuestionable exige el uso metafórico del término¹². Tampoco hay que desprender del texto un cambio de naturaleza, como si el antes igual a Dios dejara de serlo¹³.

El resultado del anonadamiento es la asunción de la forma de esclavo, contrapuesta a la forma de Dios. El término δούλος es comúnmente utilizado por Pablo en sentido religioso y se refiere, más que a un aspecto exterior, a la condición de dependencia y obediencia a Dios. Además, también está presente la idea de servicio, vivida en la búsqueda del bien del otro, frente a la tentación de “ser el primero” (cf. Mc 10,44)¹⁴. En la lectura propuesta por J. Jeremias, la afirmación se refiere a un despojamiento previo a la encarnación, al que no hay que atribuir un carácter mítico, sino entender como despliegue de una característica propia de la divinidad, una actitud, más que un acto¹⁵.

iii. ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος καὶ σχήματι εὐρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος (v. 7b)

hecho en semejanza de hombres y en porte exterior hallado como hombre

A continuación, el texto desarrolla el contenido de la *kénosis* en la encarnación, utilizando un vocabulario que ha suscitado profundos debates acerca de la verdad de la naturaleza humana asumida por Cristo. El término ὁμοίωμα parece vehicular voluntariamente una cierta ambigüedad, que no hay que leer en el campo metafísico, sino como expresión de la cautela

¹¹ Cf. P. HENRY, *Kénose*, 27; S. E. FOWL, *Philippians*, 94; R. P. MARTIN, *Carmen*, 152.

¹² Cf. P. HENRY, *Kénose*, 28; S. E. FOWL, *Philippians*, 95-96; R. P. MARTIN, *Carmen*, 194.

¹³ Cf. R. TREVIANO, *Flp 2,5-11*, 283.

¹⁴ Cf. P. HENRY, *Kénose*, 30; S. E. FOWL, *Philippians*, 97-98.

¹⁵ Cf. R. TREVIANO, *Flp 2,5-11*, 284; S. E. FOWL, *Philippians*, 96.

del autor a la hora de compaginar humanidad y divinidad¹⁶. En la segunda parte de este extracto, el subrayado recae sobre la verdad de la experiencia de los que vieron y conocieron al hombre Jesús y no, una vez más, sobre una distinción metafísica entre interior y exterior en la persona de Cristo¹⁷. En estas dos referencias a la humanidad, me parece especialmente sugerido el alcance soteriológico de la *kénosis*. Esta solamente se comprende como movimiento hacia el hombre, pues encuentra su sentido en una dinámica de acercamiento.

iv. ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ (v. 8)
se humilló a sí mismo hecho obediente hasta la muerte y muerte de cruz

El himno insiste en el abajamiento, complementando la *kénosis* con el verbo ταπεινοῦν y prosiguiendo un paso más, hacia la entrega radical de la vida¹⁸. Además, la repetición del pronombre reflexivo insiste en el carácter voluntario y libre del actuar de Cristo¹⁹. La humillación es concretada en términos de obediencia, como actitud vital fundamental (sin que se explicita a quién es prestada) que culmina con la muerte. El sometimiento total a la voluntad del Padre conduce el Encarnado a someterse al poder de la muerte, confiado en Aquel que podía liberarlo (cf. Heb 5,7)²⁰.

La referencia final a la crucifixión, muerte reservada a los esclavos, a la vez insiste en la extensión de la humillación asumida por Cristo y abre la puerta a la paradoja de la derrota definitiva de los poderes mundanos (representados por Roma) en el mismo acto de su máxima afirmación²¹.

v. διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα (v. 9)

Por lo que también Dios le exaltó sobre todo y le otorgó el nombre sobre todo nombre

El anonadamiento más absoluto es revertido, en el v. 9, con el sumo ensalzamiento, subrayado por el prefijo ὑπὲρ, con sentido superlativo²². La intervención salvífica definitiva es una acción de Dios que surge como sujeto, actuando en respuesta a la *kénosis* del Hijo. La resurrección y la entronización, contenidas en la exaltación, no son, sin embargo, una retribución automática, a modo de transacción, sino don gratuito del Padre. La recompensa, expresada por el verbo ἐχαρίσατο, establece un fuerte contraste con la actitud de apresamiento

¹⁶ Cf. P. HENRY, *Kénose*, 30; R. P. MARTIN, *Carmen*, 205.

¹⁷ Cf. P. HENRY, *Kénose*, 30-31; R. P. MARTIN, *Carmen*, 207.

¹⁸ Henry insiste en la descripción de escalones sucesivos en el abajamiento y llega a hablar de una “doble *kénosis*”: P. HENRY, *Kénose*, 31.

¹⁹ Cf. R. P. MARTIN, *Carmen*, 216; S. E. FOWL, *Philippians*, 99.

²⁰ Cf. R. P. MARTIN, *Carmen*, 227-228.

²¹ Cf. S. E. FOWL, *Philippians*, 99-100.

²² Cf. R. P. MARTIN, *Carmen*, 240-241; S. E. FOWL, *Philippians*, 102, especialmente la nota 33.

referida en el v. 6 y nos introduce en la economía de la gratuidad que rige las relaciones entre las personas divinas, a la vez que proporciona una aplicación cristológica del *logion*: “el que se humilla será ensalzado” (Mt 23, 12 y Lc 18,14)²³.

La vindicación de Cristo viene reforzada con la entrega del “nombre sobre todo nombre”, referencia a la identidad y al carácter más profundo de una persona, a la vez que expresa un oficio o poder²⁴. Esta perífrasis de sabor claramente judío introduce el título cristológico por antonomasia, el de Señor, explicitado en el versículo siguiente, que afirma la participación del resucitado en la soberanía divina, por su sesión a la diestra del Padre (cf. Rom 1,4)²⁵.

vi. ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πάντων γόνου κάμψη ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων, καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς (v. 10-11)

para que en el nombre de Jesús se doble toda rodilla, de celestiales, de los sobre la tierra y de debajo de la tierra y toda lengua confiese que Jesucristo es Señor para gloria de Dios Padre

Los últimos versos del himno presentan la meta de la exaltación de Cristo por parte de Dios: el reconocimiento y homenaje del conjunto de la creación, representada por todo cuanto hay en los cielos, sobre la tierra y debajo de la tierra. La doble referencia a la rodilla que dobla y a la lengua que confiesa parece tomada de Is 45,23. Esta profecía, explícitamente citada por Pablo en Rom 14,11, se refiere originalmente a Yahvé y tiene ahora su cumplimiento en Cristo, constituido en igualdad de estatuto con el Padre²⁶. La confesión señalada por el verbo ἐξομολογήσεται adquiere, pues, una clara impronta escatológica en la posibilidad de su lectura simultánea con valor de presente y de futuro²⁷.

La solemne afirmación “Señor es Jesús” culmina la segunda parte del himno, despejando el suspense en torno al nombre atribuido al ensalzado y confiriendo a todo el pasaje su sentido salvífico. Al recibir este título en su exaltación, Cristo subvierte las pretensiones de señorío de los poderes del mundo, manifestando la gloria de Dios que se desvela en la humillación e inaugura la deificación del hombre con la introducción de su naturaleza humana en la divinidad²⁸. La doxología final, con resonancia litúrgica, concluye el himno con la referencia al Padre hacia el cual se dirige, no sólo la confesión cristológica, sino todo el movimiento de

²³ Cf. R. P. MARTIN, *Carmen*, 236; S. E. FOWL, *Philippians*, 101; R. TREVIJANO, *Flp 2,5-11*, 285.

²⁴ Cf. R. P. MARTIN, *Carmen*, 237-238.

²⁵ Cf. R. P. MARTIN, *Carmen*, 236-237; P. HENRY, *Kénose*, 35-36; S. E. FOWL, *Philippians*, 102. Para R. Trevijano, el nombre incluye tanto el título divino de “Señor” como el mesiánico de “Cristo”. R. TREVIJANO, *Flp 2,5-11*, 286.

²⁶ Cf. P. HENRY, *Kénose*, 36; S. E. FOWL, *Philippians*, 103; R. P. MARTIN, *Carmen*, 255-256.

²⁷ Cf. R. P. MARTIN, *Carmen*, 268-270.

²⁸ Cf. S. E. FOWL, *Philippians*, 104; R. P. MARTIN, *Carmen*, 268-270.

la *kénosis*, excluyendo toda idea de competición en la esfera divina. El mismo término *πατήρ*, usado en sentido absoluto, abarca la paternidad divina sobre el Hijo, sobre los que somos incorporados en su filiación, así como toda la creación reconciliada²⁹.

c) La función del himno

El papel que pueda desempeñar el texto de Flp 2,6-11 está íntimamente conectado con su valor en el contexto global de la carta. Frente a la búsqueda de un significado autónomo, elijo considerar antes el pasaje en el único marco disponible de la exhortación de Pablo a la comunidad de Filipos³⁰. Así, el v. 5 introduce el himno y establece la conexión de la descripción lírica y dramática del acontecimiento de Cristo con la existencia cristiana. La primera parte de la frase está dominada por el imperativo *φρονεῖτε*, verbo clave en toda la carta, que expresa una actitud que engloba el pensar, el sentir y el actuar, no sólo del cristiano individual, sino en cuanto miembro de la comunidad³¹. La oración de relativo hace la conexión con Cristo Jesús, generalmente entendida en sentido comparativo, en paralelo con *ἐν ὑμῖν*. Con todo, no es de excluir la lectura según la cual la exhortación paulina tendría por objeto la *phronésis* que han de tener los que están en Cristo³².

El himno debe ser comprendido, a mi modo de ver, como parte integrante de la sección parenética de Flp 2,1-18, una pieza fundamental en la exhortación a la “unidad en la humildad y el amor”³³. La *kénosis* de Cristo surge con valor ejemplar para el actuar cristiano, un modelo cuya imitación se comprende desde la analogía, al mismo tiempo que revela el fundamento de la vida en Cristo. La ética paulina es ante todo invitación (imperativo) a la participación en el evento salvífico (indicativo), conduciendo a una, cada vez mayor, identificación con Cristo³⁴. El himno da así el paso de la exhortación a la reflexión teológica y antropológica, introduciendo a los destinatarios en el drama soteriológico de la encarnación, muerte y resurrección³⁵. Con ello, Pablo invita a los cristianos a reconfigurar su identidad personal y comunitaria, colocando su narrativa vital en el flujo de la narrativa de Cristo³⁶. El carácter

²⁹ Cf. P. HENRY, *Kénose*, 37; R. P. MARTIN, *Carmen*, 276-278.

³⁰ Cf. R. TREVIJANO, *Flp 2,5-11*, 278; S. ROSELL, *La nueva*, 82.

³¹ Cf. E. CUVILIER, *Place et fonction de l'hymne aux Philippiens. Approches historique, théologique et anthropologique*, en: D. GERBER y P. KEITH, *Les hymnes du Nouveau Testament et leurs fonctions. XXIIe congrès de L'Association catholique française pour l'étude de la bible (Strasbourg, 2007)*, Paris 2009, 146; S. E. FOWL, *Philippians*, 89-90; R. TREVIJANO, *Flp 2,5-11*, 280; S. ROSELL, *La nueva*, 82.

³² Cf. R. P. MARTIN, *Carmen*, 288-290; R. DUPONT-ROC, *De l'hymne christologique à une vie de koinonia. Etude sur la lettre aux Philippiens*: Estudios bíblicos 49 (1991), 467.

³³ R. TREVIJANO, *Flp 2,5-11*, 257.

³⁴ Cf. S. E. FOWL, *Philippians*, 105-106; R. TREVIJANO, *Flp 2,5-11*, 279; S. ROSELL, *La nueva*, 100-102.

³⁵ Cf. S. E. FOWL, *Philippians*, 295; E. CUVILIER, *Place*, 156-157.

³⁶ S. ROSELL, *La nueva*, 131.

lírigo termina de situar el texto en la intersección de ética, discurso teológico y alabanza³⁷. Es desde esta riqueza que pretendo, a continuación, presentar una síntesis de los distintos tratados teológicos, teniendo como telón de fondo una “lectura sapiencial” del himno, a la vez amplia y rigurosa.

³⁷ Cf. C. BASEVI, y J. CHAPA, *Philippians 2.6-11: The Rhetorical Function of a Pauline 'Hymn'*, en: S. E. PORTER y T. H. OLBRICHT, *Rhetoric and the New Testament. Essays from the 1992 Heidelberg Conference*, Sheffield 1993, 359. Este artículo insiste particularmente en el carácter “epideíctico” del himno, que invita al oyente a una respuesta.

PRIMERA PARTE
EL DIOS DE LA *KÉNOSIS*

I. La *kénosis* como categoría estructuradora de la cristología

a) Retos para la cristología

La fe cristiana tiene en la persona y la obra salvífica de Cristo su centro de gravedad, su principio y principal fundamento. La cristología es la inteligencia de este acontecimiento, condensado en la confesión: “Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios”. La tarea del *intellectus fidei* es dar cuenta de la razonabilidad de esta afirmación, haciéndola comprensible para el hombre de hoy, en el marco de la fe viva y perenne de la Iglesia¹. A partir de la Ilustración, ha despuntado el interés por la figura de Jesús, a la que la historiografía crítica permite un nuevo acercamiento. La búsqueda del “Jesús histórico” ha sido marcada por la alternancia de optimismo y pesimismo en cuanto a la posibilidad de llegar a conclusiones firmes acerca del hombre del s. I cuyos principales testimonios son los escritos del Nuevo Testamento. Alimentado por la aproximación histórico-crítica a los textos bíblicos, este movimiento ha sugerido una contraposición radical entre el “Jesús de la historia” y el “Cristo de la fe”². La cristología actual se sitúa, así, ante el reto vital de presentar el acontecimiento de Cristo de modo unitario y articulado. La imagen del Jesús terreno, en la medida en que es posible reconstruirla científicamente, y el Cristo resucitado anunciado por la Iglesia como el Salvador, forman una trabazón de la que dependen la verdad de la encarnación y la credibilidad de la fe³. En esta tarea, el acercamiento a la figura histórica de Jesús y el manejo histórico-crítico de la Escritura han de precaverse ante el peligro de un “neonestorianismo” historicista que desgarré irremediabilmente las naturalezas humana y divina de Cristo⁴.

A lo largo de su historia, de modo acentuado a partir de la escolástica, la reflexión cristológica ha colocado tradicionalmente en primer plano una teología ontológica de las dos naturalezas, centrada en los privilegios abstractos de Cristo, restando significación a la vida concreta del

¹ Cf. G. URÍBARRI, *Cristología-Soteriología-Mariología*, en A. CORDOVILLA (ed.), *La Lógica de la fe, Manual de Teología Dogmática*, Madrid 2013, 279.

² Cf. G. URÍBARRI, *Cristología*, 280.

³ Cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, Salamanca 2002, 72; G. URÍBARRI, *Cristología*, 281.

⁴ Cf. G. URÍBARRI, *La singular humanidad de Jesucristo*, Madrid 2008, 62.

Encarnado⁵. El giro antropológico de la modernidad, poniendo al hombre en el centro, ha vuelto a llamar la atención sobre la historia de Jesús y, con ello, a colocar la soteriología en el corazón de la cristología. Este movimiento, sin embargo, también ha suscitado la pregunta por la universalidad del significado salvífico de la humanidad de Cristo, puesto en tela de juicio por una teología pluralista de las religiones⁶. La cristología se sitúa, pues, ante el desafío de sostener el valor universal de la encarnación en términos a la vez aceptables y relevantes para el hombre actual.

b) La kénosis como respuesta

Al elegir la *kénosis*, en el marco de Flp 2,6-11, para enfocar la presente síntesis teológica, quiero asumir el reto de presentar una cristología que conjugue el eje histórico, dado por el acercamiento a la figura terrena de Jesús, y el eje ontológico de la confesión de fe, contenida en el Nuevo Testamento y desarrollada por el dogma cristológico⁷. Frente a posturas que se concentran únicamente en el verbo *κενόω*, en cuanto momento de la asunción de la naturaleza humana por parte del Cristo preexistente, el himno tomado en su conjunto invita a la consideración de un “dinamismo encarnatorio” que engloba el recorrido histórico de Jesús, camino de humillación y obediencia hasta la muerte. El anclaje protológico del himno (condición divina) y su desenlace escatológico (exaltación) establecen el marco de una cristología kerigmática, fundada sobre la identidad divina de Cristo, poseída desde siempre y llamada a ser confesada por toda rodilla y toda lengua. La misma existencia y naturaleza del texto, integrado en el escrito paulino, da cuenta del proceso de descubrimiento llevado a cabo por la primitiva comunidad cristiana hacia la plena confesión de Jesús como Señor.

El carácter absoluto del drama relatado por el himno de Filipenses nos sitúa de lleno en la pretensión de significado universal de la encarnación, muerte y resurrección de Cristo, llamado a ejercer su señorío sobre toda creatura. Tal exigencia conduce a la cristología al encuentro y al diálogo con la filosofía, con vistas al esbozo de una ontología histórica y personal determinada cristológicamente, que dé cuenta de la relación de Cristo con el mundo (cristología y antropología) y de su carácter a la vez históricamente determinado y universal⁸. Este diálogo tiene como horizonte el reconocimiento del significado salvífico de Jesucristo para los hombres y mujeres de todo tiempo y lugar, subrayando el carácter soteriológico que

⁵ Cf. K. RAHNER, *Problemas actuales de cristología*, en *Escritos de Teología I*, Madrid 1963, 211.

⁶ Cf. G. URÍBARRI, *La singular*, 224. El tema es desarrollado en toda la segunda parte de esta obra.

⁷ Cf. G. URÍBARRI, *Cristología*, 281-282.

⁸ Este esfuerzo tiene una concreción cimera en la reflexión cristológica del concilio Vaticano II en *Gaudium et spes* (GS) 22.

toda cristología actual debe asumir⁹. Al anunciar el triunfo escatológico de Cristo exaltado, el texto de Flp 2,6-11 invita a toda criatura a tomar parte en el tributo al Padre rendido por el Hijo, identificando de este modo salvación y reinado de Dios. Lejos de pretender forzar todo el contenido de la cristología en el texto del himno, este me servirá de lente para leer la historia de Jesús y el desarrollo de la reflexión en torno a su persona, poniendo suavemente de relieve la densidad y riqueza de la confesión de fe eclesial.

II. El testimonio de la *kénosis*

a) El ministerio de Jesús

La pregunta que se repite en los tres evangelios sinópticos, dirigida por Jesús a sus discípulos: “¿Quién decís que soy yo?” (Mc 8,29 y paralelos), expresa el anhelo de la Iglesia de todos los tiempos por entender y acercarse a la persona de Jesucristo. La investigación histórico-crítica sobre los escritos del Nuevo Testamento ha liderado y alimentado la búsqueda de una base histórica, por detrás de las afirmaciones teológicas de la primera reflexión cristiana, que permita al hombre de hoy representarse la figura y el mensaje “originales” de Jesús. Descontados los inevitables extremismos, los exegetas están de acuerdo en situar ese núcleo histórico en torno a la predicación del advenimiento del reino de Dios, sintetizada en el sumario que Marcos coloca en boca de Jesús, al inicio de su vida pública: “el tiempo se ha cumplido y el reino de Dios ha llegado; convertíos y creed en el evangelio” (Mc 1,15)¹⁰. El anuncio del reino, asociado a la idea de cumplimiento, a la vez resume y estructura toda la vida pública de Jesús: sus palabras y enseñanzas, así como toda su actuación.

El reconocimiento de Yahvé como rey, en el Antiguo Testamento, está asociado a la autocomprensión teocrática de Israel. Tras la catástrofe del exilio, el “reinado de Dios” se convirtió en núcleo de la esperanza en la actuación liberadora definitiva de Yahvé, tal como la encontramos en Is 52,7, pasaje evocado por el sumario de Mc 1,15¹¹. En boca de Jesús, esta soberanía de Dios, dirigida en primer lugar al pueblo de Israel, supera ampliamente la expectativa de una restauración política, para interiorizarse en la realización de los anhelos de paz, justicia y amor de toda la humanidad¹². El advenimiento del reino supone, así, un nuevo comienzo promovido por el Dios de la vida y de la historia, capaz de restituir al hombre y a

⁹ Cf. W. KASPER, *Jesús*, 49-51.

¹⁰ Cf. W. KASPER, *Jesús*, 123.

¹¹ Cf. G. THEISSEN, A. METZ, *El Jesús histórico*, Salamanca 2004, 280-282.

¹² Cf. S. GUIJARRO, *Los cuatro evangelios*, Salamanca 2012, 226; W. KASPER, *Jesús*, 125.

toda la creación en su dignidad, liberados de los poderes del mal¹³. El carácter soteriológico del reino articula el don de Dios con la llamada a una respuesta humana, contenida en la “nueva Ley” del amor y de la libertad. En su predicación, Jesús subvierte la compleja normativa judaica, con sus claros peligros de voluntarismo y legalismo, anteponiendo el “ser” al “hacer”, indicando una nueva visión de lo que es el hombre, a partir de su relación con Dios¹⁴. La intervención de Dios proclamada por Jesús posee una índole escatológica marcada por elementos tanto de futuro como de presente. El carácter futuro del reino, que hay que esperar y pedir, resuena de modo especial en la oración del padrenuestro (Lc 11,2; Mt 6,10) y en el discurso de despedida a sus discípulos en la Cena (Mc 14,25)¹⁵. Al mismo tiempo, Jesús describe, con sus parábolas, un reino presente que actúa desde ahora, aunque de modo escondido, como la insignificante semilla de mostaza que se convierte en un gran árbol (Mc 4,30-32 y paralelos), o como la levadura que hace fermentar la harina (Mt 13,33)¹⁶.

La inauguración del reino predicada por Jesús viene acompañada de milagros (sinópticos) o signos (evangelio de Juan) que materializan la liberación de las ataduras del mal. Los estratos más antiguos de la tradición cristiana transmiten el recuerdo de aquel que “pasó haciendo el bien” (Hch 10,38), echando demonios y curando a todo tipo de enfermos¹⁷. La actividad taumátúrgica de Jesús tiene, ante todo, un profundo valor teológico, como expresión visible de la venida del reino: “si expulso los demonios por el espíritu de Dios, es que ha llegado a vosotros el reino de Dios” (Mt 12,28 y paralelo en Lc 11,20)¹⁸. Las curaciones y exorcismos revelan a Jesús como “realizador escatológico” de la esperanza en el reinado de Dios: a través de su ministerio, desaparece el poder opresor del pecado y de Satanás, con la consecuente restauración para los que sufren exclusión, pobreza y desdicha¹⁹. Además de sus acciones portentosas, Jesús manifiesta la irrupción del reino a través de su conducta, en especial respecto a grupos social y religiosamente marginados. Las comidas de Jesús con pecadores, publicanos y prostitutas inauguran la comunidad de mesa del reino, como signo de una convivencia, abundancia y alegría escatológicas a las que son llamados todos los hombres, y en particular los desheredados²⁰.

¹³ Cf. W. KASPER, *Jesús*, 126; G. URÍBARRI, *Cristología*, 316.

¹⁴ Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva, Ensayo de Cristología*, Santander 2000, 61-66.

¹⁵ Cf. G. URÍBARRI, *Cristología*, 317; W. KASPER, *Jesús*, 130.

¹⁶ Cf. W. KASPER, *Jesús*, 129.

¹⁷ Cf. W. KASPER, *Jesús*, 149.

¹⁸ Cf. W. KASPER, *Jesús*, 160. Dejo de lado, como algo secundario, toda la problemática acerca de la historicidad de los milagros de Jesús (cf. W. KASPER, *Jesús*, 150-160).

¹⁹ Cf. G. URÍBARRI, *Cristología*, 317-319.

²⁰ Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad*, 89.

La consistencia de la reflexión cristológica exige conectar los desarrollos expresados en títulos mayestáticos como “Cristo”, “Señor” o “Hijo de Dios” con la interpretación que pudo hacer Jesús de su propia identidad y misión, tal como la podemos rastrear históricamente²¹. La “desmitologización” (Bultmann) conducida por la crítica moderna propició la elaboración de una “cristología implícita” (Käsemann), es decir la búsqueda de la autoimagen implicada en los elementos históricamente más seguros de la predicación y actuación de Jesús. La resistencia de Jesús ante el título “mesías”, que nunca surge en su boca y que él mismo rechaza (“secreto mesiánico” en Marcos), pone paradójicamente de manifiesto la existencia, entre los contemporáneos de Jesús, de una expectativa mesiánica generada por su actuación, recogida en la interpelación de los discípulos del Bautista: “¿eres tú él que viene?” (Mt 11,3 y Lc 7,19)²². Jesús contesta a esta pregunta de modo indirecto, pero inequívocamente afirmativo, vinculando decisivamente la actuación liberadora de Yahvé con su persona, en cuanto personaje escatológico cualificado²³.

En la totalidad del ministerio de Jesús alienta una pretensión de autoridad que coloca su persona en un puesto de cercanía a Dios sin parangón. Así, su comportamiento con los pecadores causa revuelo por la pretensión inaudita de hacerse instrumento de misericordia y amor divinos²⁴. La propia invitación al seguimiento, vinculado a su persona, dista de los moldes habituales de relación entre maestros y discípulos²⁵. Por fin, la elección de los Doce, como signo anticipador de la reunión del Israel disperso, conlleva una pretensión escatológica, conectada con el recurso, por parte de Jesús, a la figura enigmática del “hijo del hombre”, con la que se identificó (en sus dimensiones terrena y sufriente) y vinculó estrechamente (en su dimensión escatológica)²⁶. Con todo, Jesús nunca puso su persona en primer plano, anteponiendo en todo momento el reino venidero de Dios, revelado en su apertura a la voluntad del Padre y a las necesidades de los hombres²⁷. Jesús vivió y entendió su vida como un servicio, retratado en el concepto teológico de “pro-existencia”, que concreta de modo señero el abajamiento de la *kénosis*, descrito en el texto de Flp 2,6-11²⁸. En su

²¹ Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La conciencia que Jesús tenía de sí mismo y de su misión* (1985), en C. POZO (ed.), *Comisión Teológica Internacional - Documentos, 1969-1996: veinticinco años de servicio a la teología de la Iglesia*, Madrid 1998, 377-391.

²² Cf. M. HENGEL, *Jesus, the Messiah of Israel*, en *Studies in Early Christology*, Edinburgh 1995, 17-21.

²³ Cf. G. URÍBARRI, *Un resumen condensado de la pretensión de Jesús: la respuesta a los discípulos del Bautista (Mt 11,2-6 y Lc 7,18-23)*: Proyección 221 (2006) 62-64.

²⁴ Cf. W. KASPER, *Jesús*, 169-170.

²⁵ Cf. W. KASPER, *Jesús*, 172.

²⁶ Cf. G. URÍBARRI, *Cristología*, 331-332.

²⁷ Cf. W. KASPER, *Jesús*, 122.

²⁸ El término “pro-existencia” fue primeramente sugerido por H. Schürmann, siendo rápidamente aceptado por gran parte del mundo teológico. Cf. H. SCHÜRMAN, *El destino de Jesús: su vida y su muerte*, Salamanca 2003.

actitud de olvido de sí, Jesús no sólo anuncia sino que es, él mismo, la llegada del reino de Dios en forma de ocultamiento, humillación y pobreza, abriendo así el camino a la futura identificación del reino con la soberanía del Crucificado Resucitado, vinculando su vida pública y ministerio con el acontecimiento pascual objeto del kerigma²⁹.

b) El fracaso de la cruz

La muerte de Jesús es un dato histórico indiscutido y a la vez el punto de partida del acontecimiento de fe de la pascua. El aparente fracaso de la pretensión de Jesús, con el reverso de su resurrección y exaltación, forman un todo cuya consistencia se asienta decisivamente en el modo como él mismo vivió e interpretó el desenlace de su ministerio. A lo largo de su vida pública, no ofrece dudas el enfrentamiento de Jesús con los distintos grupos religiosos de su entorno, tanto por su mensaje como por su modo de actuar. El episodio de la expulsión de los mercaderes del templo, narrado en los cuatro evangelios, constituye el momento cumbre de esta conflictividad, a la vez que uno de los principales motivos de la condena de Jesús. Cualquiera que haya sido su contenido histórico concreto, esta realización simbólico-profética anunciaba la caducidad del sistema sacrificial, con sus estrictas divisiones y escasa preocupación con la justicia, por la llegada de los tiempos mesiánicos³⁰. En el proceso religioso ante el sanedrín, la actuación en el templo condensa el rechazo de la predicación y pretensión mesiánica de Jesús, de su mensaje y de su persona, en cuanto envite insoportable para el judaísmo tal como era practicado por las autoridades³¹. La condena política por parte del poder romano, instrumentalizado en su reserva del *ius gladii*, remacha el repudio de la pretensión mesiánica de Jesús, a la vez que la confirma y proclama paradójicamente al grabarla en el *titulus crucis*. Asociados en su rechazo de un mesianismo humilde, en forma de *kénosis*, los poderes de este mundo, tanto políticos como religiosos, quedan desenmascarados en su debilidad y carencia de fundamentación propia³².

Jesús debió tener consciencia de la conflictividad suscitada por su mensaje y actuación, llevándole a contar con la posibilidad e inminencia de su propia muerte. La experiencia del rechazo de su llamada a la renovación de Israel fue objeto de interpretación por parte del mismo Jesús y comprendida como servicio definitivo al reino³³. En la parábola de los viñadores homicidas (Mc 12,1-12), Jesús se identifica con el “último enviado” cuyo destino

²⁹ Cf. W. KASPER, *Jesús*, 168.

³⁰ Cf. G. URÍBARRI, *Cristología*, 291; W. KASPER, *Jesús*, 198.

³¹ Cf. G. URÍBARRI, *Cristología*, 297.

³² Cf. G. URÍBARRI, *Cristología*, 300.

³³ Cf. G. URÍBARRI, *Cristología*, 289-290.

determina la actuación definitiva del dueño de la viña, conectando así la persecución de que se sabe objeto con el juicio escatológico³⁴. La cena de despedida con los discípulos, celebrada en ambiente pascual, constituye el momento de máxima densidad en la comprensión y transmisión del sentido de su muerte, por parte de Jesús. En los gestos y palabras pronunciadas sobre el pan y la copa, resalta la confianza en la llegada inminente del reino, en resultado de la entrega radical de su persona. Las distintas tradiciones neotestamentarias que relatan este momento subrayan, a través de las fórmulas “ὕπέρ” (y equivalentes), la autoconciencia del valor diaconal y salvífico de su muerte, en perfecta continuidad con su vida pro-existente, así como su impronta escatológica con la inauguración de una “nueva alianza”³⁵.

El grito de Jesús sobre la cruz, relatado por Marcos y Mateo: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?” (Mc 15,34 y Mt 27,46), constituye la expresión máxima de la experiencia de rechazo vivida por Jesús, pero también de su confianza y entrega al Padre. Estas palabras reproducen el íncipit del Salmo 22 y pueden ser leídas como referencia al salmo completo que traza un arco de la lamentación a la acción de gracias, concluyendo con una nota de esperanza en la actuación vindicativa de Yahvé³⁶. La muerte de Jesús, en consecuencia y continuidad con su ministerio, se configura como el culminar de su vida y servicio al reino, realización estauroológica de la salvación escatológica anunciada³⁷. En la muerte de Jesús, la promesa del advenimiento del reino se cumple bajo las condiciones del mundo presente, que queda radicalmente condenado y superado por la inauguración del eón crístico, nuevo y definitivo³⁸. El movimiento de la *kénosis* alcanza en la muerte, “y muerte de cruz” (Flp 2,8), su punto más bajo, y paradójicamente más elevado, determinando la realización del reino de Dios por medio del abajamiento y de la impotencia humana³⁹.

c) Resurrección y exaltación

La resurrección gloriosa de Jesús, su victoria definitiva sobre la muerte y su exaltación a la derecha del Padre, constituye el núcleo de la predicación apostólica. Tras el drama del Viernes Santo, no tenemos más acceso al Jesús histórico, sino al testimonio que los discípulos ofrecieron de su experiencia pascual y a la reflexión que, a partir de ella, iniciaron acerca de la persona del maestro. Los seguidores de Jesús surgen así en la historia como portadores de un

³⁴ Cf. W. KASPER, *Jesús*, 197-198.

³⁵ Cf. G. URÍBARRI, *Cristología*, 292-295; W. KASPER, *Jesús*, 204.

³⁶ Cf. W. KASPER, *Jesús*, 200.

³⁷ Cf. G. URÍBARRI, *Cristología*, 294.

³⁸ Cf. G. URÍBARRI, *Cristología*, 299.

³⁹ Cf. W. KASPER, *Jesús*, 201.

anuncio que trasciende la historia. El cambio operado en ellos, más que cualquier prueba, testifica la verdad de un acontecimiento que supone una adhesión y una entrega personal⁴⁰. En este contexto, hay que situar la tradición evangélica acerca del hecho del sepulcro vacío, históricamente muy probable pero en sí mismo ambiguo, como signo que convoca a la fe⁴¹. El hallazgo de la tumba se encuentra íntimamente conectado con las experiencias de encuentro con el Resucitado, en el marco de la tradición narrativa acerca de la resurrección, transmitida por los evangelios. Los relatos de las apariciones comparten su carácter de teofanía, expresada con el uso de la forma pasiva ὄφθη que pone de relieve la iniciativa del Resucitado y su carácter de revelación divina⁴². En estos encuentros resaltan las oscilaciones en la materialidad del cuerpo del Resucitado, indicando, a la vez, la identidad con el Crucificado y la transformación en una corporalidad que supera las condiciones espacio-temporales⁴³. Las apariciones fortalecen la fe de los discípulos, generando una comunión con aquel que ahora vive y vivifica, expresa en la comensalidad, que reconstruye la comunidad y capacita para la misión universal.

En el Nuevo Testamento, la tradición narrativa de las apariciones convive con una tradición kerigmática, posiblemente más primitiva, transmitida en confesiones de fe e himnos cristológicos. La *paradosis* catequética de 1Cor 15,3-8 enlaza las dos tradiciones, al proclamar la muerte y resurrección “según las Escrituras” y enunciar una lista de apariciones. Este texto representa posiblemente el testimonio más antiguo de la resurrección, tal como lo recibió Pablo tras su conversión. En él, como en las demás confesiones de fe, se afirma ante todo la realidad de la resurrección de Jesús, como realización de Dios en respuesta a la entrega y muerte salvífica⁴⁴. Las fórmulas neotestamentarias en las que se condensa el kerigma proclaman a la vez la resurrección, como victoria sobre la muerte, y la exaltación, glorificación o consumación, ilustrada por la imagen de la sesión a la diestra del Padre. Jesús, con su humanidad resucitada, pertenece ahora a la esfera de Dios, a la vez que sigue presente y actuante junto a los suyos⁴⁵.

La resurrección y exaltación de Jesús, formuladas en la segunda parte del himno de la Carta a los Filipenses (Flp 2,9-11) con el término ὑπερύψωσεν, son el sí absoluto y radical de Dios

⁴⁰ Cf. H. KESSLER, *La resurrección de Jesús. Aspecto bíblico, teológico y sistemático*, Salamanca 1989, 224.

⁴¹ Cf. G. URÍBARRI, *Cristología*, 307-308; W. KASPER, *Jesús*, 213-217.

⁴² Cf. G. URÍBARRI, *Cristología*, 305.

⁴³ Cf. G. URÍBARRI, *Cristología*, 308-309.

⁴⁴ Cf. G. URÍBARRI, *Cristología*, 303-304.

⁴⁵ Cf. G. URÍBARRI, *Cristología*, 302-303.

Padre al movimiento de la *kénosis*, camino de humillación, obediencia y muerte⁴⁶. Para la primitiva comunidad, la experiencia pascual vino a confirmar, en primer lugar, las palabras y las acciones del maestro, así como la pretensión mesiánica que acareaban. Al mismo tiempo, el kerigma asumió la predicación de Jesús acerca del advenimiento del reino en términos nuevos, asociados al cumplimiento escatológico de su mensaje. El triunfo del reino se dio en la muerte y resurrección de Cristo, quedando inaugurado el eón nuevo, sin que haya sido abolido por completo el eón presente, de la historia y del pecado. La fe pascual invita, pues, el cristiano a habitar en el tiempo escatológico, proclamando la victoria real y activa de Cristo sobre la muerte en un dinamismo todavía no consumado⁴⁷. Esta dilatación de la expectativa de participar plenamente en la resurrección de Cristo, *diástasis*, es el tiempo de la Iglesia, llamada a una tarea intrahistórica y abierta al horizonte escatológico. En su vida y misión, ella experimenta la presencia del Resucitado, a través del cual Dios derrama sus bendiciones y realiza la salvación, en el Espíritu⁴⁸.

d) Cristología neotestamentaria

A partir de la resurrección, la primitiva comunidad cristiana realiza una labor de relectura y reinterpretación de la persona de Jesús, condensada en los distintos títulos de majestad que recogen los escritos del Nuevo Testamento, especialmente los de Mesías, Señor e Hijo de Dios. Con la Pascua, la pretensión mesiánica de Jesús de la que nos dan cuenta los evangelios, queda plenamente manifiesta y, a la vez, rubricada por Dios, en sus dimensiones escatológica, soteriológica y sufriente. Para Pablo, en particular, Jesús es el Cristo, el ungido de las promesas del Antiguo Testamento, en la línea regia de David (2Sam 7,12-16), y de las expectativas mesiánicas del judaísmo de su tiempo⁴⁹. En los escritos paulinos, el título se convierte en nombre propio de Jesús y remite al Crucificado, en su aspecto sufriente, expiatorio y salvífico. La salvación acontecida en Cristo, a la cual nos incorporamos por el bautismo, es el sí escatológico y universal de Dios que inaugura el reino⁵⁰.

Los discípulos de Jesús percibieron su resurrección, no como un mero revivificar, sino como una exaltación y elevación hasta la participación en el mismo señorío de Dios. A partir de textos como el Salmo 110, la primitiva comunidad radicalizó la pretensión de autoridad

⁴⁶ Cf. G. URÍBARRI, *Cristología*, 310.

⁴⁷ Cf. G. URÍBARRI, *Habitar en el "tiempo escatológico"*, en: ID. (ed.), *Fundamentos de Teología Sistemática*, Bilbao-Madrid 2003, 267.

⁴⁸ Cf. G. URÍBARRI, *Cristología*, 310-311.

⁴⁹ Cf. G. URÍBARRI, *Cristología*, 326-328.

⁵⁰ Cf. G. URÍBARRI, *Cristología*, 329-330.

manifestada por la predicación de Jesús, confesando su entronización a la derecha del Padre⁵¹. Así, muy pronto se generalizó el título de Señor, con la apelación κύριος, que en LXX traduce la designación *Adonai* (en sustitución del tetragrama YHWH), así como en la invocación aramea “Maranathá”, transmitida por Pablo (1Cor 16,22)⁵². Con este título se da el paso de la caracterización de Jesús como Mesías universal y escatológico a su veneración como Señor cósmico, a quien pertenece la comunidad que aguarda, en la fe, la esperanza y la caridad, la consumación de su obra redentora⁵³.

Sin embargo, es en el título de Hijo de Dios donde el testimonio bíblico expresa con mayor amplitud y profundidad la identidad de Jesús⁵⁴. A partir del recuerdo de su cercanía con Dios, expresada en la invocación como Padre, especialmente con el término familiar *abbá*, los discípulos reflexionaron acerca de la autoconciencia filial de Jesús, reflejándola en la teologización de episodios clave como el bautismo, las tentaciones y la transfiguración⁵⁵. La relación entre la filiación de Jesús y su Pasión, vivida como cumplimiento de la voluntad del Padre, se desarrolla en la Carta a los Hebreos, partiendo de la preexistencia del Hijo y su valor soteriológico mediante la muerte y resurrección, hacia la posibilidad de obtención de la filiación adoptiva (Heb 1,1-4)⁵⁶. También para el evangelio de Juan, la identidad de Jesús, como *Logos* preexistente e Hijo unigénito, es clave para entender su misión de dar a conocer el Padre y conceder la posibilidad de ser hijos de Dios (Jn 1,1-18). A lo largo de todo el cuarto evangelio, la consideración de Jesús como el Hijo subraya su estrechísima relación con el Padre, del cual salió y hacia el cual regresa en una vida de obediencia y entrega⁵⁷. En el corpus paulino, el título “Hijo de Dios”, herencia recibida y núcleo del kerigma, aparece en lugares especialmente significativos para expresar la vinculación de Cristo con Dios: su preexistencia y envío, hasta el límite de la entrega a la muerte, para la liberación del pecado y concesión de la adopción filial⁵⁸.

La experiencia pascual de los discípulos de Jesús les reveló al crucificado y resucitado como el salvador y *Señor* escatológico, llevándoles a releer su vida como la del *Mesías* prometido, enviado y ungido por Dios, llegando así a comprender su identidad de *Hijo*, prolongada en la preexistencia. La trabazón de los tres títulos tiene una expresión señera en el himno de Flp

⁵¹ Cf. G. URÍBARRI, *Cristología*, 336-337.

⁵² Cf. G. URÍBARRI, *Cristología*, 334-335.

⁵³ Cf. G. URÍBARRI, *Cristología*, 338-339.

⁵⁴ Cf. G. URÍBARRI, *Cristología*, 346.

⁵⁵ Cf. G. URÍBARRI, *Cristología*, 343.

⁵⁶ Cf. G. URÍBARRI, *Cristología*, 342.

⁵⁷ Cf. G. URÍBARRI, *Cristología*, 345-346.

⁵⁸ Cf. G. URÍBARRI, *Cristología*, 340.

2,6-11 y el dinamismo de la *kénosis*, como despliegue de la filiación divina mediante la encarnación: realización de un mesianismo humilde, consumado en la entrega hasta la muerte. La respuesta del Padre a la obediencia radical del Hijo es su rescate de la muerte y suma exaltación al constituirle Señor universal y escatológico. Todo este desarrollo cristológico contenido en el Nuevo Testamento se asienta sobre la certeza cristiana de participar de la salvación, vivida individual y comunitariamente. Es pues, sobre este trasfondo soteriológico como se va a desarrollar la reflexión eclesial subsiguiente, no exenta de tensiones, conducente a la elaboración de los grandes credos y formulaciones dogmáticas.

III. La verdad de la *kénosis*

a) De la Escritura al dogma

El testimonio auténtico del misterio de Cristo contenido en la Sagrada Escritura ha sido objeto de constante profundización y aclaración a lo largo de la historia de la Iglesia. Para la reflexión teológica, la Biblia es fuente inagotable de verdad acerca de Dios e invitación a formular, para cada tiempo, el contenido fundamental del depósito de la fe⁵⁹. Esta tarea de búsqueda de la verdad tiene, en su recorrido histórico, jalones fundamentales que permiten trazar líneas seguras de demarcación frente al error, con el establecimiento de formulaciones dogmáticas. Estos enunciados configuran verdades parciales, como término de una búsqueda teológica, que son a la vez punto de partida para nuevos desarrollos⁶⁰. En los primeros siglos del cristianismo asistimos a intensos debates teológicos en torno a la persona de Cristo, núcleo central de la fe, en los que el himno de Filipenses y la figura de la *kénosis* ocupan un lugar destacado. En las controversias patrísticas sobre la identidad de Jesucristo, este texto surge, en palabras de Juan Crisóstomo, como “espada de dos filos”, capaz de abatir las herejías más dispares, al mismo tiempo que es invocado por los herejes para apoyar sus doctrinas⁶¹. Los sucesivos debates llevaron a la definición y afinación del dogma cristológico por medio de seis grandes concilios ecuménicos, orientados en primer lugar por la preocupación en asegurar la verdad de la salvación acontecida por medio de Cristo. El engranaje de las aportaciones de cada uno de ellos, comprendidas desde el contexto que las motivó, permite trazar los contornos irrenunciables del misterio de Dios y reconocer la gramática teológica de fondo que da forma a la doctrina cristiana⁶².

⁵⁹ Cf. K. RAHNER, *Problemas*, 175.

⁶⁰ Cf. K. RAHNER, *Problemas*, 169.

⁶¹ Cf. P. HENRY, *Kénose*, 87.

⁶² Cf. G. URÍBARRI, *Cristología*, 349.

En una primera etapa, entre los siglos I y IV, el cristianismo tuvo que asentar las bases de una ontología trinitaria capaz de dar cuenta de la revelación del Dios de Jesucristo. Desde los escritos del Nuevo Testamento y en las primeras generaciones de escritores cristianos, surge la preocupación por mantener la fidelidad a la verdad, frente a las tentaciones de vuelta atrás por parte de algunos movimientos judeo-cristianos heterodoxos (ebionitas), o bien de helenización extrema por parte de corrientes gnósticas (valentinianos, marcionitas). Con recurso a la regla de fe, contenida en la tradición, los Padres refutan las lecturas míticas, incompatibles con la encarnación, del texto de Flp 2,5-11⁶³. En la controversia con Arrio, el himno es invocado por Atanasio para afirmar la divinidad irrestricta de Cristo, frente a la lectura arriana que tomaba la exaltación, en la segunda parte del texto, como prueba de la inferioridad de la naturaleza de Cristo⁶⁴. En defensa de una verdadera encarnación y exaltación de la naturaleza humana, garantías de la realidad de la salvación, el primer concilio ecuménico, celebrado en Nicea en 325, proclama en su símbolo de fe la plena igualdad del Hijo con el Padre, formulada con el famoso ὁμοούσιος (DH 125). La profundización posterior, llevada a cabo por los padres capadocios, permitirá al primer concilio de Constantinopla, en 381, terminar de poner las bases de la ontología trinitaria: una única sustancia divina, poseída por tres personas o *hipóstasis*. En este concilio, se condenó el apolinarismo (DH 151), con su negación de la existencia de una alma humana en Cristo, puesto que estaría ocupado por el *Logos*. Frente a la invocación por parte de Apolinar del ὦς de Flp 2,7 para sustentar su monofisismo, Gregorio Nacianceno y Gregorio de Niza fundamentan la plenitud de la encarnación, expresada por la “forma de esclavo”, en el axioma soteriológico fundamental para la cristología: “lo que no fue asumido no fue salvado”⁶⁵.

En el siglo siguiente, a partir de la base trinitaria asumida, una nueva pareja de concilios se adentra en el entramado de la ontología cristológica para aclarar la dualidad de naturalezas, sin menoscabo de la unidad del sujeto⁶⁶. En la controversia que opuso Cirilo de Alejandría a Nestorio, el himno de Filipenses es nuevamente usado como pieza de argumentación de ambas partes. Nestorio rechaza una humillación del Verbo, defendiendo con el íncipit de Flp 2,5 que todo el himno se predica de Cristo, en línea con su defensa de María como *christotókos*. Su oponente le acusa de vaciar totalmente de sentido la *kénosis* y la encarnación,

⁶³ El gnóstico Teodoto, por ejemplo, presenta la *kénosis* como la caída del Ángel del Pleroma fuera del Límite (ὄρος) en la ignorancia y ausencia de forma, llevando consigo a los ángeles de semilla superior. Cf. P. HENRY, *Kénose*, 57.

⁶⁴ Cf. P. HENRY, *Kénose*, 65-70.

⁶⁵ Cf. P. HENRY, *Kénose*, 76-80; G. URÍBARRI, *Cristología*, 351.

⁶⁶ Cf. G. URÍBARRI, *Cristología*, 354.

insistiendo en que esta tiene por sujeto al Verbo⁶⁷. El concilio de Éfeso, con la defensa de la maternidad divina de María, *theotókos*, recusa cualquier disociación entre *Logos* eterno y encarnado, afirmando la comunicación de idiomas, o propiedades, que se da entre las dos naturalezas⁶⁸. A los pocos años, el desafío monofisita de Eutiques, exacerbando la unidad del sujeto cristológico y negando la diversidad de naturalezas después de la unión, vino a perturbar el consenso alcanzado después de Éfeso. Finalmente, se celebró en 451 el concilio de Calcedonia, tomando como base la fórmula de unión de 433, que había permitido la reconciliación entre alejandrinos y antioquenos moderados después de Éfeso, y el tomo de León, escrito del papa al patriarca Flaviano condenando las tesis de Eutiques⁶⁹. En ambos documentos el texto de Flp 2,5-11 sirve para exponer la verdad del difisitismo, en particular desde la dualidad de “formas” del v. 7⁷⁰. El concilio adoptó una fórmula con la que se reafirma la dualidad de naturalezas y establece como criterio de verificación para su integridad la salvaguarda de las propiedades de cada una. Además, con los cuatro adverbios negativos, excluye que entre las naturalezas se dé división, separación, confusión o mezcla (DH 302)⁷¹.

En los siglos VI y VII, los concilios de Constantinopla II y III realizan una última clarificación dogmática de la ontología cristológica, profundizando en lo alcanzado en Calcedonia e intentando superar sus limitaciones a la hora de formular el modo de unión. Así, el primero de ellos, en 553, clarifica que la hipóstasis a la que se refiere Calcedonia es una hipóstasis trinitaria, recogiendo la fórmula: “uno de la Trinidad ha padecido” (DH 432). De aquí se desprende que la naturaleza humana asumida por el Verbo carece de una hipóstasis propia, siendo asumida (*en-hypóstasis*) por la divina en una unión hipostática: “hipóstasis compuesta” (DH 424)⁷². El último paso se da con el concilio de Constantinopla III, de 681, que asume el pensamiento de Máximo el Confesor, en el contexto de las controversias suscitadas por el monofisismo encubierto de monoteletas y monoenergetas. En defensa de la humanidad de Cristo, se desarrolla la salvaguarda de las propiedades con la aplicación de los adverbios de Calcedonia a las voluntades, humana y divina, y a las energías u operaciones, humana y divina (DH 556-557)⁷³. Esto supone clarificar la comprensión de la naturaleza humana de Cristo, “en todo como nosotros, excepto en el pecado” (Heb 4,15), desde sus

⁶⁷ Cf. P. HENRY, *Kénose*, 95-97.

⁶⁸ Cf. G. URÍBARRI, *Cristología*, 353.

⁶⁹ Cf. G. URÍBARRI, *Cristología*, 353.

⁷⁰ Cf. P. HENRY, *Kénose*, 97 y 107; B. SESBOÜÉ, J. WOLINSKI, *El Dios de la salvación*, Salamanca 2004, 314.

⁷¹ Cf. G. URÍBARRI, *Cristología*, 354.

⁷² Cf. G. URÍBARRI, *Cristología*, 355.

⁷³ Cf. G. URÍBARRI, *Cristología*, 356.

facultades volitivas orientadas hacia un mismo objeto, la salvación del hombre. Cristo, en su singular humanidad, es así el modelo y la máxima expresión del dinamismo natural del ser creatural, la orientación del ser humano a Dios y al cumplimiento de su voluntad como meta del existir⁷⁴. En esta última etapa, con el enfoque en la voluntad humana de Cristo, vuelve a tener especial relevancia la vida concreta de Jesús de Nazaret, su predicación en obras y palabras, su anuncio del reino y obediencia a la misión recibida del Padre hasta la muerte, cerrando el círculo que forman la historia y la reflexión de cuño metafísico, dos polos que se alimentan mutuamente⁷⁵.

b) Recapitulación sistemática

La historia del dogma, en sus resultados y en su misma dinámica interna, ha subrayado la centralidad de la ontología cristológica para la salvaguarda de la soteriología, sin dejar de tener en la densidad de la historia de Jesús de Nazaret un cimiento irrenunciable para la profundización en el misterio de Dios y del hombre. La elaboración teológica y dogmática subraya, pues, la singularidad específica de la persona de Jesucristo, como elemento constitutivo esencial de la fe cristiana, sin menoscabo alguno para la verdad de su humanidad, sujeta a todas las limitaciones inherentes a toda historia humana⁷⁶. Los relatos evangélicos de la infancia y del bautismo en el Jordán, entre otros, testimonian la especial intervención del Espíritu en el nacimiento y envío (unción) de Jesús, cualificando su humanidad en estrechísima relación con la divinidad, como Hijo de Dios y Mesías prometido. Esta *espiritualidad* de Jesús se despliega en un recorrido de perfeccionamiento por la obediencia, en el que reluce toda la densidad de la encarnación, que supone una libertad y una voluntad en ejercicio⁷⁷. Con su resurrección, la humanidad gloriosa de Cristo se convierte en fuente de salvación, de la que brota la efusión del Espíritu. En síntesis, la humanidad de Cristo es, en palabras de Ireneo, *salus carnis*: el quicio de la economía salvífica, a la vez culmen de la revelación y lugar de la liberación definitiva⁷⁸.

El testimonio neotestamentario de la salvación dibuja una realidad profunda y polimorfa, con un aspecto negativo, de liberación, especialmente del pecado y de la muerte, y otro positivo, de incorporación al reino de Dios⁷⁹. La centralidad de la mediación de Cristo conjuga categorías descendentes y ascendentes, que podemos leer desde el dinamismo de la *kénosis*

⁷⁴ Cf. G. URÍBARRI, *Cristología*, 357.

⁷⁵ Cf. G. URÍBARRI, *Cristología*, 357.

⁷⁶ Cf. G. URÍBARRI, *Cristología*, 360.

⁷⁷ Cf. G. URÍBARRI, *Cristología*, 361-363.

⁷⁸ Cf. G. URÍBARRI, *Cristología*, 364.

⁷⁹ Cf. G. URÍBARRI, *Cristología*, 367-368.

del himno de Filipenses. Por una parte, la identidad ontológica de Cristo, Dios y hombre, pone en juego el significado redentor de la encarnación. Enraizado en su condición divina, Jesús es quien conoce al Padre y por eso lo puede dar a conocer radicalmente, como Dios de justicia y de amor, por medio de sus palabras y gestos significativos. El abajamiento y humillación configuran el enfrentamiento y la victoria de Cristo sobre el pecado, desenmascarado en la muerte del justo sobre la cruz, y definitivamente derrotado por la fuerza de Dios en la resurrección y exaltación. Consustancial al Padre por la divinidad y consustancial a nosotros por la humanidad, Cristo nos obtiene la auténtica comunión con Dios, por medio de la adopción filial o divinización⁸⁰. Por otra parte, el despliegue histórico del dinamismo encarnatorio configura al caminar obediente del Hijo como realidad salvífica. La obediencia hasta la muerte pone de manifiesto la ofrenda existencial de Jesús con la que realiza el sacrificio redentor, reconociendo el señorío absoluto de Dios y realizando la intercesión eficaz que nos obtiene un auténtico perdón. Exaltado y obsequiado con el “nombre sobre todo nombre”, Cristo reconcilia a la creación, transformando la relación con Dios y con los demás. En la adoración que le prestan todas las creaturas se despliega la alianza nueva⁸¹.

Así, la humanidad de Cristo es el punto donde Dios y el hombre se encuentran en su máxima potencia: en el despojamiento del creador y señor de todas las cosas quedaron elevadas las realidades humanas, no disminuyendo las divinas. El movimiento de la *kénosis* es la auténtica revelación del poder y del rostro de Dios, a la vez que revela el destino divino del hombre, constitutivamente creado para Dios (cf. GS 22)⁸². La *kénosis* del Hijo nos invita, pues, a adentrarnos en el misterio de Dios que refleja y comunica.

⁸⁰ Cf. G. URÍBARRI, *Cristología*, 370-371.

⁸¹ Cf. G. URÍBARRI, *Cristología*, 371-372.

⁸² Cf. G. URÍBARRI, *Cristología*, 364.

I. La *kénosis* del lenguaje

a) Actualidad de la pregunta por Dios

El testimonio de la *kénosis* de Cristo, transmitido por la Escritura y confesado en la fe de la Iglesia, suscita ineludiblemente la pregunta por Dios. En palabras de Romano Guardini: “siendo Jesús lo que es y desarrollándose su vida como la vemos, ¿cómo es el Dios que en ella se manifiesta? ¿Qué debe ser Dios para poder atribuirse semejante existencia?”¹. La Iglesia ha respondido, desde siempre, a esta interpelación confesando su fe en el Dios uno y trino y, a lo largo de su historia, ha profundizando en ella a través de las elaboraciones teológicas, secundadas por el magisterio, que han venido conformando el tratado *De Trinitate*. Sin embargo, la pregunta por el misterio de Dios, acuciante y vital para el cristiano de los primeros siglos, se fue objetivando en un edificio cada vez más hermético de proposiciones lógicas, aisladas de los demás tratados teológicos y de la propia historia de la salvación, hasta el punto de que el dogma de la Trinidad perdió toda relevancia en la vida y práctica de los creyentes². La renovación teológica del s. XX, que culminó en el concilio Vaticano II, ha vuelto a traer la doctrina trinitaria a su lugar en el centro de toda la teología cristiana, como principio y fundamento de la historia de la salvación³.

Este redescubrimiento de la teología trinitaria se ve acompañado de la necesidad de dialogar con un contexto que ofrece a la pregunta por Dios nuevos y complejos desafíos. El ateísmo teórico, heredero de la Ilustración y potenciado por las filosofías de la “sospecha”, por un lado, y un creciente desinterés por lo religioso institucionalizado, en forma de indiferencia, ateísmo práctico o búsqueda de espiritualidades alternativas, por otro, colocan a la teología ante la tarea de presentar al Dios uno y trino como realidad plausible y relevante para el hombre del s. XXI. En la cultura actual, convive, paradójicamente, un exacerbado culto de la

¹ Citado en: F. VARILLON, *L'humilité de Dieu*, Paris 1974, 63 (traducción mía).

² Cf. K. RAHNER, *Advertencias sobre el tratado dogmático «De Trinitate»*, en: ID., *Escritos de teología IV*, Madrid 1963, 105-117. El diagnóstico quedó condensado en la conocida expresión: “*splendid isolation*” (p. 113).

³ A. CORDOVILLA, *El misterio del Dios trinitario*, Madrid 2012, 22-24.

autonomía humana, en forma de “conocer” y de “poder”, con un sinnúmero de situaciones de desigualdad, violencia y ausencia de sentido. De ello tienden a surgir propuestas de sentido totalizadoras, también religiosas, que asumen la tendencia espontánea de la criatura de buscar a Dios, u otra fuente de sentido, en la línea del poderío y de la autoridad⁴. El Dios de la *kénosis*, al contrario, obliga constantemente a una conversión de la visión de lo divino: de poder absoluto a amor absoluto⁵.

El acontecimiento de Cristo, culmen de la historia de la salvación, constituye el punto de partida obligado de la teología trinitaria, pues sólo desde lo que Dios hace se nos revela qué es⁶. Este principio fundamental ha sido magistralmente formulado por Karl Rahner en su axioma: “la Trinidad económica es la Trinidad inmanente y viceversa”⁷. La primera proposición se refiere a la revelación libre y gratuita de Dios, que no es comunicación de verdades, sino automanifestación y autodonación en la historia. La segunda, formulada con el “viceversa”, expresa la perspectiva óptica del axioma y da sentido a la primera. Porque la Trinidad que se revela es la Trinidad que existe en sí misma, podemos hablar de una Trinidad salvífica para el hombre⁸. La *kénosis* de Cristo, máxima expresión de esta comunicación libre y amorosa, abre así la puerta al discurso acerca del Dios en sí que se hace Dios para nosotros, subsistiendo además como criterio purificador de toda doctrina trinitaria que pierda de vista su doble movimiento descendente-ascendente.

b) Del misterio al lenguaje sobre Dios

La articulación del discurso acerca del “Dios en sí” con el “Dios para nosotros” adquiere especial urgencia en un tiempo donde el resurgir de lo religioso asume con frecuencia una impronta anti-teológica y apofática, en línea con las posturas “líquidas” de la postmodernidad. Releyendo la teología negativa tradicional o invocando la advertencia formulada por Wittgenstein según la cual “de lo que no podemos hablar, debemos callar”, se ha insistido en la presentación de Dios como misterio para huir de un discurso sistematizado sobre la divinidad. Sin embargo, el Nuevo Testamento (cf. Ef 1,3-14) presenta una comprensión positiva de misterio, refiriéndose con este término a la acción salvífica de Dios, realizada en

⁴ Cf. F. VARILLON, *L'humilité*, 59.

⁵ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *El misterio*, 157.

⁶ Cf. F. VARILLON, *L'humilité*, 59.

⁷ K. RAHNER, *Advertencias*, 130.

⁸ El magisterio, a través de la Comisión Teológica Internacional, sancionó la acogida del axioma en la teología católica: “la Trinidad que se manifiesta en la economía de la salvación es la Trinidad inmanente, y la misma Trinidad inmanente es la que se comunica libre y graciosamente en la economía de la salvación”. Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Teología-Cristología-Antropología (1981)*, en C. POZO (ed.), *Comisión*, 243-264 (cita p. 249). Para la discusión en torno al axioma, cf. A. CORDOVILLA, *El misterio*, 37-40.

Cristo, precisamente como aquello que quiere ser captado y que en ningún caso puede callarse⁹. Así, contra la caracterización de la divinidad desde la limitación de nuestro conocimiento, el Dios cristiano se ofrece a la comprensión humana como exceso de plenitud, realidad personal y singular que se revela en el ocultamiento. En el misterio de Dios manifestado en Jesucristo, “y este crucificado” (cf. 1Cor 2,1-2), el *Deus semper maior* se ha mostrado más grande y más incomprensible, cuanto más pequeño y cercano se ha hecho¹⁰. La *kénosis* condensa, pues, el movimiento de acercamiento al Dios que, “desde antes de la creación del mundo” (cf. Col 1,25-28), nos sale al paso en su Hijo.

El reto de asumir como eje de todo discurso *teo-lógico* el anonadamiento de Cristo permite articular la dimensión objetiva del conocimiento de Dios con la experiencia subjetiva en cuanto acercamiento personal e histórico-salvífico al misterio. Ya en la tradición sapiencial de Israel encontramos la confianza en la posibilidad de conocer al Creador, desde sus huellas en la creación: “Son necios por naturaleza todos los hombres que han desconocido a Dios y no fueron capaces de conocer al que es a partir de los bienes visibles, ni de reconocer al Artífice, atendiendo a sus obras; [...] pues por la grandeza y hermosura de las criaturas se descubre, por analogía, a su Creador” (Sab 13,1-5). Esta misma certeza viene afirmada por Pablo (cf. Rom 1,18-20) al presentar la universal necesidad de salvación por la negativa, tanto de judíos como de paganos, en conformar la existencia con el conocimiento del Creador. La teología y el magisterio asumieron este legado, expresado en las clásicas “vías” del conocimiento de Dios, y objeto de declaraciones solemnes en los últimos siglos, en reacción al surgimiento del fenómeno del ateísmo teórico. El Vaticano I, en su constitución *Dei Filius* acerca de la revelación, afirma que “Dios puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana” (DH 3004), defendiendo la racionalidad de la fe frente, tanto a un fideísmo extremado, como al agnosticismo filosófico radical. El concilio Vaticano II completó este planteamiento teológico-trascendental con una mirada histórico-salvífica, recordando la centralidad del acontecimiento de Jesucristo en la respuesta del ser humano a la pregunta que él mismo es (cf. DV 6 y GS 21)¹¹. El discurso sobre Dios exige, pues, un conocimiento experiencial, fundado en la fe como acontecimiento personal y comunitario, que articula la

⁹ Cf. E. JÜNGEL, *¿Se puede decir algo de Dios?*, en: *Dios como misterio del mundo*, Salamanca 1984, 324-325; A. CORDOVILLA, *El misterio*, 28-31.

¹⁰ Cf. A. CORDOVILLA, *El misterio*, 31-34.

¹¹ Cf. W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Santander 2013, 143.

subjetividad de un “ser afectado” con la necesaria objetivación de su interpretación mediante el lenguaje, posibilitando enlazar la experiencia vivida con el discurso lógico¹².

La reflexión cristiana ha experimentado, desde su inicio, la necesidad de conjugar las dimensiones positiva (catafática) y negativa (apofática) del discurso teológico. Tal articulación es condición necesaria para un hablar sobre Dios que sea, a la vez, un callar adecuado, evitando los escollos del antropomorfismo grosero y del racionalismo vacío¹³. La diferencia radical, profesada por la fe, entre Dios y el mundo – Dios y el hombre – es a la vez mantenida y superada en el lenguaje por vía de la analogía. En el magisterio de la Iglesia, esta tercera vía entre univocidad y equivocidad ha quedado consagrada por el concilio Lateranense IV, como afirmación de la “semejanza entre el Creador y la criatura, dentro de la mayor desemejanza” (DH 806). A través de ella, Dios adviene al mundo, en un “venir-al-lenguaje” que no se confunde con el mundo¹⁴. En el acontecimiento de Cristo, Dios, como Palabra, habla al hombre, afirmando su cercanía más radical que, a la vez, no elimina la lejanía¹⁵. La doctrina católica de la analogía parte así de la creación como huella e imagen que apuntan al creador (*analogia entis*), reconoce en los límites de la realidad finita, con sus experiencias de contingencia, sufrimiento y muerte, lugares de la revelación de Dios (*analogia crucis*) y apunta hacia la plenitud de lo creado, como realidad anhelada y dinamizadora (*analogia caritatis*)¹⁶. Esta triple dinámica reconfigura los tres pasos clásicos de la analogía – afirmación, negación, eminencia – no como procedimiento meramente intelectual, sino como “misterio pascual de la inteligencia”¹⁷. La analogía debe, pues, ser considerada como la gramática de la fe, la “voz *kenótica*” que no rehúye hablar, sino que es desvanecer en el mismo hablar¹⁸.

II. La *kénosis* de Cristo revela la Trinidad

a) Cristo, meta de la revelación trinitaria

La formulación del dogma trinitario tiene su punto de partida en la fe profundamente monoteísta del pueblo de la alianza: “escucha, Israel: Yahvé nuestro Dios es el único Yahvé” (Dt 6,4). La revelación de la Trinidad en el Antiguo Testamento no se encuentra, pues, en referencias, más o menos directas, a las distintas personas divinas, sino en la estructura misma

¹² Cf. F. VARILLON, *L'humilité*, 27; W. KASPER, *El Dios*, 159.

¹³ Cf. E. JÜNGEL, *Se puede*, 331.

¹⁴ Cf. E. JÜNGEL, *Se puede*, 366-369.

¹⁵ Cf. E. JÜNGEL, *Se puede*, 371-372.

¹⁶ Cf. A. CORDOVILLA, *El misterio*, 79-82.

¹⁷ Cf. F. VARILLON, *L'humilité*, 48-51.

¹⁸ Cf. F. VARILLON, *L'humilité*, 20; W. KASPER, *El Dios*, 175-183.

de la autocomunicación de un Dios que se compromete con la historia, sin abdicar de su radical trascendencia. El texto bíblico, lejos de enseñar un “monoteísmo rígido”, presenta la variedad y riqueza de la actuación transformadora de Dios en la historia de Israel y de toda la creación: Yahvé crea, promete, libera, ordena, guía¹⁹. A partir de las intervenciones concretas de Dios, Israel formula generalizaciones de sus características, con la acumulación de calificativos que subrayan la profunda solidaridad y compromiso con los destinatarios de la alianza: “Yahvé, Yahvé, Dios misericordioso y clemente, tardo a la cólera y rico en amor y fidelidad, que mantiene su amor por mil generaciones y perdona la iniquidad, la rebeldía y el pecado, pero no los deja impunes” (Ex 34,6-7)²⁰. Las afirmaciones verbales y adjetivales conducen a caracterizaciones sustantivas que exprimen la constancia y cercanía de Dios en metáforas de gobierno, como juez, rey, guerrero, padre, o bien de sustento, como artista, sanador, jardinero, viñador, madre, pastor²¹. Por último, el descubrimiento de la Trinidad viene preparado en el Antiguo Testamento a través de figuras de mediación, que condensan la presencia y actuación de Yahvé. El Ángel de Dios, oscilando entre personaje distinto y presencia del propio Yahvé, pone en evidencia la tensión entre la incognoscibilidad del Dios trascendente y su presencia real en la historia²². En la literatura sapiencial adquieren particular relevancia la Sabiduría, la Palabra y el Espíritu divinos, como personificaciones de la mediación salvífica de Yahvé²³.

La comprensión cristiana de un Dios que es Padre, Hijo y Espíritu no surge como un añadido, o distinción segunda dentro de una esencia divina común, sino que brota de la profundización en el testimonio de la Escritura, en la unidad de Antiguo y Nuevo Testamento: promesa y cumplimiento, preparación y plenitud²⁴. La autocomunicación de Dios encuentra su pleno sentido a la luz de la vida, muerte y resurrección de Cristo. En el capítulo anterior me acerqué, ya, a la estrecha relación de Jesús con Aquel a quien llamaba *abbá*, que los evangelios recuerdan como marcada, a la vez, por la inmediatez y la distancia y que determinó la atribución, por parte de sus discípulos, del título de Hijo de Dios²⁵. Todo el ministerio de Jesús, polarizado en torno al anuncio del reino, en cuya llegada él mismo ocupa un puesto singular, desvela el amor paternal de Dios, que se realiza en su designio de solicitud, cercanía

¹⁹ Cf. W. KASPER, *El Dios*, 376; W. BRUEGGEMANN, *Teología del Antiguo Testamento*, Salamanca 2007, 165-234.

²⁰ Cf. W. BRUEGGEMANN, *Teología*, 235-250.

²¹ Cf. W. BRUEGGEMANN, *Teología*, 251-289.

²² Cf. W. KASPER, *El Dios*, 376-377.

²³ Cf. R. SCHULTE, *La preparación de la revelación trinitaria*, en: J. FEINER, M. LÖHRER (ed.), *Mysterium Salutis*, v. II, t. I, Madrid 1969, 92-102; A. CORDOVILLA, *El misterio*, 261-262.

²⁴ Cf. R. SCHULTE, *La preparación*, 87.

²⁵ Cf. A. CORDOVILLA, *El misterio*, 109-118

y misericordia. En su caminar histórico, con sus propios gestos y palabras, Jesús dio a conocer – ἐξηγήσατο (Jn 1,18) – a un Dios que es Padre, del cual se presenta como enviado cualificado, comprendiéndose como el Hijo de un modo singular e intransferible²⁶.

La relación de Jesús con el Padre es indisoluble de la experiencia del Espíritu transversal a su vida y ministerio, testimoniada por los evangelios. Aunque parezca no haber sido objeto de la predicación de Jesús, el Nuevo Testamento retoma la figura veterotestamentaria de la *ruah* de Yahvé, principio dinámico de su actuación en el mundo y en la historia, elemento esencial para la comprensión de la persona y misión de Cristo como portador del Espíritu²⁷. Los relatos de la infancia de Mateo y Lucas vinculan la concepción virginal en el seno de María con la actuación del Espíritu, potencia creadora de Dios, abriendo paso a la comprensión de su participación en la *kénosis* del Hijo, desde la encarnación y en todo su camino histórico de filiación y obediencia²⁸. La narración del bautismo de Jesús, en el que “apenas salió del agua, vio que los cielos se rasgaban y que el Espíritu, en forma de paloma, bajaba sobre él” (Mc 1,10) confirma y acentúa la impronta pneumatológica del caminar terreno de Jesús. Con esta unción, Jesús queda perfectamente constituido como Mesías, lleno del Espíritu y capacitado para su misión, desarrollando su ser filial, en un dinamismo creciente, no exento de prueba, que culmina en el ofrecimiento de la cruz²⁹.

b) El misterio pascual

En el triduo sacro, culmina y llega a la plenitud el dinamismo encarnatorio de la *kénosis*. A través de la muerte y resurrección de Cristo, el caminar del Hijo, comprometido con la voluntad del Padre e impelido por el Espíritu, encuentra su meta de sentido (τέλος), expresión extrema del amor y fidelidad de Dios (cf. Jn 13,1)³⁰. El crucificado y resucitado es “imagen del Dios invisible” (Col 1,15), quien se revela como Dios y revela cómo es Dios³¹. La impronta trinitaria del acontecimiento pascual resalta, en primer lugar, en la comprensión de la muerte de Jesús como un entregar que tiene por sujeto a la vez la libertad humana, la fidelidad del Mesías a su misión y el designio salvífico del Padre que envió a su Hijo. El Nuevo Testamento subraya, además de la traición personificada en Judas, la aceptación voluntaria de su destino por parte de Jesús, quien da la vida libremente en obediencia al Padre

²⁶ Cf. W. KASPER, *El Dios*, 279-280.

²⁷ Cf. W. KASPER, *El Dios*, 324; A. CORDOVILLA, *El misterio*, 126-130.

²⁸ Cf. A. CORDOVILLA, *El misterio*, 132-135.

²⁹ Cf. G. URÍBARRI, *La espiritualidad de Jesucristo: fundamentación*, en J. GARCÍA DE CASTRO; S. MADRIGAL (eds.), *Mil gracias derramando*, Madrid 2011, 504-506.

³⁰ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *El misterio*, 197; W. KASPER, *El Dios*, 312.

³¹ Cf. J. MOLTMANN, *El Dios crucificado*, Salamanca 2010, 234.

(Jn 10,18) y lleva así a plenitud su ser Hijo (Heb 5,5-10). Es el sí total y definitivo a la voluntad del Padre, asumiendo la muerte como consecuencia, lo que abre paso a la entrega “en manos de los de los pecadores” (Mc 14,41-42)³². El Padre se sitúa, pues, como origen y fuente de la entrega del Hijo, querida en tanto actuación definitiva de su designio salvífico y amor por el hombre (Jn 3,13-15 y Rom 8,32)³³.

En contraposición con los dioses paganos, la conciencia de la trascendencia de Yahvé llevó a Israel, y después a la Iglesia, a la formulación de la inmutabilidad e impassibilidad de Dios, desarrollados por la teología natural y metafísica, a partir de la Edad Media. Sin embargo, tales atributos, aun con contenido valioso, encierran el peligro de conducir a una concepción teísta, si no son contrarrestados por la consideración del sufrimiento de Dios en la cruz, necesidad y escándalo de la fe cristiana (1Cor 1,23). La fe en la divinidad de Jesucristo, con la consecuente comunicación de idiomas, condujo a la paradójica afirmación de la “muerte de Dios”, enunciada ya por Tertuliano y retomada a lo largo de la historia por la devoción y la mística, así como por filosofías y teologías contemporáneas, a partir del idealismo³⁴. Sólo una recta comprensión de la *kénosis*, en clave trinitaria, permite compaginar la libertad y la soberanía de Dios sobre la historia, y su compromiso radical con el sufrimiento humano. Esta implicación es asumida hasta el extremo en el autodespojamiento de la encarnación y de la cruz, que tiene como condición teológico-trascendental la eterna diferenciación entre el Padre y el Hijo³⁵. El sufrimiento afecta, pues, de modo distinto a las personas divinas. Sólo el Hijo padece, como abandonado por el Padre, en la cruz. El Padre se implica en la entrega del Hijo, dejándose afectar con el dolor infinito del amor, *passio caritatis* (Orígenes)³⁶. Por fin, el Espíritu perfecciona el sacrificio del Hijo, ocupando simbólicamente el puesto del fuego en los sacrificios de la antigua alianza (cf. Heb 9,14)³⁷, a la vez que en la muerte de Jesús es derramado – *παρέδωκεν* – para la divinización de los hombres (Jn 19,30)³⁸.

La reelaboración en la comprensión de Dios, manifestada en el testimonio neotestamentario de la humillación del Hijo hasta la muerte, fue emprendida por los seguidores de Jesús a raíz

³² Cf. H. U. VON BALTHASAR, *El misterio*, 209-210.

³³ Cf. A. CORDOVILLA, *El misterio*, 162.

³⁴ Son hitos en la historia de esta afirmación: la fórmula de los monjes escitas “uno de la Santísima Trinidad padeció en carne”, el himno luterano de Johann Rist, la filosofía dialéctica de Hegel, el aforisma nietzscheano y la *Death-of-God theology* (cf. A. CORDOVILLA, *El misterio*, 171-175; W. KASPER, *El Dios*, 307-311).

³⁵ Cf. W. KASPER, *El Dios*, 315.

³⁶ Cf. J. MOLTMANN, *El Dios*, 280; W. KASPER, *El Dios*, 307-308.

³⁷ Esta es la lectura de *διὰ πνεύματος* propuesta por A. Vanhoye. Cf. A. CORDOVILLA, *El misterio*, 176-179.

³⁸ Cf. A. CORDOVILLA, *El misterio*, 179-181. J. Moltmann radicaliza hasta tal punto su visión de la *kénosis* como abandono del Hijo por el Padre que describe al Espíritu como *surgido* de ese desgarramiento. Esta tentativa de superar la dicotomía entre Trinidad inmanente y económica parece, pues, caer en un exceso “hegeliano” al ver en el Calvario el lugar de constitución de la Trinidad (cf. J. MOLTMANN, *El Dios*, 281-283).

de la experiencia de la resurrección. Los discípulos, alcanzados por la radical novedad del encuentro con el Resucitado, relejeron la vida y la persona de Jesús a la luz de la tradición bíblica, “empezando por Moisés y continuando por todos los profetas” (Lc 24,27), proclamando ahora su entronización a la derecha de Dios como Mesías glorificado y *Kyrios*. La “híper-exaltación” del Crucificado, ensalzada por el himno de la carta a los filipenses, es obra que brota de la exclusiva iniciativa del Padre, y que realiza, por la fuerza del Espíritu, la culminación del acto creador y la alianza definitiva que reconcilia con Él todas las cosas³⁹. En la resurrección, Dios sigue manifestándose en el ocultamiento, a través de las apariciones y encuentros con el Resucitado, a quien, una vez reconocido, se adora, suscitando un nuevo modo de seguimiento. Del mismo modo, la obediencia de la *kénosis* se prolonga en el dejarse resucitar y glorificar del Hijo, sin que tal hecho represente una marcha atrás en la encarnación, sino su culminación y meta escatológica⁴⁰. La revelación definitiva del misterio trinitario tiene lugar con el don del Espíritu, medio en el que ocurre la resurrección y la participación de los creyentes en la vida nueva⁴¹. Los sucesos de Pentecostés, narrados en Hch 2, dan fe de la conciencia que tiene la Iglesia de estar poseída del Espíritu, viento y fuego, que impele al anuncio, revelando plenamente la verdad de Jesús ahora ausente (cf. Jn 14-16)⁴².

c) *Elaboración del dogma trinitario*

El acontecimiento pascual constituye el núcleo esencial del kerigma proclamado por la primitiva comunidad, y por ende el elemento dinamizador de la predicación, de la vida y de la liturgia de la Iglesia. Sin la pretensión de sistematizar una doctrina, el testimonio del acontecimiento de Cristo, comprendido como *kénosis*, condujo a la estructuración trinitaria del mensaje cristiano. En todas las tradiciones del Nuevo Testamento, la figura de Jesús es interpretada en conexión con el Padre y el Espíritu, explicitando la revelación de un Dios-Amor (1Jn 4,8.16)⁴³. La tradición paulina resalta la filiación de Cristo, como manifestación definitiva del plan salvífico de Dios. En los saludos, iniciales y finales, en las acciones de gracia y en las confesiones de fe presentes en las cartas de Pablo, destaca el envío del Hijo, por parte del Padre, para que los que se adhieren por la fe sean constituidos hijos en el Espíritu⁴⁴. El mandato bautismal que concluye el evangelio de Mateo (Mt 28,19) condensa la conciencia trinitaria de la comunidad, reflejada en la liturgia, por la cual uno es injertado en el

³⁹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *El misterio*, 278-280; A. CORDOVILLA, *El misterio*, 184-186.

⁴⁰ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *El misterio*, 282.

⁴¹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *El misterio*, 286-287; A. CORDOVILLA, *El misterio*, 195.

⁴² Cf. A. CORDOVILLA, *El misterio*, 199; H. U. VON BALTHASAR, *El misterio*, 286.

⁴³ Cf. W. KASPER, *El Dios*, 378-379.

⁴⁴ Cf. W. KASPER, *El Dios*, 381-382; A. CORDOVILLA, *El misterio*, 206-214.

misterio de Cristo y experimenta su presencia salvífica, así como en una vida eclesial, determinada por la caridad fraterna realizada y garantizada por la *dynamis* del Espíritu⁴⁵. La profundización llevada a cabo por la comunidad joánica (Jn 1,1-18) y en los grandes himnos de las cartas deuteropaulinas (Col 1,12-20 y Ef 1,3-14) presenta el estadio más avanzado de la elaboración neotestamentaria de la identidad de Jesucristo, irrenunciablemente comprendida en el marco del despliegue trinitario de la economía salvífica, desde la creación a la consumación del mundo⁴⁶. El paso a la generación postapostólica, coincidente con el cierre del testimonio bíblico, determinó la inauguración de la reflexión teológica cristiana, comprometida con la defensa y explicitación del acontecimiento de Cristo en el marco de una nueva comprensión de la divinidad. Además del cometido de custodiar la verdad de la *kénosis*, presentado en el capítulo anterior, el camino “de la Escritura al dogma” representa el esfuerzo de la reflexión cristiana para articularla con el misterio de Dios. La hermenéutica trinitaria de los datos bíblicos, en el marco de la vida y liturgia de las Iglesias, fue la preocupación principal de los Padres, que procuraron resguardar y expresar la fe ortodoxa frente a las dos tentaciones fundamentales del regreso a un monoteísmo estricto, de corte judaico (modalismo), y de la degradación en un nuevo politeísmo (triteísmo)⁴⁷.

La confesión de fe trinitaria, enraizada en la praxis bautismal (profesión de fe) y eucarística (doxología), está presente desde los primeros autores cristianos, como síntesis normativa de la fe eclesial (regla de fe). Contra el dualismo gnóstico, con su intrincado sistema de emanaciones, Ireneo pensó la relación de origen del Hijo y del Espíritu sin menoscabo de la igualdad con el Padre, defendiendo su divinidad como requisito del sentido soteriológico de la encarnación⁴⁸. En occidente, para rechazar la acusación monarquiana de triteísmo, Tertuliano profundiza en la correspondencia entre economía y misterio trinitario, introduciendo conceptos como el de sustancia y persona, que abren el camino hacia la reflexión sobre la vida interna de Dios⁴⁹. Por su parte, Orígenes dialogó con el esquema gnóstico, corrigiéndolo desde la libertad creadora de Dios, con claros presupuestos trinitarios, correspondiendo a su deseo de fidelidad a la fe eclesial. El Alejandrino afirma sin ambigüedad la divinidad del Logos y del Espíritu, desde la consistencia personal de cada una de las *hypóstasis*, cuya fuente

⁴⁵ Cf. W. KASPER, *El Dios*, 380; A. CORDOVILLA, *El misterio*, 214-215.

⁴⁶ Cf. A. CORDOVILLA, *El misterio*, 215-228.

⁴⁷ Cf. B. SESBOÜÉ, J. WOLINSKI, *El Dios*, 237.

⁴⁸ En su *Adversus Haereses*, Ireneo expresa la divinidad del Hijo y del Espíritu, describiéndolos como “las dos manos del Padre”, con las que obra toda la historia de la salvación. Cf. W. KASPER, *El Dios*, 391-392; A. CORDOVILLA, *El misterio*, 284-293.

⁴⁹ Cf. B. SESBOÜÉ, J. WOLINSKI, *El Dios*, 150-162; A. CORDOVILLA, *El misterio*, 293-304.

y origen es el Padre⁵⁰. La vinculación estrecha (dependencia) de Trinidad económica y Trinidad inmanente que destaca en la obra de estos autores, unida a su tendencia subordinacionista, dio paso a la radicalización arriana, en la que el Logos surge como ser intermedio, necesario para la mediación entre Dios y el cosmos, enteramente contrapuestos. Desde su entendimiento de la incomprendibilidad de Dios, Arrio defiende que este “no siempre fue Padre”, ya que el Hijo y el Espíritu pertenecen a la esfera de lo creado, rebajando con ello el valor de la encarnación y su sentido soteriológico⁵¹. Para la salvaguarda de la realidad misma de la salvación, la ortodoxia se ve, pues, llevada a entrar en precisiones lingüísticas y ontológicas crecientes para describir la naturaleza de un Dios que es Padre, Hijo y Espíritu⁵².

Los dos primeros concilios ecuménicos, celebrados en el año 325 en Nicea y en 381 en Constantinopla, respondieron al desafío arriano sentando el armazón dogmático de la reflexión teológica y zanjando las imprecisiones terminológicas anteriores. Con base en un credo bautismal, los padres nicenos elaboraron un símbolo de fe que subraya la pertenencia irrestricta del Hijo a la esfera divina, desarrollando el segundo artículo con expresiones bíblicas e introduciendo el término *ὁμοούσιος* (DH 125). Esta helenización del lenguaje, aunque orientada precisamente a la deshelenización de la profesión de fe y conservación de su sentido original, suscitó una viva reacción que agudizó las tensiones y condujo a un verdadero “cisma del lenguaje” (Moingt)⁵³. La multiplicación de posturas, entre radicalizaciones extremas y tentativas de conciliación, exigió la celebración de un nuevo sínodo ecuménico pasados apenas cincuenta años, igualmente confrontado a la puesta en causa de la divinidad del Espíritu. El concilio de Constantinopla confirmó lo adquirido en Nicea, anatematizando las posturas que ponían en cuestión el *ὁμοούσιος* (DH 151), y desarrolló la explicación del tercer artículo del símbolo (DH 150), recalcando la divinidad del Espíritu Santo en plena igualdad con el Padre y el Hijo, con un lenguaje bíblico y litúrgico para evitar nuevas dificultades⁵⁴. En este periodo tuvo especial relevancia el esfuerzo por afinar el lenguaje trinitario llevado a cabo por los padres capadocios, en particular Basilio de Cesarea, confrontados con la necesidad de distinguir y articular términos que hasta entonces tenían contenido impreciso o sobrepuesto⁵⁵. La sedimentación terminológica y conceptual quedó

⁵⁰ Cf. W. KASPER, *El Dios*, 394-396; A. CORDOVILLA, *El misterio*, 304-311.

⁵¹ Cf. W. KASPER, *El Dios*, 397; A. CORDOVILLA, *El misterio*, 326-337.

⁵² Cf. B. SESBOÜÉ, J. WOLINSKI, *El Dios*, 187.

⁵³ Cf. B. SESBOÜÉ, J. WOLINSKI, *El Dios*, 197-200.

⁵⁴ Cf. B. SESBOÜÉ, J. WOLINSKI, *El Dios*, 207-221; A. CORDOVILLA, *El misterio*, 371-374.

⁵⁵ Cf. A. CORDOVILLA, *El misterio*, 360-369.

fijada en la fórmula dogmática enviada al papa Dámaso en 382 por los obispos orientales que profesa la fe en una sola divinidad, poder y sustancia (*ousia*) del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, en tres hipóstasis (*hypóstasis*) perfectas o también en tres personas (*prosôpon*) perfectas⁵⁶. La determinación dogmática alcanzada a finales del s. IV no sufrió cambios en el magisterio posterior, que no hizo sino repetir y defender el credo niceno-constantinopolitano, aclarándolo y actualizando su contenido esencial, como marco obligado para la tarea teológica de conceptualización del misterio de Dios⁵⁷.

III. La vida divina

a) *Kénosis y fecundidad en Dios: misiones, procesiones y relaciones*

A lo largo de la historia de la teología, el esfuerzo por acoger en toda su verdad la novedad del testimonio bíblico de la *kénosis*, ratificado por los símbolos de la Iglesia, ha conducido a la elaboración de conceptos para describir, desde la analogía, el ser y la vida interna de Dios⁵⁸. La imposibilidad de separar el discurso trinitario del discurso soteriológico (axioma de Rahner) exige situar el acontecimiento de Cristo como punto de partida de la reflexión trinitaria. El doble movimiento descendente y ascendente de Jesucristo, descrito en el himno de Filipenses, pone en juego no solamente al Hijo, que es quien realiza la *kénosis*, sino al conjunto de las personas divinas, en una única acción reveladora y salvadora⁵⁹. El anonadamiento de la segunda persona de la Trinidad tiene su origen en un envío por parte del Padre (Gál 4,4; Jn 3,17), implícitamente contenido en la obediencia hasta la muerte que caracteriza la “forma de siervo”, y plenamente confirmado con la exaltación del Crucificado. Esta manifestación en la historia, a través de un nuevo modo de presencia (encarnación) cuyo único fin es la salvación del hombre (divinización), define el concepto trinitario de misión⁶⁰. Este se aplica asimismo al envío del Espíritu, atribuido en el Nuevo Testamento principalmente al Padre (Gál 4,6; Jn 14,26), pero también a Cristo resucitado, de parte del Padre (Lc 24,49; Jn 15,26). La inhabitación del Espíritu completa, pues, la misión del Hijo, encontrándose íntimamente unida a ella, por su mismo origen en el Padre y por su fin que es

⁵⁶ Este lenguaje tiene su correspondiente latino (casi equivalente) en la formulación del Sínodo romano de 382 (DH 152-177) y es definitivamente aceptado en Concilio de Constantinopla II, en 553 (DH 421). Cf. B. SESBOÛÉ, J. WOLINSKI, *El Dios*, 238-239; A. CORDOVILLA, *El misterio*, 384.

⁵⁷ Cf. A. CORDOVILLA, *El misterio*, 385-396.

⁵⁸ Cf. A. CORDOVILLA, *El misterio*, 445.

⁵⁹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *El misterio*, 162.

⁶⁰ Cf. A. CORDOVILLA, *El misterio*, 446; N. SILANES, *Misión, misiones*, en X. PIKAZA, N. SILANES (dir.), *Diccionario teológico. El Dios cristiano*, Salamanca 1992, 879-890.

hacer al hombre partícipe de la *kénosis* y exaltación, asociándole, en la Iglesia y con toda la creación, a la adoración universal del Resucitado, “para gloria de Dios Padre”⁶¹.

Las misiones del Hijo y del Espíritu, como formas articuladas de la autodonación de Dios en el mundo y principios complementarios del misterio de la Iglesia, remiten a la realidad anterior de las procesiones en el ser más íntimo de Dios. Así, pues, el envío de la *kénosis*, realizado y revelado a través de la vida terrena de Jesús, su muerte y su resurrección, es la figura económica de la relación eterna del Hijo con el Padre. Del mismo modo, la inhabitación del Espíritu “derramado en nuestros corazones” (cf. Rom 5,5) presupone una procesión desde el Padre y el Hijo. Estas dos procesiones deben ser entendidas como movimiento inmanente, ni espacial ni temporal, que no afecta a la unidad, simplicidad e indivisibilidad de la esencia divina. El Padre, como fuente y origen de la historia de la salvación, es también fuente y origen de las otras dos personas, que no tienen en sí mismas la fuente de su ser. A partir de expresiones bíblicas, estas dos relaciones de origen se han calificado como “generación” para el Hijo (cf. Jn 1,18) y como “procesión”, en sentido estricto, para el Espíritu (cf. Jn 15,26), tal como se confiesa en el símbolo niceno-constantinopolitano: γεννηθέντα y ἐκπορευόμενον (DH 150). En el origen del ser de Dios no está, pues, una substancia común, que se repartiría en un segundo momento por cada una de las personas, sino la persona del Padre, principio de unidad y fecundidad de la Trinidad, plenitud de vida en sí misma, que libre y graciosamente se comunica *ad extra* en la creación y encarnación⁶². En la historia de la teología, sobre todo occidental, se han propuesto diversas imágenes para explicitar la vida intradivina afirmada por las procesiones. Así, la tradición agustiniana, prolongada por S. Tomás, recurre a la analogía del espíritu humano que se posee a sí mismo en el conocimiento y el amor, con las tríadas *mens, notitia, amor* y *memoria, intellectus, voluntas*⁶³. En otra dirección, Ricardo de S. Victor coloca en el centro el amor interpersonal, que exige alteridad, pues “no puede haber caridad entre menos de dos” (Gregorio Magno), y se consume en la existencia de un tercero, *condilectus*, amado al unísono⁶⁴.

La reflexión teológica, partiendo de las procesiones, ha profundizado en la ontología trinitaria desde el concepto de relación, comprendiendo la formulación joánica “Dios es amor” (1Jn 4,8) como expresión del ser mismo de la divinidad. Así, según la oposición relativa entre

⁶¹ Cf. A. CORDOVILLA, *El misterio*, 446-447; *Lumen gentium* (LG) 17.

⁶² Cf. W. KASPER, *El Dios*, 427; Cf. A. CORDOVILLA, *El misterio*, 448-449.

⁶³ Cf. A. CORDOVILLA, *El misterio*, 408-411; 450.

⁶⁴ Cf. A. CORDOVILLA, *El misterio*, 417-424; 450.

sujeto y término, se pueden identificar cuatro relaciones: paternidad (del Padre al Hijo), filiación (del Hijo al Padre), espiración pasiva (del Espíritu al Padre y al Hijo) y espiración activa (del Padre y del Hijo al Espíritu)⁶⁵. En los debates trinitarios de los primeros siglos y frente a la concepción aristotélica de relación como accidente, los padres capadocios fueron pioneros en la formulación de una metafísica de la relación, a partir de la distinción entre nombres relativos y absolutos de Dios. Agustín profundizó en esta intuición, confesando encontrarse ante una paradoja insoluble, aclarada definitivamente con la definición de persona divina como “relación subsistente” propuesta por Tomás de Aquino. El concilio de Florencia sintetizó la diversidad de relaciones como expresión de la esencia divina con la fórmula tomada de S. Anselmo: “[en Dios] todo es uno, donde no obsta la oposición de relación” (DH 1330). Dicho de otro modo, en Dios, por su simplicidad y perfección, no existe diferencia entre ser y relación, tanto *ad intra* como *ad extra* Dios “es, dándose”, “ser desde otro” y “ser para otro”⁶⁶. A la par de las relaciones diferenciadoras, el ser relacional de Dios se realiza igualmente en la *perijóresis* trinitaria. Este concepto, inspirado en afirmaciones como “Yo y el Padre somos uno” (Jn 10,30), dice la inhabitación mutua de las tres personas, tal como lo formuló el concilio de Florencia: “El Padre está por entero en el Hijo y por entero en el Espíritu Santo; el Hijo está por entero en el Padre y por entero en el Espíritu Santo; y el Espíritu Santo está por entero en el Padre y por entero en el Hijo” (DH 1331). La unidad perijorética en la Trinidad, modelo de la comunión con Dios a la que el hombre es llamado, excluye a la vez todo triteísmo y todo modalismo, afirmando la correspondencia, en el amor, de la máxima autonomía y de la máxima unidad⁶⁷.

b) Las personas divinas: Trinidad y unidad

El esfuerzo de conceptualización de la fe en la Trinidad encuentra su culminación y centro de gravedad en el concepto de persona, que ha ocupado buena parte de la reflexión teológica y constituye un logro irrenunciable de la doctrina trinitaria, así como una aportación decisiva del cristianismo a la historia del pensamiento⁶⁸. El término pone en juego de modo señero las posibilidades de la analogía como gramática del discurso teológico, encarnando la tensión entre las dinámicas apofática y catafática de la reflexión sobre Dios. Por un lado, el concepto dice, sin más, la diferencia en Dios (papel negativo) y, por otro, intenta describir el contenido

⁶⁵ Cf. A. CORDOVILLA, *El misterio*, 450-451. El autor precisa que la espiración activa no se distingue realmente de la paternidad y de la filiación, pues el Padre y el Hijo constituyen juntos el único principio del Espíritu (cf. L. F. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, Salamanca 2010, 348).

⁶⁶ Cf. A. CORDOVILLA, *El misterio*, 450-453; W. KASPER, *El Dios*, 428-430.

⁶⁷ Cf. W. KASPER, *El Dios*, 435-437; A. CORDOVILLA, *El misterio*, 479-480.

⁶⁸ Cf. J. RATZINGER, *Sobre el concepto de persona en la Teología*, en: ID., *Palabra en la Iglesia*, Salamanca 1976, 165.

de esta diferencia, principalmente desde la relación (papel positivo). La centralidad del concepto de persona se desprende también de su aplicación en distintos campos, permitiendo relacionar analógicamente el ser personal de Dios, la ontología cristológica (una persona, dos naturalezas), la diversidad en Dios (una esencia, tres personas) y la antropología (persona humana)⁶⁹. El término latino *persona* y su equivalente griego *prósopon* tienen un origen profano, probablemente vinculado a la máscara de los actores del teatro clásico y, por metonimia, al rol que desempeñan. Partiendo del método de la exégesis prosopográfica, presente ya en Justino, Tertuliano llega a la formulación trinitaria: *una substantia - tres personae*⁷⁰. En el ámbito griego, el tinte modalista de la palabra llevó a preferir el concepto más abstracto de *hypóstasis*, que encontramos por primera vez en Orígenes con sentido trinitario⁷¹. El apaciguamiento de la crisis arriana y las clarificaciones llevadas a cabo por Basilio de Cesarea permitieron fijar definitivamente la terminología, vinculando *persona*, *prósopon* e *hypóstasis* para decir la diferencia en Dios, frente a *substantia* y *ousia* para decir la unidad⁷².

Respondiendo a su afán de clarificación y clasificación, la escolástica ha intentado elaborar una definición completa del concepto de persona, iniciando un recorrido que dejó en segundo plano la analogía y encaminó la teología hacia el olvido de la doctrina trinitaria como centro vital de la fe cristiana. En la historia de la teología y de la filosofía tuvo especial relevancia la definición de persona propuesta por Boecio: “sustancia individual de naturaleza racional”, aceptada, o al menos discutida, por los autores hasta nuestros días. Esta formulación, elaborada para abarcar a Dios, el hombre y los ángeles, pone el acento en la individualidad, perdiendo de vista la alteridad como elemento constitutivo del carácter personal⁷³. Ricardo de S. Víctor intentó salir al paso de las deficiencias de la definición de Boecio, reformulándola para comprender persona, en Dios, como “existencia incomunicable de naturaleza divina”. A cada persona de la Trinidad corresponde, pues, una forma única de poseer la esencia divina, de tal modo que cada una es su amor: el Padre como donación pura, el Hijo como recepción y donación y el Espíritu como recepción pura⁷⁴. Partiendo de ambas aportaciones, y profundizando en la intuición agustiniana que situaba la relación al margen tanto de la substancia como de lo accidental, Tomás de Aquino define las personas divinas como

⁶⁹ Cf. A. CORDOVILLA, *El misterio*, 453-455.

⁷⁰ Cf. J. RATZINGER, *Sobre el concepto*, 166-169; A. CORDOVILLA, *El misterio*, 457.

⁷¹ Cf. A. CORDOVILLA, *El misterio*, 458.

⁷² Cf. A. CORDOVILLA, *El misterio*, 458-459.

⁷³ Cf. A. CORDOVILLA, *El misterio*, 460-463; J. RATZINGER, *Sobre el concepto*, 174.

⁷⁴ Cf. A. CORDOVILLA, *El misterio*, 463-464; J. RATZINGER, *Sobre el concepto*, 174-175.

“relaciones subsistentes”. Si bien es sugerente la identificación del ser de Dios con la relación, donación recíproca y comunión en el amor, la restricción a la esencia divina excluye la aplicación al ser humano, para el cual Tomás mantiene la definición general de Boecio⁷⁵. El giro antropológico de la modernidad, con su epistemología desontologizada, vino a poner en crisis el concepto trinitario de persona al situar en el centro de su comprensión del ser humano la autonomía y la autoconsciencia, terminando por identificar persona y sujeto psicológico⁷⁶. Así, la reflexión teológica pareció abocada a optar entre entender a Dios como único centro de acción libre y autoconciente (teísmo, modalismo) o como pluralidad de sujetos (triteísmo). Frente a las dificultades que presenta el uso trinitario del término persona en el contexto moderno, teólogos como Barth y Rahner intentaron ofrecer alternativas con expresiones como “modo de ser” y “modo de subsistencia” respectivamente. Sin embargo, tal propuesta no obtuvo el eco pretendido, mostrándose demasiado abstracta para adquirir fuerza kerigmática⁷⁷. En sentido opuesto, Lonergan parte de la herencia moderna para describir a la Trinidad como “tres sujetos, conscientes unos de otros en virtud de una y la misma consciencia, que es poseída por los tres de modo distinto”⁷⁸.

El énfasis en la autoconsciencia y autodeterminación, como características esenciales de la personalidad, puede y debe ser acogido por la reflexión teológica, iluminada por la revitalización de la analogía. La teología trinitaria contemporánea dispone, pues, de recursos para criticar los mismos presupuestos del concepto moderno de persona, especialmente desde claves personalistas y relacionales: frente a la noción de centros autónomos de decisión, la persona debe ser pensada desde la alteridad. Así, las personas divinas no solo están en diálogo, sino que son ellas mismas diálogo: autoexpresión y alocución del Padre al Hijo, pura escucha y obediencia del Hijo al Padre y pura recepción y puro don (ser donado) del Espíritu Santo⁷⁹. La esencia del ser personal se encuentra, pues, en la relación, comprendida como apertura y salida de sí, superando la idea moderna de autoposición. Es estando en-y-con-el-otro como la persona llega a estar en sí misma⁸⁰. De este modo llegamos a la *kénosis* como lugar de revelación de lo que significa ser persona: revelación de Dios y del hombre. En la esencia divina como pura relación se encuentra la condición de posibilidad y fundamento inmanente de la encarnación. La *kénosis* del Hijo permite pensar a cada una de las personas

⁷⁵ Cf. A. CORDOVILLA, *El misterio*, 464-466; J. RATZINGER, *Sobre el concepto*, 175.

⁷⁶ Cf. W. KASPER, *El Dios*, 437-440; A. CORDOVILLA, *El misterio*, 466-467.

⁷⁷ Cf. W. KASPER, *El Dios*, 440-442; A. CORDOVILLA, *El misterio*, 467-468.

⁷⁸ Cf. W. KASPER, *El Dios*, 443.

⁷⁹ Cf. W. KASPER, *El Dios*, 443-445.

⁸⁰ Cf. J. RATZINGER, *Sobre el concepto*, 176-177.

divinas, formulando el concepto de persona como un “regreso desde el despojo” y un “existir como interioridad que se expresa entregándose”⁸¹. Al mismo tiempo, la *kénosis* constituye un modo de entender el principio de la unidad intradivina. El Padre es el origen de la *kénosis*, como entrega absoluta, en total libertad, gratuidad y generosidad que renuncia a ser Dios en sí y para sí solo⁸². Al darse, es fuente de alteridad y principio de comunión. La soberanía desde la trascendencia e incomprensibilidad constituye el abajamiento propio del Padre, que no es incompatible con su intervención histórico-salvífica, siempre marcada por el misterio (cf. Jn 1,18)⁸³. La persona del Hijo es, en el seno de la Trinidad, recepción del amor y de la donación del Padre, en el eterno anonadamiento de su respuesta agradecida. Su preexistencia como pura recepción fundamenta su proexistencia como Palabra encarnada, “obediente hasta la muerte, y muerte de cruz” (Flp 2,8)⁸⁴. El Espíritu, por su parte, es el amor recíproco y el fruto de la comunión entre Padre e Hijo. Su esencia propia es ser don absoluto, en pura pasividad. La procesión eterna del Espíritu participa asimismo de la glorificación del Padre por el Hijo (*kénosis*) y de la glorificación del Hijo por el Padre (exaltación), de modo que la gloria, nexo de unidad entre el Padre y el Hijo, es el nombre del Espíritu Santo (Gregorio de Nisa)⁸⁵. El Dios uno y trino, amor vivido en la comunión de la entrega recíproca, es el que es capaz de desbordar y comunicarse a otro que crea y sustenta, *Deus capax homini* que se revela al *homo capax Dei*.

⁸¹ H. U. VON BALTHASAR, *El misterio*, 157.

⁸² A. CORDOVILLA, *El misterio*, 513.

⁸³ Cf. A. CORDOVILLA, *El misterio*, 481-492.

⁸⁴ Cf. A. CORDOVILLA, *El misterio*, 492-501.

⁸⁵ Cf. A. CORDOVILLA, *El misterio*, 509-511.

I. La religión de la *kénosis*

a) *La credibilidad de la kénosis*

La reflexión teológica acerca del Dios que se revela en la *kénosis* de Cristo invita a dirigir la mirada hacia el hombre en su apertura a la trascendencia, como condición para la credibilidad de la revelación cristiana. La autocomunicación de Dios, que alcanza su meta en el acontecimiento pascual, es susceptible de significatividad por su afinidad y sintonía con el propio hombre, ofreciéndose como respuesta para la pregunta que él es para sí mismo¹. La renovación de la Teología Fundamental, a raíz del Concilio Vaticano II, ha asumido como eje la invitación del adagio délfico “conócete a ti mismo” para presentar la apertura a Dios del ser humano². El lema socrático subraya la centralidad de la pregunta por el sentido que inquieta al hombre y subyace a todo esfuerzo de conocimiento, motivado últimamente por la búsqueda de la verdad (cf. FR 2)³. La tradición cristiana ha comprendido al hombre como *capax Dei*, en su doble orientación protológica, al ser creado a imagen de Dios (cf. Gn 1,26-27), y escatológica al estar destinado a la visión beatífica. El anclaje radical del hombre en Dios, por su origen absoluto y por su destino último, lo constituye en “oyente de la Palabra” (Rahner), sujeto con capacidad receptora y apertura dinámica que constantemente busca, pregunta, opta y cuestiona hacia un horizonte que trasciende lo inmanente e intramundano⁴. Este ímpetu de trascendencia que sitúa al hombre en el umbral de la revelación divina, absolutamente libre y gratuita, implica al individuo entero, en su pensar, sentir y actuar, llamándolo a (com)prometer su libertad en la respuesta a la doble invitación: no sólo “conócete a ti mismo”, sino también “haz-te a ti mismo en autenticidad” (Alfaro)⁵.

¹ Cf. S. PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental*, Salamanca 2006, 95.

² El adagio es tomado por Juan Pablo II como título de la introducción de su encíclica *Fides et ratio* (FR), 1-6.

³ Cf. S. PIÉ-NINOT, *La Teología*, 96-109.

⁴ Cf. S. PIÉ-NINOT, *La Teología*, 167.

⁵ Cf. S. PIÉ-NINOT, *La Teología*, 106.

En la filosofía contemporánea, tiene especial relevancia el esfuerzo de Maurice Blondel en identificar y sistematizar la apertura del hombre a la trascendencia, descrito en la fenomenología desarrollada, principalmente, en *La Acción*⁶. A través de su “método de la inmanencia”, el filósofo francés sitúa frente a frente el pensar, el querer y el hacer pretendidos con el pensar, el querer y el hacer reales, mostrando la desproporción entre una voluntad que quiere (*volonté voulante*), preñada de un ímpetu de trascendencia, y la voluntad querida (*volonté voulue*), actuada en la red de decisiones y proyectos del ser humano. Esta inadecuación asoma con toda su fuerza en la acción humana, síntesis inescindible de conocimiento, voluntad y ser, que constituye para el hombre un enigma, subrayado por la contradicción existencial de quienes lo niegan, por diletantismo o nihilismo⁷. El minucioso estudio de la acción humana, llevado a cabo por Blondel en la tercera parte de la obra, recorre los dominios sucesivos del conocimiento científico, de la especulación filosófica y de las distintas formas del amor humano, en los que aquella se desarrolla y se confronta con su insuficiencia radical. En todo momento permanece la tentación de frenar el impulso de trascendencia y de confinar la acción en los límites de lo natural y de lo dado, encerrándola en la idolatría del cientismo, del racionalismo o de alguna forma de superstición⁸.

La reflexión de Blondel alcanza su clímax en la cuarta parte de la obra, en la que el filósofo se confronta con el sentido y la radicalidad de la libertad humana. El “único necesario” trascendente, con el que se confronta y al que tiende la acción, sitúa al hombre ante la posibilidad de elegir radicalmente entre salvación y perdición, entre decidirse por Dios o sin Dios⁹. La libertad humana tiene abierto ante sí, por un lado, el camino de una autonomía ilusoria, en su pretensión de autosuficiencia, que pervierte la tendencia de la voluntad hacia el infinito, encerrándola en la auto-idolatría de una opción infinita por lo finito¹⁰. A la inversa, el hombre puede disponerse a recibir de Dios la plenitud de una acción que exige más de lo que contiene en sí misma, aceptando la dependencia de una Causa primera y sometiendo la propia voluntad a la Voluntad verdadera¹¹. La libertad humana encuentra, pues, su plena realización en el desprendimiento perfecto que no obvia la finitud de cada bien particular, sino que coloca el universal en cada forma, para dar a lo relativo un valor infinito¹². El dinamismo de la acción confronta al hombre, no sólo con la necesidad de una trascendencia, sino también con

⁶ M. BLONDEL, *La Acción* (1893), Madrid 1996.

⁷ Cf. P. RODRÍGUEZ PANIZO, *Teología Fundamental*, en: A. CORDOVILLA (ed.), *La Lógica*, 38-39.

⁸ Cf. P. RODRÍGUEZ PANIZO, *Teología*, 39-40.

⁹ Cf. M. BLONDEL, *La Acción*, 405-407.

¹⁰ Cf. M. BLONDEL, *La Acción*, 407-421.

¹¹ Cf. M. BLONDEL, *La Acción*, 421-422.

¹² Cf. M. BLONDEL, *La Acción*, 425-426.

su forma kenótica, anunciada en la exigencia de renuncia, pasividad y sacrificio que invita a vivir cada acto como una muerte y la muerte como el acto supremo¹³.

b) Hacia un concepto de cristianismo

Ante la constatación de la apertura originaria a la trascendencia, las religiones de la humanidad representan el esfuerzo hacia una vivencia determinada por la realidad absolutamente trascendente del Misterio, comprendido como anterioridad radical y realidad salvadora, a través de verdaderas catedrales de sentido¹⁴. La fenomenología de la religión busca presentar el logos interno y específicamente religioso, estructurador de la constelación de tiempos, espacios, personas y acciones sagradas, que configura cada sistema articulado de misteriofanías (Martín Velasco)¹⁵. El hombre, al asumir la situación existencial de aceptar “hacerse cargo de la radical finitud del mundo” (García-Baró), reconoce la presencia, trascendente e íntima a la vez, del Misterio como realidad suprema en valor, en ser y en dignidad que determina la actitud religiosa de gratitud, invocación y alabanza¹⁶. La mediación simbólica del cuerpo expresivo y denso en el que se exterioriza la vida religiosa permite una relación con el Misterio que no lo apresa en la inmanencia, antes dota toda realidad mundana de un significado trascendente, que no es mera proyección creadora, sino asentimiento selectivo de entre lo “creíble disponible” (Ricoeur)¹⁷. El trascendimiento real, que configura la actitud religiosa ante el Misterio, es vivido como salvación, experiencia de plenitud última y definitiva en todos los órdenes de la existencia. El servicio prestado por la ciencia de las religiones en la sistematización de la re-ligación del hombre con la trascendencia no dispensa, sin embargo, una reflexión estrictamente teológica que presente un concepto de religión que convenga a la experiencia cristiana¹⁸.

El origen incierto de la palabra religión, con su triple etimología clásica, *re-legere* (Cicerón), *re-eligere* (San Agustín), *re-ligare* (Lactancio), es recogido por Tomás de Aquino y da pie a su definición condensada como *ordo ad Deum*. La ordenación de todo a Dios consiste en vivir una relación redentora, salvadora y liberadora que se visibiliza en la variedad de actos religiosos que, sin agotarla, la expresan: oración, culto y piedad. La religión es, pues, la fe manifestada en signos exteriores, concreciones categoriales que permiten al creyente decirse y

¹³ Cf. M. BLONDEL, *La Acción*, 427-428.

¹⁴ Cf. P. RODRÍGUEZ PANIZO, *Teología*, 41.

¹⁵ Cf. P. RODRÍGUEZ PANIZO, *Presencia inobjetiva. La fenomenología de la religión de Juan Martín Velasco*, en: A. ÁVILA (ed.), *Nostalgia de infinito. Hombre y religión en tiempos de ausencia de Dios. Homenaje a Juan Martín Velasco*, Estella 2005, 86-91.

¹⁶ Cf. P. RODRÍGUEZ PANIZO, *Presencia*, 92-94.

¹⁷ Cf. P. RODRÍGUEZ PANIZO, *Presencia*, 95-96.

¹⁸ Cf. P. RODRÍGUEZ PANIZO, *Teología*, 43.

testimoniar ante los demás el horizonte último y “sentido incondicionado” (Tillich) de su existencia. La hermenéutica creyente del vivir resuena en todos los ámbitos, en el compromiso ético de entrega al prójimo, en las formas artísticas de apertura al infinito, en la búsqueda incesante de la verdad, exigiendo al mismo tiempo su explicitación en concreciones como la Iglesia, el culto y el dogma¹⁹.

Para el cristiano, esta relación redentora tiene en su centro la autocomunicación de Dios en su Hijo, y como horizonte la participación filial en la comunión trinitaria. La *kénosis* de Jesucristo permite, así, configurar un concepto sustancial de cristianismo, interpretando en esta línea la propuesta de Joseph Ratzinger en su *Introducción al cristianismo*²⁰. El futuro papa Benedicto XVI formuló el núcleo estructurador de lo cristiano en seis aspectos que desarrollan el “principio del amor” y encuentran eco en el texto de Flp 2,6-11. En el movimiento de vaciamiento de la primera parte del himno podemos leer el principio pro-existente del “ser-para”, así como la “ley del incógnito”, que asume la insignificancia como lugar de la máxima revelación. La vindicación y glorificación del Crucificado sustentan, a su vez, el “principio de lo definitivo”, motivador de la esperanza cristiana, y la “ley de sobreabundancia”, como definición misma de la historia de la salvación. Por último, toda la descripción del misterio de Cristo encuentra su sentido desde el “primado de la positividad” que señala al creyente como receptor de un don que le precede y debe acoger, y en la dialéctica de una salvación ofrecida a cada individuo en su condición personal, única e irreplicable, desde la referencia al todo del género humano, de la historia y del cosmos.

c) La tarea de la teología fundamental

La comprensión del cristianismo como religión de la *kénosis* da cuenta de la imposibilidad de separar la condición autotranscendente del ser humano y la autocomunicación del Dios que se revela en Jesucristo como *capax hominis* (Rahner)²¹. Frente al propósito defensivo de la apologética clásica, con su triple *demonstratio religiosa, christiana y catholica*, y sustituyendo el esquema extrínsecista que pretendía sustentar una argumentación previa a todo contenido de fe, la teología fundamental postconciliar aspira a dar cuenta de los fundamentos del acto de creer desde su interior, explicitando la relación entre fe y reflexión filosófica (FR 67). Esta disciplina teológica surge, pues, como la rama del *intellectus fidei* que tiene como objeto específico y propio dar cuenta de la automanifestación y autoentrega de

¹⁹ Cf. P. RODRÍGUEZ PANIZO, *Teología*, 44-46.

²⁰ J. RATZINGER, *Introducción al Cristianismo*, Salamanca 2005 (la primera edición original es de 1968), aquí especialmente 204-225. Cf. P. RODRÍGUEZ PANIZO, *Teología*, 28-29.

²¹ Cf. P. RODRÍGUEZ PANIZO, *Teología*, 32.

Dios en Jesucristo, así como de la credibilidad de esta manifestación²². De este modo, responde a la invitación perenne de 1Pe 3,15: “estad siempre preparados para dar una explicación (ἀπολογία) a todo el que os pida cuentas (λόγον) de la esperanza que hay en vosotros”²³. La tarea de la teología fundamental, al estudiar la revelación y su credibilidad, es así la de una “*martiría significativa* de la esperanza cristiana” (Pié-Ninot) que integre la dimensión vital del testimonio creyente con una seria reflexión intelectual, articulando la hermenéutica del logos de la revelación cristiana con su significatividad en el mundo y en la historia²⁴.

II. Revelación y *kénosis*

a) *Revelación en el ocultamiento*

La pretensión de verdad del cristianismo tiene como elemento central su autopresentación como producto de una intervención libre y amorosa de Dios en la historia, designada con el concepto de revelación. El término alude al ámbito de la percepción, indicando la acción de retirar un velo para dejar aparecer la verdad (ἀ-λήθεια). En un plano meramente estético, la noción posee un carácter vivencial que da cuenta de una experiencia transformadora del sujeto, excluyendo su objetivación absoluta, y sitúa la verdad tanto en lo revelado como en el destinatario de la revelación, como “luz” que permite ver lo invisible en lo visible²⁵. Aunque todas las religiones vivan de la conciencia de ser una respuesta (humana) a la anterioridad del Misterio, el cristianismo se puede definir específicamente como religión revelada, por tener su centro vital determinado, en su esencia, por la acción salvífica de la divinidad. Esta caracterización fenomenológica permite una estructuración de la revelación en torno a sus elementos constitutivos: autor, fenómeno de mediación, contenido, destinatario y efecto (van Baaren)²⁶. Aparte de señalar el peligro de diluir la unicidad de cada fenómeno religioso en una generalización idealizada, la teología fundamental no puede adentrarse en tal estudio sin anteponerle un concepto teológico de revelación, fundado en la afirmación de la autocomunicación radical y definitiva de Dios en Jesucristo. Así, solamente desde ella misma se puede comprender la esencia más profunda y la figura histórica de la revelación cristiana,

²² R. LATOURELLE, *Teología fundamental. I. Historia y especificidad*, en: R. LATOURELLE, R. FISICHELLA, S. PIÉ-NINOT (eds.), *Diccionario de teología fundamental*, Madrid 1992, 1437-1448.

²³ Cf. P. RODRÍGUEZ PANIZO, *Teología*, 18-19.

²⁴ Cf. S. PIÉ-NINOT, *La Teología*, 76-82.

²⁵ Esta es, propiamente, la función de toda manifestación artística. Cf. P. RODRÍGUEZ PANIZO, *Teología*, 48-51.

²⁶ Cf. P. RODRÍGUEZ PANIZO, *Teología*, 51-52.

subrayando su carácter libre y gratuito y su configuración como providencia amorosa y salvífica, como consecuencias de su radical alteridad²⁷.

De este modo, es posible afirmar que la *kénosis* de Jesucristo determina por completo la revelación cristiana, tanto en su *autor y fenómeno mediador*, como en su *contenido*, su *destinatario* y su *efecto*, siguiendo las categorías de van Baaren. Así lo ha expresado, en particular, H. U. von Balthasar, al caracterizar la forma (*Gestalt*) de la revelación como ocultamiento²⁸. El mismo concepto de “re-velación”, así como el término griego ἀποκάλυψις que le subyace, encierra en sí la dialéctica de la imposibilidad de apresar por completo un fenómeno, que siempre se esconde a la vez que se muestra²⁹. En el plano de las realidades sensibles, de la belleza material y de las artes, se requiere mirar a lo visible para captar lo invisible, experimentando como toda manifestación es también, y sobre todo, ocultamiento³⁰. En la misma creación, Dios se da a conocer al espíritu humano (DH 3004), el cual, guiado por la razón, encuentra inscrita en su propio ser la relación irrepetible entre revelación y ocultamiento. Dios se hace “evidente” en el conocimiento y el amor humano, como ser que es la causa libre de todas las cosas y así se sustrae inevitablemente a toda comprensión finita³¹. La revelación del Dios de Abrahán, Dios de Isaac y Dios de Jacob (Ex 3,6) ocurre en las formas culturales, sociales y jurídicas de Israel, comprendidas como mediaciones de la inhabitación oculta de Dios en el mundo, simultáneamente revelación y velación³². Esta *oikonomía* salvífica alcanza su plenitud en la encarnación, por la que Dios se hace insuperablemente asequible y se entrega sin reservas en la historia, en medio de la ocultación más profunda de la cotidianidad humana (cf. Flp 2,8)³³. La cruz, a la luz transfiguradora del Espíritu que la ilumina, constituye la plenitud de la revelación, haciendo resplandecer en toda la vida terrena del Hijo, con sus palabras y obras, la palabra del Padre³⁴.

b) Jesucristo, revelación de Dios

El carácter eminentemente cristocéntrico y trinitario (kenótico) de la revelación configura al cristianismo como religión de la palabra viva y encarnada, religiosamente escuchada y fielmente proclamada por la Iglesia (DV 1), superando la concepción reductora de una

²⁷ Cf. P. RODRÍGUEZ PANIZO, *Teología*, 53-55.

²⁸ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica. I. La percepción de la forma*, Madrid 1985, 393-411.

²⁹ Cf. P. RODRÍGUEZ PANIZO, *Teología*, 49; S. PIÉ-NINOT, *La Teología*, 240.

³⁰ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria*, 396.

³¹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria*, 400-401.

³² Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria*, 403-404.

³³ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria*, 406-407. En las expresivas palabras de J. Ratzinger: “Dios se ha acercado tanto a nosotros que hemos podido matarle” (J. RATZINGER, *Introducción*, 52).

³⁴ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria*, 407.

“religión del Libro”³⁵. El uso plural y analógico del término “palabra”, referido a Dios, produce una sinfonía que tiene en su centro a Jesucristo, *Logos* eterno del Padre³⁶. El prólogo del cuarto evangelio (Jn 1,1-18), cuna de este título cristológico, señala la esencia relacional y dialogal de la revelación. La elección del vocablo, preferido al de “sabiduría”, común en el Antiguo Testamento, remite para la eficacia del *dabar* en el primer capítulo del Génesis y conecta íntimamente creación y revelación³⁷. El relato joánico presenta la historia de Dios revelándose definitivamente en el *Logos*, que se hace presente por medio de una carne viva (Jn 1,14), sujeta a la muerte, pero capaz por el Espíritu de una irradiación universal³⁸. Si es cierto que sólo Dios puede hablar de Dios, el Hijo encarnado supera la paradoja, haciéndose intérprete del Padre (Jn 1,18), centrando la revelación de Dios en la palabra que se hace oír, suscitando acogida y relación, o bien rechazo y cierre sobre uno mismo³⁹.

La tradición eclesial, al meditar sobre la revelación acaecida en Cristo subrayó, según las épocas, distintos aspectos. La patrística se mantuvo en una concepción epifánica de la revelación como manifestación de Dios y de su oferta de salvación, misterio de su voluntad (Ef 1,9), insistiendo en el carácter iluminativo de la fe⁴⁰. Esta visión fue dando paso, en la escolástica, a una comprensión instructiva y doctrinal de la revelación como enseñanza de verdades. Este modelo, apuntado en el concilio de Letrán IV, con la formulación “doctrina de la salvación” (DH 800-801), fue retomado por Trento, al referirse al “Evangelio prometido por los profetas y promulgado por Jesucristo”, como “verdad salvadora y norma de costumbres” (DH 1501)⁴¹. La presentación de la revelación como instrucción de verdades culmina en el Vaticano I, con el concepto de “revelación sobrenatural”, complementario del conocimiento natural de Dios (DH 3005)⁴². El tono apologético y autoritario de la Constitución *Dei Filius*, elaborada como defensa frente al naturalismo y al racionalismo, favoreció un planteamiento extrínsecista y nominalista que condujo al oscurecimiento del carácter dialogal y autorevelador del designio divino⁴³.

Con la constitución *Dei verbum*, el Vaticano II retoma elementos de los modelos epifánico e instructivo de la revelación, en una hermenéutica de continuidad con los concilios anteriores,

³⁵ Cf. P. RODRÍGUEZ PANIZO, *Teología*, 57-58; S. PIÉ-NINOT, *La Teología*, 245.

³⁶ Cf. BENEDICTO XVI, *Exhortación apostólica Verbum Domini*, 7; P. RODRÍGUEZ PANIZO, *Teología*, 58.

³⁷ Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Lectura del evangelio de Juan I*, Salamanca 1997, 51.

³⁸ Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*, 94.

³⁹ Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Lectura*, 109-110.

⁴⁰ Cf. S. PIÉ-NINOT, *La Teología*, 243.

⁴¹ Cf. S. PIÉ-NINOT, *La Teología*, 246.

⁴² Cf. S. PIÉ-NINOT, *La Teología*, 247-248.

⁴³ Cf. C. THEOBALD, B. SESBOÛÉ, *La palabra de la salvación*, Salamanca 1997, 217-220; S. PIÉ-NINOT, *La Teología*, 248-249.

pero integrándolos en una perspectiva autocomunicativa que vuelve a poner en el centro a la persona de Jesucristo como “palabra sustancial de Dios” (de Lubac)⁴⁴. La constitución dogmática destaca, en su n. 3, el marco histórico-salvífico de la revelación, integrada en el designio unitario de Dios, iniciado con la creación (revelación cósmica), preparado por medio de la Ley y de la profecía (alianza) y finalmente consumado en Cristo⁴⁵. El horizonte del plan divino es la autocomunicación de Dios, por Cristo y en el Espíritu, en un encuentro y un diálogo que se constituyen en camino de acceso y de participación del hombre en la vida trinitaria (DV 2)⁴⁶. En el Verbo hecho carne, enviado por el Padre y que, a su vez, envía el Espíritu, coinciden el revelador y el revelado, manifestando la presencia y el amor de Dios en sus “palabras y obras” (DV 4). La revelación tiene, pues, una estructura sacramental, fundada sobre la predicación de Jesús (anuncio del Reino, parábolas, bienaventuranzas), explicitada por los signos que realizó (milagros, acercamiento a los pecadores, gestos proféticos), y sintetizada en el gran signo de la muerte y resurrección⁴⁷. El acontecimiento de Cristo es la alianza definitiva y también el cierre de la revelación, hasta la parusía, pues en el Hijo Dios lo ha dicho todo, quedándose “como mudo” (Juan de la Cruz)⁴⁸.

c) La fe como respuesta

La superación de los modelos intelectualistas de la revelación, elaborados por la apologética clásica, conlleva también una reconfiguración en el entendimiento del acto de creer. Desde una comprensión personalista y autocomunicativa, centrada en Cristo como palabra de Dios, la fe es, ante todo, respuesta del hombre al Dios que se le ha entregado en primer lugar⁴⁹. El diálogo iniciado por Dios supone una escucha profunda, que empieza en audición y termina en obediencia, conduciendo a la conversión del corazón y a la profesión pública de la fe, signo de reconocimiento eclesial y marco de la vivencia comunitaria del encuentro con Dios⁵⁰. El asentimiento de la fe, así entendido, abre paso a un dinamismo incesante de unión con Dios, en la *epéktasis* (Gregorio de Nisa), tensión de una saciedad que aumenta el deseo, perfeccionando infinitamente la vida creyente⁵¹. La respuesta a la revelación es, así, un acto del hombre entero, articulando la fe-confianza (*fides qua*) con la fe-contenido (*fides quae*),

⁴⁴ Cf. C. THEOBALD, B. SESBOÛÉ, *La palabra*, 409.

⁴⁵ Cf. C. THEOBALD, B. SESBOÛÉ, *La palabra*, 410-412.

⁴⁶ Cf. C. THEOBALD, B. SESBOÛÉ, *La palabra*, 408-409.

⁴⁷ Cf. C. THEOBALD, B. SESBOÛÉ, *La palabra*, 412; P. RODRÍGUEZ PANIZO, *Teología*, 62.

⁴⁸ Cf. C. THEOBALD, B. SESBOÛÉ, *La palabra*, 412-413. Los autores subrayan que, en este punto (DV 4), el Concilio evita la fórmula según la cual la “revelación se cerró con la muerte de los apóstoles”, que pertenece propiamente a la transmisión de la revelación.

⁴⁹ Cf. P. RODRÍGUEZ PANIZO, *Teología*, 68.

⁵⁰ Cf. P. RODRÍGUEZ PANIZO, *Teología*, 62-63.

⁵¹ Cf. P. RODRÍGUEZ PANIZO, *Teología*, 67-68.

que tiene como fundamento la ayuda interior del Espíritu (gracia) y que mueve la inteligencia y la voluntad hacia Cristo (DV 5)⁵². Esta respuesta a la palabra de la *kénosis*, en el encuentro personal con Cristo, supone un “someterse con la fe” (Rom 16,26) que implica una renuncia y una desapropiación de uno mismo, generadora de nuevas relaciones con Dios, con los demás, con el mundo y con la historia⁵³.

III. Palabra de Dios en palabra humana

a) Transmisión de la revelación

La revelación acaecida en Cristo, Palabra de Dios, se prolonga en la historia a través de la misión de los apóstoles, constituidos por el Espíritu en “testigos en Jerusalén, en toda la Judea y Samaría, hasta los confines de la tierra” (Hch 1,8). El anuncio del evangelio, con palabras y obras, inaugura una cadena de transmisión que funda el principio cristiano de Tradición, asentado sobre el testimonio de los apóstoles. En el Nuevo Testamento, el uso del verbo *παραδίδωμι*, para referirse al kerigma recibido y transmitido (1Cor 11,23 y 15,3), se hace eco de la entrega que el Padre hace de su Hijo, llevada a cabo libremente por Jesús y actualizada en la *anamnesis* sacramental⁵⁴. Por medio de los procesos humanos de transmisión, el Espíritu, alma de la Iglesia (LG 7), asegura la permanencia y continuidad en la historia de la autoentrega de Jesucristo, como “comunión en el tiempo” (Benedicto XVI), con su persona y su *kénosis*⁵⁵. El principio de Tradición es, pues, la vida misma de la Iglesia que camina hacia una cada vez más plena comprensión de la revelación. Esta determinación simultáneamente cristológica, pneumatológica, eclesiológica y escatológica configura el concepto de Tradición de modo unitario y dinámico, en sus identificables elementos estructuradores: el acto de transmisión, el contenido transmitido, el sujeto y la recepción⁵⁶.

Con el aumento de la lejanía temporal de los orígenes, surge en la Iglesia antigua, de la mano de autores como Ireneo, Tertuliano y Agustín, la explicitación del principio de Tradición, a través del recurso a normas, instituciones y criterios de discernimiento: la regla de fe como expresión del consenso de la Iglesia, la sucesión apostólica y el canon de las Escrituras. En la evolución posterior, la ampliación del concepto de revelación, para integrar en el depósito inspirado un número creciente de prescripciones y usos eclesiásticos, llevó a un cierto olvido

⁵² Cf. C. THEOBALD, B. SESBOÛÉ, *La palabra*, 414-416.

⁵³ Cf. P. RODRÍGUEZ PANIZO, *Teología*, 64-65.

⁵⁴ Cf. W. POPKES, *παραδίδωμι*, en: H. BALZ, G. SCHNEIDER (eds.), *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, v. II, Salamanca 1998 (DENT), 721-729; P. RODRÍGUEZ PANIZO, *Teología*, 74.

⁵⁵ Cf. Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique*, Paris 1963, 80; BENEDICTO XVI, *La Tradición, comunión en el tiempo* (Audiencia general 26.04.2006).

⁵⁶ Cf. P. RODRÍGUEZ PANIZO, *Teología*, 76.

del carácter teológico de la Tradición y a un debilitamiento de su relación con el kerigma apostólico, que culminó en la reacción de la reforma protestante⁵⁷. Frente al desafío luterano de la *sola Scriptura*, el concilio de Trento formuló un concepto más crítico de Tradición, refiriéndose al “Evangelio” como única “fuente de toda saludable verdad y de toda disciplina de costumbres” (DH 1501), transmitido por los libros sagrados y por las tradiciones recibidas de los apóstoles. Sin embargo, en su interpretación posterior, este texto soportó la tesis dominante de la insuficiencia material de la Escritura y su defensa de la existencia de dos fuentes que transmiten, *partim-partim*, el contenido de la revelación⁵⁸. En el concilio Vaticano II, esta perspectiva, central en el esquema preparatorio *De fontibus revelationis*, fue rechazada y volvió a ser subrayada la profunda unidad de la revelación, puesto que “la Tradición y la Escritura están estrechamente unidas y compenetradas; manan de la misma fuente, se unen en el mismo caudal, corren hacia el mismo fin” (DV 9). La constitución *Dei verbum* subraya el vínculo cualitativo que une Escritura y Tradición, sin pronunciarse acerca de una posible suficiencia material de la Escritura, defendida de modo matizado por K. Rahner, contra la admisión de una “tradicón constitutiva”⁵⁹. En síntesis, tenemos, pues, como norma suprema de la Tradición (*norma normans, non normata*), la Palabra de Dios, Jesucristo, que no queda absorbida en ninguna de sus formas de testimonio. La Sagrada Escritura es norma primaria (*norma normata primaria*), inspirada por Dios y suprema regla de fe (DV 21). Finalmente, la tradición interpretativa y explicativa, en la diversidad de los lugares teológicos, es norma subordinada (*norma normata secundaria*)⁶⁰.

En el testimonio que la Iglesia da de la revelación, tiene un papel cualificado el magisterio confiado a los apóstoles y sus sucesores. El principio de sucesión apostólica (LG 20), fundado en la Escritura y atestiguado en la práctica de la Iglesia primitiva, confiere a los pastores el ministerio y el carisma de la enseñanza, fiel y normativa, de la palabra de Dios. El único depósito de la fe, confiado a la Iglesia entera, tiene en el Magisterio su intérprete “auténtico” (DV 10), en el sentido de específicamente dotado de autoridad pastoral o jerárquica⁶¹. Este *munus*, llevado a cabo con la asistencia del Espíritu en el marco del sentido de la fe de todo el pueblo cristiano (LG 12), está subordinado a la propia palabra de Dios, a la que el Magisterio sirve, al escuchar devotamente y custodiar celosamente lo transmitido, para explicarlo y

⁵⁷ Cf. H. J. POTTMEYER, *Tradición*, en: R. LATOURELLE, R. FISICHELLA, S. PIÉ-NINOT (eds.), *Diccionario*, 1563-1564.

⁵⁸ Cf. S. PIÉ-NINOT, *La Teología*, 602; H. J. POTTMEYER, *Tradición*, 1564-1565.

⁵⁹ Cf. K. RAHNER, *Sagrada Escritura y Tradición*, en: ID., *Escritos de Teología VI*, Madrid 1969, 129-134.; C. THEOBALD, B. SESBOUÉ, *La palabra*, 423-424.

⁶⁰ Cf. H. J. POTTMEYER, *Tradición*, 1567.

⁶¹ Cf. F. A. SULLIVAN, *Magisterio*, en: R. LATOURELLE, R. FISICHELLA, S. PIÉ-NINOT (eds.), *Diccionario*, 841.

proponerlo para ser creído (DV 10). La “profundidad de las riquezas de Dios” (Balthasar), manifestada en la *kénosis* de Jesucristo y confiada a la custodia de la Iglesia, constituye la realidad inagotable de la verdad cristiana, continuamente desvelada y transmitida por la unidad de Escritura, Tradición y Magisterio, en la estructura dinámica que expresan los clásicos lugares teológicos, comprendidos desde su “catolicidad epistemológica” (Seckler)⁶².

b) La Escritura en la Iglesia

La Sagrada Escritura, como testimonio fundamental de la revelación divina, tiene un lugar preeminente en la vida y la fe de la Iglesia. La comunidad creyente ha reconocido la expresión de su fe en el conjunto de los libros que componen el canon de la Biblia, discernido por la Tradición (DV 8) en un “acto de humildad” (Cullmann) de la Iglesia postapostólica frente a la generación anterior, y solemnemente declarado por el concilio de Trento (DH 1501-1506)⁶³. La identificación de unos escritos normativos es parte del reconocimiento que la Iglesia hace de su propia fundación divina, en un proceso de afinidad selectiva, consensual y sintética, por el cual los libros bíblicos son recibidos y leídos por la Iglesia como inspirados por el mismo Espíritu que la anima a ella⁶⁴. En la formulación de la constitución *Dei verbum*, siguiendo y aclarando el magisterio anterior, los libros sagrados “tienen a Dios por autor”, que ha obrado en y por medio de los escritores sagrados, “con todas sus facultades y talentos” (DV 11). El concilio renunció a pronunciarse en concreto acerca del modo de compaginar esta doble autoría de la Biblia, rechazando canonizar formulaciones tradicionales como “autor principal” o “causa eficiente principal”⁶⁵. El origen divino de la Escritura funda el carácter verdadero de lo transmitido por los libros sagrados, sin que ello obste a la necesidad de un trabajo de hermenéutica que tenga en cuenta las circunstancias humanas, históricas y culturales de los hagiógrafos. Evitando la polémica antimodernista acerca de la “inerrancia”, el Vaticano II asumió una postura positiva, afirmando la “verdad salvífica” transmitida por los libros sagrados (DV 11). Esta cualificación formal toma a la Escritura como un todo, indisociable del designio de salvación de Dios y evita entrar en determinaciones materiales acerca de la veracidad de contenidos particulares⁶⁶.

⁶² Cf. P. RODRÍGUEZ PANIZO, *Teología*, 80-83.

⁶³ Cf. S. PIÉ-NINOT, *La Teología*, 599; T. CITRINI, *Escritura*, en: P. ROSANO, G. RAVASI, A. GIRLANDA (eds.), *Nuevo diccionario de teología bíblica*, Madrid 1990, 517.

⁶⁴ Cf. S. PIÉ-NINOT, *La Teología*, 599-600; K. RAHNER, *Escritura. III. Sobre la teología de la Sagrada Escritura*, en: ID., (dir.), *Sacramentum Mundi. Enciclopedia teológica*, t. 2, Barcelona 1972, 758.

⁶⁵ C. THEOBALD, B. SESBOÛÉ, *La palabra*, 426; S. PIÉ-NINOT, *La Teología*, 594-598.

⁶⁶ C. THEOBALD, B. SESBOÛÉ, *La palabra*, 427.

La palabra de Dios transmitida en la Sagrada Escritura, y de modo especial los evangelios, como testimonio principal de la vida y doctrina del Verbo encarnado (DV 18), tiene para la Iglesia, no sólo un valor normativo y doctrinal, sino que constituye un lugar privilegiado del encuentro de Dios con su pueblo, diálogo de amigos en el que se actualiza en permanencia la revelación (DV 2). La veneración de la Iglesia por la Palabra escrita subraya el carácter sacramental de esta, así como su vinculación interna con la misma encarnación⁶⁷. En la oración de la Iglesia, y sobre todo en la liturgia, en la unidad de las dos mesas de la palabra y del Cuerpo de Cristo, los fieles rememoran la actuación salvífica de Dios, actualizan la autodonación de su Hijo en la muerte y resurrección y encuentran el alimento para dar testimonio de la salvación en el mundo (DV 21). En la debilidad de unos escritos plenamente humanos, sujetos al genio literario de sus autores y a las vicisitudes de la transmisión del texto, resplandece, una vez más, la admirable providencia de un Dios que elige lo pequeño y despreciable para darse a conocer y regalar su salvación (cf. 1Cor 26-28). La Biblia no sólo narra el acercamiento de un Dios que elige la *kénosis*, sino que ella misma es signo e instrumento de esta autocomunicación. Tal como Jesucristo, Palabra del Padre, se anonadó al tomar la condición de esclavo, la palabra de Dios se hace palabra humana, lenguaje comprensible y eficaz de un amor “condescendiente” (DV 13)⁶⁸. En la Escritura resplandece, pues, de modo paradigmático, el deseo de Dios de ponerse al alcance de los hombres, dando cuerpo al diálogo que quiere establecer con cada individuo y con la totalidad de la comunidad humana para transmitir su oferta de salvación.

⁶⁷ Cf. C. THEOBALD, B. SESBOÛÉ, *La palabra*, 434.

⁶⁸ El término “condescendencia”, que ilustra expresivamente el movimiento de la *kénosis*, fue tomado por los padres conciliares de una cita de San Juan Crisóstomo, en la que el griego *synkatábasis* significa “adaptación”.

SEGUNDA PARTE
LA *KÉNOSIS* COMO INVITACIÓN

I. Creación y *kénosis*

a) *El hombre y su mundo ante Dios*

La reflexión acerca del Dios que se revela en la *kénosis* de Jesucristo, presentada en la primera parte, conduce la inteligencia de la fe a la pregunta por el hombre, interlocutor y destinatario de la autodonación de Dios. La revelación, autocomunicación divina testimoniada por la Escritura, tiene también como objeto al ser humano, criatura incomparable, socio de la alianza y, “llegada la plenitud de los tiempos” (Gál 4,4), posibilidad de ser manifestación del mismo Dios en la encarnación¹. La antropología teológica se configura, así, como autointeligencia del hombre que, por la fe, se reconoce interlocutor de Dios en la historia y destinatario de una promesa de plenitud, a través y a pesar de su condición creada y pecadora². La reflexión acerca del hombre tiene, pues, en su punto de partida, el acontecimiento total de Cristo, *kénosis* y exaltación, al cual el ser humano está referido en su inicio absoluto, su esencia más íntima y su final definitivo, y en el cual se esclarece el misterio que constituye para sí mismo, junto con el mundo que habita y al que pertenece (cf. GS 22)³. La invitación de Pablo a vivir la *phronésis* de Cristo (Flp 2,5) supone una estrecha vinculación de la antropología con la cristología, de tal modo que la humanidad del Hijo encarnado no se conciba como instrumento externo. Así, la encarnación es fundamento, y da sentido, a una creación que tiene en su centro al hombre, en cuanto “otro” en el que Dios puede convertirse por su autoenajenación⁴.

La pregunta cristiana por el hombre se ve, en su planteamiento actual, condicionada por el desafío antropológico heredado de la filosofía moderna y por una cosmovisión científica totalizadora. Sin embargo, para la teología, el ser humano se encuentra, más que todo, “ante Dios”, no como mutua exterioridad, sino constitutivamente referido a un Otro, como esencia

¹ Cf. K. RAHNER, *Antropología Teológica*, en: K. RAHNER (dir), *Sacramentum Mundi. Enciclopedia teológica*, t. I, Barcelona 1972, 286-287.

² Cf. K. RAHNER, *Antropología*, 292.

³ Cf. P. FERNÁNDEZ CASTELAO, *Antropología Teológica*, en: A. CORDOVILLA (ed.), *La Lógica*, 172-174.

⁴ Cf. K. RAHNER, *Antropología*, 295.

más genuina y, a la vez, cualitativamente distinta. Esto no supone la eliminación, antes refuerza, el condicionamiento histórico y biológico del ser humano, inseparable de un mundo en evolución. Evitando caer en los extremos de un esencialismo ahistórico y de un relativismo desintegrador, la antropología teológica asume el reto de vincular la universalidad del ser humano y su concreción histórica, reconociendo el carácter indefinible de la condición humana y su resistencia a toda cosificación⁵. El misterio de Dios revelado en Jesucristo señala al hombre como un ser *vivo*, en el que se mezclan lo biológico y lo biográfico, *inteligente*, dotado de razón cognoscitiva e instrumental, *libre*, con una capacidad – condicionada – de autorrealización, y *sexuado*, abierto a la relación en su corporalidad y en el reconocimiento de la alteridad⁶.

En todas sus dimensiones constitutivas el ser humano se experimenta como dinamismo y como proceso, enmarcado por los límites del nacimiento (o bien, antes, de la concepción como llamada a la existencia) y de la muerte, ellos mismos situados en coordenadas espacio-temporales determinadas. La condición histórica de cada vida humana *in fieri* se inserta, pues, en la temporalidad de los grupos humanos (la familia, la nación) y de la humanidad como un todo, dentro del dinamismo evolutivo de las especies, y últimamente de todo el universo. La historia del cosmos y la historia del hombre en el cosmos son objeto, siempre parcial y fragmentario, de las ciencias empíricas y configuran, en la contemporaneidad, el punto de partida obligado para pensar un inicio y un futuro absolutos. La metafísica y la teología buscan, pues, el sentido del todo, en el marco de una protología y de una escatología en diálogo crítico con las investigaciones acerca de la realidad cronológica intramundana⁷. La “conmoción ontológica” (Tillich) provocada por la experiencia existencial y religiosa de la contingencia, ante la vida como algo absolutamente recibido, y de la gratuidad, al saber que todo cuanto existe pudiera no existir, constituye el trasfondo de la idea de creación. La lógica de la causalidad, pensada analógicamente como símbolo, permite comprender al universo en el horizonte de una realidad infinita, incondicional e incausada, que la fe confiesa como el Creador⁸. Con el concepto de creación, pensado como dependencia absoluta, se vincula toda la realidad, lo distinto de Dios, con el Creador, en su origen, sustento y orientación. Contra los extremos del panteísmo y del deísmo, la relación entre creador y criatura supone la paradoja de afirmar simultáneamente la radical diferencia (trascendencia) y la intimísima unidad

⁵ Cf. P. FERNÁNDEZ CASTELAO, *Antropología*, 175-176.

⁶ Cf. P. FERNÁNDEZ CASTELAO, *Antropología*, 178-184.

⁷ Cf. P. FERNÁNDEZ CASTELAO, *Antropología*, 185-188.

⁸ Cf. P. FERNÁNDEZ CASTELAO, *Antropología*, 188-189.

(inmanencia) entre dos órdenes de realidad distintos, pero no yuxtapuestos. La teología afirma de este Creador que es el Dios de Jesucristo, omnipotente, omnipresente, eterno, omnisciente y benevolente, Señor del tiempo y del espacio.

b) Creador del cielo y de la tierra

En las distintas tradiciones religiosas, los mitos relativos a un espacio y un tiempo primordiales, distintos de la situación actual, señalan la universalidad de la experiencia ontológica de la contingencia, sin que esta llegue a ser pensada de modo absoluto, sino relativa a modos de ser⁹. La experiencia, por parte de Israel, en el marco de la alianza, del poder y de la cercanía de Yahvé, presentes en la esperanza profética y tematizadas en las narraciones del Génesis, hizo germinar la fe y la comprensión de Dios como creador¹⁰. El relato sacerdotal de la creación (Gn 1,1-2,4a) recalca el orden y la bondad de todo cuanto existe y pertenece a Dios, como templo que él construyó. En el texto destacan el uso del verbo creacional *bará*, en la Escritura siempre reservado a Dios, y la creación por la palabra, que subrayan la trascendencia y la soberanía de Dios, así como el carácter pacífico del acto creador¹¹. La literatura sapiencial profundizó en la grandeza de la creación divina, ya no sólo desde la perspectiva histórico-salvífica de la alianza, sino en sí misma, abriendo el camino a la concepción de una creación “a partir de la nada” (2Mac 7,28)¹². El Nuevo Testamento asume la doble herencia sapiencial e histórico-salvífica con una concentración cristológica, especialmente subrayada por Pablo, quien confiesa a “un solo Señor, Jesucristo, por quien existen todas las cosas” (1Cor 8,6). Los grandes himnos de las cartas deuteropaulinas profundizan en las implicaciones de la experiencia pascual, descubriendo en Cristo el lugar del sentido, sustento y consistencia de todo lo creado¹³. El prólogo del cuarto evangelio (Jn 1,1-18) propone una relectura del relato de Gn 1 a partir del *Logos*, señalando la encarnación como clave de la creación¹⁴. La fe bíblica en la creación culmina, pues, en la experiencia soteriológica del acontecimiento de Cristo que, sin eludir el misterio del mal, lo asume en la *kénosis*, y abre a la esperanza de una recapitulación definitiva, que confiere a lo creado su sentido y su densidad¹⁵.

⁹ Cf. P. FERNÁNDEZ CASTELAO, *Antropología*, 191-192.

¹⁰ Cf. J. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, Santander 1988, 21-31.

¹¹ Cf. G. VON RAD, *El libro del Génesis*, Salamanca 1982, 57-61; W. BRUEGGEMANN, *Teología*, 165-185; J. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología*, 37-41.

¹² Cf. J. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología*, 53-58.

¹³ Cf. P. FERNÁNDEZ CASTELAO, *Antropología*, 195-197.

¹⁴ Cf. J. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología*, 79-83.

¹⁵ Cf. J. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología*, 83-87.

En el contexto cultural grecorromano, nutrido por muchas ideas acerca de la creación y marcado por el *Timeo* de Platón, los Padres apologistas desarrollaron el concepto de *creatio ex nihilo*, bien subrayando la cercanía entre el dato de la fe y la visión platónica (Justino, Atenágoras), bien denunciado la amenaza que representaba una *χώρα* preexistente para la monarquía divina (Taciano, Teófilo Antioqueno)¹⁶. Las derivas gnósticas, con su concepción de la creación como degradación, motivaron la firme reacción de autores como Ireneo y Tertuliano que volvieron a señalar la centralidad soteriológica de la protología cristiana: la creación es presupuesto necesario de la redención, en una misma historia salvífica, libremente conducida por Dios y realizada en Cristo. Sin embargo, la inspiración neoplatónica de Agustín determinó la prevalencia del enfoque filosófico en la doctrina de la creación posterior, centrada en cuestiones ontológicas como la posibilidad de un mundo eterno (admitida por Tomás de Aquino)¹⁷. La cosmología moderna, fundada en los principios de autonomía, homogeneidad y dinamismo del universo, supuso un reto a la comprensión de la relación entre Creador y criatura, que determinó la orientación del discurso teológico hacia la noción de creación continua, menos concentrada en la protología y recuperando la conexión vital con la cristología y la escatología¹⁸.

En la teología contemporánea, J. Moltmann llevó a cabo un intento explícito de conectar la creación *ex nihilo* con el anonadamiento de la obra redentora de Cristo, postulando, como presupuesto de una acción divina *ad extra*, la autonegación de Dios, por la cual el Creador se “concentra” en sí, privándose de su omnipotencia, para dejar un “especie de mítico espacio primigenio” para la creación¹⁹. Esta elaboración ha generado un movimiento entusiástico de adhesión, tanto por parte de teólogos como de científicos y de filósofos de la ciencia, que profundizaron en la idea del acto creador como *kénosis*, para una comprensión cristiana de la autonomía de la creación y una teodicea contemporánea²⁰. Sin embargo, tal visión padece una grave limitación, al pensar la relación entre Dios y sus criaturas en términos de una mutua exclusión, puesta en evidencia por la metáfora espacial: si está Dios, no hay lugar para la criatura. La propia noción de *kénosis* barajada ofrece dificultades, pues presenta el anonadamiento divino como una retracción y, por tanto, un alejamiento de Dios, en clara

¹⁶ Cf. J. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología*, 92-94.

¹⁷ Cf. P. FERNÁNDEZ CASTELAO, *Antropología*, 200.

¹⁸ En esta línea, destaca la teología de la creación de W. Pannenberg, para quien la unidad y amplitud del acto creador superan, con mucho, la idea de un comienzo temporal del mundo, y no puede ser pensado en contraposición con las leyes naturales. Cf. W. PANNENBERG, *Teología Sistemática*, v. II, Madrid 1996, 1-62.

¹⁹ El autor se inspira en la doctrina judía de la *Shekiná*, desarrollada por la tradición cabalista a través del concepto de *zimzum*, que describe un movimiento de contracción de Dios. Cf. J. MOLTSMANN, *Dios en la creación*, Salamanca 1987, 100-103.

²⁰ Cf. J. POLKINGHORNE (ed.), *La obra del amor. La creación como kénosis*, Estella 2008.

contraposición con el movimiento descrito en el himno de la carta a los filipenses. Frente a estas visiones incompatibilistas, vale el axioma rahneriano según el cual “la libertad del ser humano y su dependencia de Dios crecen de manera directamente – no inversamente – proporcional”²¹. Los dinamismos internos de un cosmos en evolución no deben ser vistos como una retirada de Dios, sino como la expresión de su continua presencia creadora y autocomunicación, que Rahner describe como un dinamismo de “autotrascendencia activa”²². La autosuperación de la creación en crecientes niveles de complejidad culmina en la autoconciencia del ser humano, y encuentra su clímax en la *kénosis* del Hijo, en la cual se manifiestan la fuerza y el poder de Dios ocultos en la creación.

c) Creado a imagen de la kénosis

La reflexión sobre la creación es, pues, indisociable de la recta profundización en el lugar que ocupa el ser humano en ella. Desde el relato que inaugura el libro del Génesis se advierte la singularidad y preeminencia del que es creado a imagen y semejanza de Dios y designado como su representante y administrador de todo lo creado (Gn 1,26)²³. Más que una descripción del origen histórico de la raza humana, en conflicto con los datos de la ciencia actual, los relatos bíblicos de la creación presentan al hombre y a la mujer en su radical apertura a Dios, de quien dependen de un modo muy particular, a la realidad creada de la que participan y que es confiada a su cuidado, y el uno al otro, en su fundamental complementariedad generadora de vida²⁴. La riqueza semántica en la designación del ser humano, que atraviesa toda la Escritura, subraya su carácter excepcional y misterioso. El hombre es a la vez: *nefesh*, traducido en LXX y el Nuevo Testamento por *psyché*, por el aliento divino que le hizo ser viviente, *basar*, en griego *soma* y *sarx*, por su constitución carnal marcada por la debilidad, *ruah*, *pneuma*, en su apertura espiritual a Dios y, finalmente, *lebab*, con el sentido de *kardía* y *syneidesis*, por su inteligencia y capacidad de autodeterminación²⁵. En la predicación de Jesús, el ser humano alcanza una dignidad sin parangón, al asociar la radical dependencia de Dios con la invitación a una relación de apertura filial en confianza y servicio²⁶. Desde el acontecimiento de Cristo, Pablo reelabora toda la antropología teológica, colocando en su centro aquél que es el nuevo Adán y la verdadera imagen de Dios (2Cor 4,4). Como dirán más tarde autores como Ireneo y

²¹ Cf. D. EDWARDS, *El Dios de la evolución. Una teología trinitaria*, Santander 2006, 68-69.

²² Cf. D. EDWARDS, *El Dios*, 108.

²³ Cf. G. VON RAD, *El libro*, 68-72.

²⁴ Cf. J. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Santander 1988, 47-51.

²⁵ Cf. P. FERNÁNDEZ CASTELAO, *Antropología*, 207-209.

²⁶ Cf. J. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen*, 62-63.

Tertuliano, al modelar el barro para formar al primer hombre, Dios tenía presente a Cristo²⁷. El hombre es, pues, destinado a reproducir la imagen del Hijo (Rom 8,29), en el proceso y dinamismo de divinización que supone la “vida en Cristo”, y no es sino participación en su *kénosis*²⁸. La orientación escatológica de la creación “a imagen de Dios” se realiza por el abandono de una vida *κατὰ σάρκα*, en cuanto motivada por el provecho propio inmediato y orientada a la perdición, para abrazar el descentramiento de la vida *κατὰ πνεῦμα* que anticipa la resurrección (Rom 8,1)²⁹.

El diálogo con la cultura griega determinó una lectura tendencialmente dualista de los datos bíblicos, con la comprensión materialista de los conceptos de *soma* y *sarx* y la espiritualización de los términos *psyché* y *pneuma*, que influyó en toda la tradición cristiana. Sin defender nunca la contraposición de dos principios radicalmente distintos y ontológicamente jerarquizados, el discurso teológico adoptó la terminología alma-cuerpo para designar el ser humano en su singularidad y apertura a Dios. Así, en 1312, el Concilio de Vienne, siguiendo el hilemorfismo aristotélico adoptado por Santo Tomás y rechazando posturas extremas, volvió a defender la unidad sustancial de los dos principios, proclamando solemnemente que el alma “es verdaderamente, por sí misma y esencialmente, forma del cuerpo humano” (DH 902). Respondiendo al desafío planteado por las modernas ciencias humanas, el Vaticano II mantiene la nomenclatura tradicional para expresar la estructura del ser humano, “uno en cuerpo y alma”, insistiendo en el valor positivo de la dimensión corporal por la cual comulga con todo el mundo material (GS 14). Retomando el concepto bíblico del “corazón” para referirse a la singularidad humana, el concilio evita una visión dicotómica del alma y presenta unidos en la “interioridad” del hombre su radical libertad y su apertura a los demás (dimensión social) y a Dios (dimensión trascendente)³⁰. K. Rahner subraya, por su parte, la unidad y continuidad existente entre espíritu y materia, por vía de la doctrina de la *creatio ex nihilo* que une ambas dimensiones en un común origen, historia y destino escatológico, por el designio creador y salvífico de Dios³¹. El hombre es, pues, resultado del proceso de desarrollo evolutivo de toda la creación, que culmina en su conciencia y libertad con las que se descubre interlocutor de Dios. Siguiendo a J. Ratzinger, podemos afirmar que “«tener un alma espiritual» significa ser querido, conocido y amado especialmente por Dios”,

²⁷ Cf. J. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen*, 96-97.

²⁸ Cf. J. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen*, 78-81.

²⁹ Cf. P. FERNÁNDEZ CASTELAO, *Antropología*, 209-210.

³⁰ Cf. P. FERNÁNDEZ CASTELAO, *Antropología*, 213-214.

³¹ Cf. K. RAHNER, *La unidad de espíritu y materia en la comprensión de la fe cristiana*, en: ID., *Escritos de Teología VI*, Madrid 1969, 183-191.

por tanto llamado a asumir la riqueza y la ambigüedad de la corporalidad como lugar en el que vivir la participación en la *kénosis* de Jesucristo³².

II. La creación rescatada por la *kénosis*

a) *El misterio del mal*

La confesión de fe en el Dios creador y Padre benevolente se ve inevitablemente desafiada por la existencia del mal, que parece dejar en entredicho su omnipotencia y bondad. La tipología clásica que distingue entre mal moral, mal físico y mal social evidencia la ambigüedad y complejidad de un concepto que se resiste a toda definición pero, a la vez, señala el dolor y el sufrimiento provocados y vividos, como base común a todas estas realidades³³. Así, se constata el carácter ontológicamente secundario del mal, como sustantivación de algo valorativo o relacional que designa una afección privativa, ausencia de algo que “debería ser” o, en la clásica formulación agustiniana, *privatio boni*³⁴. Esta desnaturalización del mal en nada disminuye su realidad y su potencial de “escándalo” para la fe o “roca del ateísmo”, subrayado a lo largo de toda la historia del pensamiento y alimentado por los sucesos más trágicos, desde los ejemplares sufrimientos de Job a la monstruosidad de Auschwitz, pasando por el terremoto de Lisboa³⁵. El fracaso de la teodicea clásica, asentada sobre un optimismo metafísico ciego al dolor, así como la aridez de un ateísmo radical, abocado al sinsentido y a la desesperación, dejan ver la esterilidad de la indagación por una explicación del mal. Confrontada con el *mysterium iniquitatis* (2Tes 2,7), la teología es, más bien, llamada a justificar la compatibilidad de la fe con la existencia del mal, formulando la pregunta acerca de la posibilidad de creer desde la experiencia del mal³⁶.

El reto planteado por el sufrimiento atraviesa toda la Escritura, obligando a la articulación de la fe en el Creador y dueño de todo, la confianza en el Dios de la alianza que libera y conduce a Israel y la esperanza en el Santo y detentor de toda justicia, con las aflicciones del pueblo y, de modo particular, los padecimientos del justo. Contra la simplificación de un principio universal de retribución, el libro de Job testimonia la posibilidad de vivir el sufrimiento desde la apertura al misterio de la creación³⁷. Profundizando en esta intuición, la doctrina de la creación *ex nihilo* desarrollada por S. Agustín vincula la existencia del mal con la posibilidad

³² J. RATZINGER, *Introducción*, 294.

³³ Cf. J. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología*, 157-158.

³⁴ Cf. P. FERNÁNDEZ CASTELAO, *Antropología*, 219-220.

³⁵ Cf. J. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología*, 159-163.

³⁶ Cf. J. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología*, 158.

³⁷ Cf. G. VON RAD, *El libro de Job*, en: ID., *Sabiduría en Israel*, Madrid 1985, 261-286 (en particular, 284-285).

de corrupción de una realidad que, siendo esencialmente buena, no es Dios³⁸. En definitiva, la acusación contenida en el dilema epicúreo bondad-omnipotencia supone un concepto de mundo perfecto que se contradice a sí mismo desde la fe en la creación como lo distinto de Dios, y que lleva consigo una comprensión crasa e inadmisibles de la omnipotencia divina, entendida antropomórficamente³⁹. La respuesta de Dios al sufrimiento inherente a la condición de criatura no ha de buscarse, pues, en elaboraciones metafísicas, sino en el desarrollo de la historia de la salvación.

El sentido de una creación en la que existe el mal se desvela en lo acontecido en Jesucristo, como testimonio radical del compromiso de Dios con su obra y contra todo dolor, corrupción y sufrimiento. El Nuevo Testamento nos da cuenta del entendimiento que Jesús tuvo de su vida como lucha contra el mal, en todas sus dimensiones (enfermedades, pecados, estructuras sociales injustas). Un mal que, por otro lado, experimentó en toda su hondura y con el que se enfrentó con determinación, desde el amor y el perdón, la fe y la confianza en el Padre⁴⁰. En la cruz, resplandece la solidaridad de Dios con la creación y su implicación en contra del mal, al compartir y hacer suyos los sufrimientos del mundo⁴¹. La experiencia de la resurrección abre la realidad histórica, con su ambigüedad, a la esperanza de una victoria definitiva. La cruz es el lugar en el que Dios vence al mal, derrotado por el poder del amor, y la resurrección promesa de una nueva creación cuyas primicias vivimos desde ahora, por el Espíritu que se nos ha dado (Rom 5,5). Con certeza, no ha terminado la historia del mal en el mundo, pero es posible encontrar a Dios en la negatividad del mundo, pues “también Auschwitz se halla en Dios mismo, es decir, incorporado en el dolor del Padre, en la entrega del Hijo y en la fuerza del Espíritu”⁴². El cristiano vive la llamada a tomar parte en la lucha de Dios contra el mal, asociándose a la *kénosis* de Jesucristo, participando en el “sufrimiento de Dios en la vida del mundo” (Bonhoeffer), poniendo su esperanza en la victoria definitiva y operando en la dirección de lo esperado, contra toda forma de crucifixión⁴³.

b) La libertad humana herida por el pecado

El amor de Dios manifestado en Cristo se enfrenta, de modo especialmente dramático, al mal que tiene su origen en la libertad humana, tradicionalmente designado con el término pecado. Lejos de la reducción del concepto a su connotación moralista, la tradición bíblica comprende

³⁸ Cf. P. FERNÁNDEZ CASTELAO, *Antropología*, 222-225.

³⁹ Cf. P. FERNÁNDEZ CASTELAO, *Antropología*, 225-227.

⁴⁰ Cf. J. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología*, 166-169; P. FERNÁNDEZ CASTELAO, *Antropología*, 227-228.

⁴¹ Cf. J. MOLTSMANN, *El Dios*, 321; J. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología*, 170-171.

⁴² J. MOLTSMANN, *El Dios*, 322.

⁴³ Cf. J. MOLTSMANN, *El Dios*, 321 (nota 169); J. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología*, 173-174.

en él mucho más que la transgresión de una norma (arbitraria). En el Antiguo Testamento, la pluralidad de términos para hablar del pecado lo presenta como anti-tipo de la actuación divina a favor de Israel. El pecado pone en evidencia la iniciativa incondicional y permanente de Dios, frente al carácter ambiguo del pueblo, cuyas inclinaciones emanadas de un corazón empedernido conducen a pervertirse, errando el objetivo de su existencia, y rompiendo la comunión, con Dios y con los demás⁴⁴. El relato etiológico del pecado de Adán como causa del carácter arduo de la existencia (Gn 2-3), más que deslindar el origen (absoluto) del mal, sitúa al hombre ante la responsabilidad de su libertad finita. En la narración, la existencia de un mandato divino inicial pone de manifiesto la llamada dirigida al ser humano para que acepte y viva plenamente su condición de criatura, dándole la posibilidad de adherirse libremente a una relación de amistad⁴⁵. La transgresión del mandato y el castigo consecuente ilustran el drama de la pretensión de autoafirmación radical del ser humano, su deseo de “ser como dioses” (Gn 3,5), pero sin Dios, a la vez que dan pie a una solidaridad universal en el pecado de todo el género humano⁴⁶. La concentración cristológica del Nuevo Testamento presenta a Jesús enfrentado a las fuerzas del mal que esclavizan al hombre, tanto tomadas individualmente (sinópticos), como en la batalla cósmica contra la fuerza del “mundo” (Juan) o el poder de los elementos (Pablo). El acontecimiento de Cristo, su vida, muerte y resurrección, constituye la victoria de Dios sobre la situación que atañe a todos los hombres, en su solidaridad pecaminosa y por responsabilidad personal, a través del desvelamiento y de la destrucción definitiva del mecanismo puesto en marcha por el pecado.

En su profundización de lo acaecido en Cristo, la tradición cristiana elaboró la doctrina del pecado original, como explicación de la situación existencial del hombre, que nace dividido e inclinado al mal, y como salvaguardia de la justicia de Dios⁴⁷. Frente al gnosticismo maniqueo, Agustín defiende la bondad de todo lo creado y niega al mal consistencia ontológica, circunscribiéndolo al ámbito de la ética. Sin embargo, la invocación por parte de Pelagio de su visión del mal como *privatio boni*, para hacer depender el seguimiento de Cristo exclusivamente de un esfuerzo de la voluntad, induce a Agustín a formular la existencia de una culpa original heredada. La experiencia descrita por Pablo en Rom 7,14-20 subraya la universal necesidad de la salvación operada por Cristo, que la concepción pelagiana parece hacer inútil, reduciendo Jesús a un modelo que imitar⁴⁸. La exégesis agustiniana de Rom 5,12

⁴⁴ Cf. J. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios. Antropología teológica especial*, Santander 1991, 52-53.

⁴⁵ Cf. J. RUIZ DE LA PEÑA, *El don*, 61-62; P. FERNÁNDEZ CASTELAO, *Antropología*, 239-240.

⁴⁶ Cf. J. RUIZ DE LA PEÑA, *El don*, 64-78.

⁴⁷ Cf. P. FERNÁNDEZ CASTELAO, *Antropología*, 242.

⁴⁸ Cf. P. FERNÁNDEZ CASTELAO, *Antropología*, 243-245.

constituye el fundamento bíblico más explícito de la culpabilidad que atañe a todo hombre por consecuencia del pecado de Adán, que el obispo de Hipona ve defendida en la tradición y confirmada por la práctica eclesial del bautismo de niños⁴⁹. La teología medieval profundizó en la intuición de Agustín, sancionada por el sínodo de Cartago en 418 (DH 222-224) y por el segundo concilio provincial de Orange en 512 (DH 371-372), no sólo asociando el pecado original a la concupiscencia sino, sobre todo, caracterizándolo como “privación de la justicia debida” (Anselmo)⁵⁰. Así, Tomás de Aquino sintetizó la definición de pecado original que “materialmente es la concupiscencia; pero formalmente es la privación de la justicia original”⁵¹. Frente a la visión luterana del pecado original como corrupción total y absoluta del hombre, que entiende la “justificación por la fe” como meramente declarativa, el concilio de Trento retoma las afirmaciones magisteriales anteriores, y defiende una verdadera regeneración por el bautismo, interpretando la permanencia de la concupiscencia no como pecado en sentido estricto, abriendo así la puerta a una comprensión del pecado original desde la analogía (DH 1510-1516)⁵².

La crisis abierta en la teología católica por la “revolución darwiniana”, asociada a la crítica histórica de la Escritura y a la devaluación cultural de la noción de culpa, encontró respuesta en el Vaticano II que, asumiendo lo esencial de la doctrina tradicional, pudo liberarse de los presupuestos agustinianos incompatibles con la cosmovisión moderna. En GS 13, sin referirse al pecado de Adán, el concilio describe la situación de dolorosa división interior del hombre que “comprueba su inclinación al mal”. La lucha dramática que caracteriza toda vida humana se ve, pues, iluminada por la Revelación que señala, a la vez, “la sublime vocación y la miseria profunda” del hombre y presenta a Cristo como el que libera al hombre del mal⁵³. En las tentativas más recientes de reformulación de la doctrina del pecado original, destaca la definición que presenta K. Rahner, como “codeterminación por la culpa universal” que condiciona la libertad, desvinculándose de una transmisión generacional⁵⁴. En la misma línea, J. Ratzinger comprende el hombre como situado en una red colectiva que le antecede y le determina, contra toda ilusión de un estadio inicial sin relación con la historia y su ambigüedad⁵⁵. Por su parte, el teólogo luterano W. Pannenberg propuso una lectura sugerente

⁴⁹ Cf. J. RUIZ DE LA PEÑA, *El don*, 128-131.

⁵⁰ Cf. J. RUIZ DE LA PEÑA, *El don*, 138-140.

⁵¹ *Suma Teológica*, I-II, q.82, a.4, citado en: P. FERNÁNDEZ CASTELAO, *Antropología*, 246.

⁵² Cf. J. RUIZ DE LA PEÑA, *El don*, 146-153; P. FERNÁNDEZ CASTELAO, *Antropología*, 246.

⁵³ Cf. J. RUIZ DE LA PEÑA, *El don*, 157-158.

⁵⁴ Cf. K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona 1979, 144-145.

⁵⁵ Cf. J. RATZINGER, *Introducción*, 208-209.

de la doctrina del pecado original, partiendo de la constatación de una tensión, en el hombre, entre la tendencia centrípeta y autocentradora que caracteriza todo ser viviente, y la tendencia centrífuga y excéntrica contenida en la llamada cristiana a salir de uno mismo y del *amor sui*, para abrirse a Dios y a los demás. Según este autor, el hombre es “pecador por naturaleza, aunque su naturaleza no sea pecaminosa”, pues su verdad profunda se revela en Cristo, por el cual está llamado a ser criatura nueva, no con esfuerzo pelagiano, sino por adhesión radical a la lógica del don y de la gratuidad⁵⁶. El amor manifestado en la *kénosis* constituye, pues, a la vez el horizonte al que es llamado el ser humano y el dinamismo por el que, desde ahora, escapa de la fuerza inercial del pecado, dinamismo al que la teología cristiana conoce como gracia divina.

c) *La oferta de la gracia*

La palabra “gracia” remite a la experiencia humana fundamental de la gratuidad, en la que Tomás de Aquino distingue tres dimensiones: el amor hacia alguien, el don concedido y el reconocimiento por algo recibido. La teología de la gracia reflexiona, pues, ante todo, sobre una relación interpersonal, por la que Dios está presente y actúa en lo oculto, confiriendo existencia y llevando a su plenitud al hombre y a la creación⁵⁷. La vivencia bíblica de un Dios que es gracia puede leerse, condensada, en la afirmación de Pablo: “donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia” (Rom 5,20). En el Antiguo Testamento, la riqueza semántica y literaria manifiesta la desproporción de la solicitud, generosidad y fidelidad de Dios, frente a la debilidad humana, llamada a vivir la conversión como don de Dios⁵⁸. El Nuevo Testamento comprende a Jesucristo como la gracia de Dios en persona, el *Logos* encarnado que abre a la vida verdadera, por quien “hemos recibido todos gracia por gracia” (Jn 1,16). El término χάρις es central en Pablo, para designar la estructura del acontecimiento salvador de Cristo que aniquila el pecado y libera a la creación. Para el Apóstol, la “gracia de Dios” es Cristo, y la “gracia de Cristo” es Cristo mismo. El don liberador rescata al hombre del peso de las potencias cósmicas, así como de las ataduras de la Ley, inaugurando el acceso definitivo a la amistad con Dios⁵⁹. El cristiano recibe la justificación por la fe como pura gracia y como obediencia, en la persona y la vida de Cristo que se entrega. La nueva vida recibida de Cristo

⁵⁶ Cf. P. FERNÁNDEZ CASTELAO, *Antropología*, 235-237.

⁵⁷ Cf. P. FERNÁNDEZ CASTELAO, *Antropología*, 247-249.

⁵⁸ Cf. J. RUIZ DE LA PEÑA, *El don*, 207-232.

⁵⁹ Cf. J. RUIZ DE LA PEÑA, *El don*, 248-251.

es, pues, filiación adoptiva y participación en el dinamismo de su *kénosis*, ser en Cristo (2Cor 5,17) y ser Cristo en él (cf. Gál 2,20)⁶⁰.

Alejándose de la concepción oriental de la gracia como fuerza transformadora en el proceso de divinización, la teología occidental quedó decisivamente marcada por Agustín y su preocupación por relacionar correctamente el pecado, la naturaleza y la libertad humanas con la iniciativa absoluta de la gracia divina. En su polémica anti-pelagiana, Agustín subraya la necesidad de una gracia “reparadora” para curar la naturaleza, negando la suficiencia de la voluntad humana para alcanzar a Dios, resaltando el papel de Cristo y de su cruz redentora. Con ello, Agustín no niega la libertad humana, defendiendo una pura doctrina de la predestinación, pero abrió la puerta para la pérdida de vista, en los debates posteriores, de la gracia como relación interpersonal⁶¹. El peligro, siempre presente, es el de concebir en un mismo plano de existencia la acción de Dios – gracia – y la acción humana – libertad – como si fueran realidades autoexcluyentes⁶². En este plano se sitúan las propuestas “semipelagianas” rechazadas por el sínodo II de Orange, al atribuir al hombre el *initium fidei*, mientras de Dios y su gracia dependería el subsecuente *augmentum fidei* (DH 225-230). Del mismo modo, el sistema pretendidamente agustiniano de Miguel Bayo, y de sus seguidores jansenistas, imputa a la acción del Espíritu Santo todo acto bueno del hombre, que en nada puede oponerse a su eficacia, conduciendo a una naturalización de la gracia. También la controversia *De auxiliis* entre jesuitas y dominicos enfrenta dos posturas, la “promoción física” de Domingo Bañez y el “concurso simultáneo” de Luis de Molina, que sitúan la gracia y la libertad en un mismo nivel de causalidad⁶³. El decreto sobre la justificación del concilio de Trento responde a la acusación luterana de pelagianismo, rechazando posturas extremas y evitando entrar en debates de escuela acerca del “cómo” de la articulación entre gracia y libertad, señalando que la acción de Dios en el hombre consiste en que este actúe como la criatura que es, dotado de libertad (DH 1520-1583)⁶⁴.

El debate en torno al “sobrenatural” y al concepto contrapuesto de “naturaleza pura”, iniciado por H. de Lubac, obligó a corregir el desplazamiento operado en la tradición hacia un planteamiento extrínsecista de la relación entre gracia y naturaleza. La consideración de la creación y de la redención en la unidad de la historia de la salvación impide todo desgarramiento de los dos ámbitos, identificando a Dios con el fin último del hombre, de todo

⁶⁰ Cf. J. RUIZ DE LA PEÑA, *El don*, 252-260.

⁶¹ Cf. J. RUIZ DE LA PEÑA, *El don*, 272-281.

⁶² Cf. el axioma rahneriano anteriormente aludido (*supra*, nota 21), citado por: D. EDWARDS, *El Dios*, 68-69.

⁶³ Cf. P. FERNÁNDEZ CASTELAO, *Antropología*, 267-269.

⁶⁴ Cf. J. RUIZ DE LA PEÑA, *El don*, 294-304; P. FERNÁNDEZ CASTELAO, *Antropología*, 270-271.

hombre (GS 22)⁶⁵. Así, K. Rahner invita a recentrar el debate en el “donante” que es Dios mismo, “gracia increada”, rechazando toda objetivación de la gracia y tomando como punto de partida la encarnación y la doctrina trinitaria, pues Dios no regala algo distinto de sí mismo. La autocomunicación divina tiene su culmen en Jesucristo, a quien el cristiano es llamado a incorporarse en el bautismo, por el cual renace a la vida y recibe la filiación divina. La adhesión a la lógica del amor permite vivir con serenidad el aparente triunfo del mal en el mundo, confiando en la victoria verdadera y definitiva del Dios que resucitó a Jesús. La acción de la gracia de Dios hace al hombre ser lo que está llamado a ser, hijo de Dios, imagen del amor y de la entrega manifestados en la *kénosis*⁶⁶. La transfiguración del hombre, por la fuerza de una donación irrestricta que en la resurrección vence todo sufrimiento y toda muerte, es también inicio de la transformación del universo⁶⁷. Ni en la creación, ni en su experiencia del dolor y del pecado, ni en la apertura a la gracia el hombre se puede comprender desligado del conjunto de las cosas y del conjunto de los hombres, siendo esencialmente cosmos y comunidad.

⁶⁵ Cf. J. RUIZ DE LA PEÑA, *El don*, 27-39.

⁶⁶ Cf. P. FERNÁNDEZ CASTELAO, *Antropología*, 271-273.

⁶⁷ Cf. P. FERNÁNDEZ CASTELAO, *Antropología*, 260.

I. La Iglesia nacida de la *kénosis*

a) *La Iglesia en la fe y la teología*

El misterio de Cristo, autocomunicación del Dios trinitario, alcanza al hombre en su constitución como ser relacional, en el mundo y en comunidad. La gracia que justifica al ser humano, invitándole a ser partícipe de la *kénosis* del Hijo, interpela la libertad y exige una adhesión personal, a la vez que configura el cuerpo de los creyentes que es la Iglesia. Desde sus comienzos, y en continuidad con la experiencia religiosa y social de Israel, el cristianismo ha tenido consciencia de la dimensión comunitaria de la fe en Jesucristo. Esta convicción, vivida por las primitivas generaciones y testimoniada por la Escritura, fue recogida por los primeros símbolos de fe que incluyeron la referencia a la Iglesia en el desarrollo del tercer artículo relativo al Espíritu Santo. Con la fórmula *credo ecclesiam*, la realidad eclesial no es erigida en objeto de fe sin más, al lado de las personas divinas (*credo in Deum*), sino que queda vinculada decididamente a la experiencia del Espíritu, y proclamada como lugar y modo necesarios del acto de fe¹. La comunidad de los seguidores de Jesús se comprende, pues, a sí misma, como parte del misterio revelado en Cristo y pieza decisiva en la economía salvífica².

A lo largo de su historia, esta comunidad fue profundizando en su autoconciencia, reconociendo y formulando teológicamente su origen divino, el carácter espiritual de sus formas visibles e institucionales, y su función en el mundo, a la vez profética y escatológica. Frente a las amenazas a la unidad, por el surgimiento de grupos heterodoxos, la Iglesia crece en institucionalización, con la formulación del episcopado monárquico (Ignacio de Antioquía) y de la sucesión apostólica (Ireneo), a la vez que se desarrolla la comprensión de su naturaleza espiritual y trascendente, con recurso a alegorías bíblicas y otras imágenes³. La expansión de

¹ Cf. S. MADRIGAL, *Iglesia*, en: J. J. TAMAYO (dir.), *Nuevo diccionario de teología*, Barcelona 2005, 456-457.

² Cf. S. MADRIGAL, *La Iglesia y su misterio*, en: A. CORDOVILLA (ed.), *La Lógica*, 404-407.

³ Cf. H. BOURGEOIS, B. SESBOUÉ, P. THION, *Los signos de la salvación*, Salamanca 1996, 272-276.

la Iglesia y su posterior aceptación por el Imperio determinaron el camino de identificación con la sociedad y la prevalencia de su carácter visible, expresado por las “notas” del símbolo niceno y cristalizado en la centralidad de la jerarquía, en particular del papel del obispo de Roma, sucesor de Pedro⁴. Esta tendencia se radicaliza en la Edad Media, alimentada por las disputas de la monarquía papal frente a emperadores y concilios y sustentada por el desarrollo del derecho canónico, conduciendo a la teorización de la Iglesia como sociedad perfecta y desigual, “tan visible como el reino de Francia o la república de Venecia” (Belarmino)⁵. Esta consideración de la Iglesia bajo su aspecto institucional culminó en el Vaticano I, en el que la interrupción prematura de los trabajos dejó aprobado apenas el capítulo del esquema *De Ecclesia* referido al papa y a la infalibilidad de su magisterio⁶.

La renovación teológica del s. XX, a raíz de los estudios bíblicos y patrísticos, tuvo un impacto decisivo en la comprensión y en el propio sentir eclesial, en forma de un “despertar de la Iglesia en las almas” (Guardini) visible en los movimientos litúrgico y ecuménico, en nuevas formas de apostolado y en el redescubrimiento del carácter místico de la Iglesia⁷. Este dinamismo eclesiológico fue el humus en el que eclosionó el Vaticano II, “concilio de la Iglesia sobre la Iglesia” (Rahner). Los documentos conciliares, impulsados por el designio pastoral formulado por Juan XXIII, y organizados según el doble enfoque señalado por el cardenal Suenens, Iglesia *ad intra* e Iglesia *ad extra*, trazan un cuadro eclesiológico renovado y abierto, en el cual resplandece la comunidad de los discípulos de Cristo en su realidad teologal y su solidaridad con todo el género humano⁸. La constitución *Lumen gentium*, corazón de la doctrina conciliar, sitúa en la Trinidad el origen de la Iglesia, “signo e instrumento de la unión con Dios y de la unidad de todo el género humano” (LG 1). La Iglesia es misterio porque está enraizada en el misterio de Dios, en su origen y en su tarea, como continuadora de las misiones del Hijo y del Espíritu (LG 17)⁹. El concilio vincula, por eso, estrechamente, la Iglesia a Cristo, su fundador, al comparar su realidad teándrica con la doble naturaleza del Hijo encarnado, y al presentar como modelo la humildad y la obediencia del himno de Filipenses (LG 8). La Iglesia participa, pues, por su esencia y de modo eminente de la *kénosis*, no en el sentido de reproducir por sí misma la decisión encarnatoria, como si tuviera una “forma de Dios” preexistente, sino comprendiéndose y realizándose como

⁴ Cf. H. BOURGEOIS, B. SESBOÛÉ, P. THION, *Los signos*, 293-303.

⁵ Cf. H. BOURGEOIS, B. SESBOÛÉ, P. THION, *Los signos*, 337-374.

⁶ Cf. H. BOURGEOIS, B. SESBOÛÉ, P. THION, *Los signos*, 380-384.

⁷ Cf. H. BOURGEOIS, B. SESBOÛÉ, P. THION, *Los signos*, 388-396.

⁸ Cf. H. BOURGEOIS, B. SESBOÛÉ, P. THION, *Los signos*, 397-405.

⁹ Cf. S. MADRIGAL, *La Iglesia*, 403.

partícipe de la autocomunicación de Dios en Jesucristo y su Espíritu¹⁰. Pensar la Iglesia desde la *kénosis* no significa, pues, volver a la visión escolástica de una “encarnación continuada”, sino asumir el reto de una “eclesiología *crucis*” en toda su hondura trinitaria, teniendo presente la globalidad del acontecimiento de Cristo, tal como viene narrado en Flp 2,6-11. Cristología y pneumatología, encarnación y resurrección, constituyen, pues, los ejes para pensar la Iglesia, como comunidad de los seguidores de Jesús y criatura del Espíritu, nacida del designio salvífico de Dios y orientada a la recapitulación escatológica (LG 2)¹¹.

b) De Jesús a la Iglesia

El origen trinitario de la Iglesia, respuesta a la pregunta por su fundamento teológico, exige ser articulado con la pregunta por su procedencia histórica, en relación con la vida de Jesús de Nazaret. Estrechamente unido al misterio de la encarnación, el misterio de la Iglesia se manifiesta en su fundación (LG 5), que no es susceptible de ser asignada a un acto de institución, de tipo jurídico, como era tradicionalmente defendido, con base en los *dicta probanda* de Mt 16,18 y 18,17. La crítica histórica impugnó decididamente la concepción de una fundación efectiva de la Iglesia por el Cristo histórico, asumiendo la máxima “Jesús predicó el reino, lo que vino fue la Iglesia” (Loisy), como expresión de una discontinuidad radical. En respuesta a estos planteamientos, la eclesiología se ha volcado en señalar elementos para una “eclesiología implícita” (Trilling), buscando identificar huellas prepascuales de la comunidad postpascual¹². Se trata, pues, de la progresiva autoconciencia de la Iglesia, a través de una sucesión de etapas indisociables, desde las promesas del Antiguo Testamento a la consolidación de las comunidades neotestamentarias¹³. Este proceso histórico tiene como centro la vida y la predicación de Jesús que, en su conjunto, son la preparación de la Iglesia, definitivamente constituida en el acontecimiento pascual¹⁴.

La proclamación de la cercanía del reino, núcleo del mensaje y de la actuación de Jesús, asume como destinatario concreto el colectivo formado por el pueblo de Israel, base social de la intervención salvadora y liberadora de Dios y elemento esencial de la esperanza mesiánica asociada de modo simbólico a Sión y Jerusalén (cf. Is 52,7). La predicación de Jesús tiene

¹⁰ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Kénose (de l'Église)*, en : M. VILLER (ed.), *Dictionnaire de spiritualité, t. VIII*, Paris 1974, 1705-1712.

¹¹ Cf. S. MADRIGAL, *La Iglesia*, 407-411.

¹² Cf. S. MADRIGAL, *Origen y comienzos de la Iglesia según el Nuevo Testamento: Estudios Eclesiásticos 85* (2010), 391.

¹³ Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Temas selectos de eclesiología (1984)*, en: C. POZO (ed.), *Comisión*, 332.

¹⁴ Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La conciencia que Jesús tenía de sí mismo y de su misión (1985)*, en: C. POZO (ed.), *Comisión*, 386.

como objeto la restauración escatológica del pueblo elegido, anticipada por los signos taumátúrgicos que realiza y estrechamente vinculada a su persona, criterio decisivo en un proceso de segregación entre verdadero y falso Israel: “se os quitará el reino y se dará a un pueblo que produzca los frutos del reino” (Mt 21,43)¹⁵. La reunión del Israel escatológico, como horizonte de la misión de Jesús, tiene una manifestación de especial densidad en la llamada al seguimiento y, de modo particular, en la elección de los Doce. En la institución de un grupo de seguidores especial, representante de las doce tribus de Israel, se encuentra prefigurado el nuevo pueblo de la alianza. El simbolismo de la invitación a compartir tanto la vida como la misión del Maestro encierra una dinámica de universalidad, ajena a todo sectarismo elitista¹⁶. La dimensión representativa y escatológica del grupo de los Doce culmina en la cena pascual de despedida de Jesús, recordada posteriormente como Cena del Señor y lugar de su presencia viva en el cuerpo eclesial. Los gestos y palabras sobre el pan y el vino, ante la muerte inminente, asocian la comunidad de mesa y la esperanza firme en el advenimiento del reino, indisociables de la entrega de la vida en la aceptación del rechazo y de la persecución¹⁷.

La mirada retrospectiva de la Iglesia primitiva sobre el acontecimiento de Cristo pone de manifiesto lo que M. Kehl llama signos de una “continuidad estructural” entre la reunión de Israel predicada por Jesús y la comunidad postpascual. Este proceso de fijación parte del Jesús histórico y culmina en la expresión bíblica transmitida por el Nuevo Testamento, pasando por la experiencia de la comunidad postpascual y su dinamismo de institucionalización progresiva. En primer lugar, al reconocerse como ἐκκλησία, término prácticamente ausente de los evangelios, pero recurrente para designar a los seguidores de Jesús (120 ocurrencias), la comunidad asume el carácter colectivo de la salvación, en la línea del mensaje predicado por Jesús. En segundo lugar, la identificación paulina de los discípulos por su participación en el cuerpo de Cristo remite a la centralidad del banquete en la predicación y vida de Jesús. Por otra parte, la convicción de constituir el nuevo “pueblo de Dios”, como signo de salvación para todos los pueblos, conecta con la tensión, creada por Jesús, entre un punto inicial particular y un destino escatológico universal. En cuarto lugar, el impulso misionero, vivido como encargo divino, prolonga la elección por parte de Jesús de compañeros, discípulos y apóstoles¹⁸.

¹⁵ Cf. S. MADRIGAL, *La Iglesia*, 418-420.

¹⁶ Cf. S. MADRIGAL, *La Iglesia*, 420-421.

¹⁷ Cf. S. MADRIGAL, *La Iglesia*, 421-423.

¹⁸ Cf. M. KEHL, *La Iglesia. Eclesiología Católica*, Salamanca 1996, 252-293.

c) La Iglesia de la Pascua

La fundación de la Iglesia tiene en el acontecimiento de la muerte y resurrección de Cristo su punto central, culmen de la misión histórica de Jesús y fuente de la experiencia eclesial de los apóstoles. En conformidad con la lógica kenótica de la encarnación, esta culminación es paradójica y marcada por la negatividad. En primer lugar, el proceso de Jesús, conducido por las autoridades judías, pone de manifiesto el rechazo de su proyecto de renovación de Israel, consumado en la ejecución a las puertas de la ciudad a manos de los gentiles (Mt 20,18-19 y paralelos). Por otra parte, la dispersión y el abandono de los discípulos (Mc 14,50) y, de modo particular, la negación de Pedro (atestiguada en los cuatro evangelios) subrayan el fracaso que atraviesa el intento de congregación de un pueblo escatológico. Este panorama desesperado subraya la fuerza de la experiencia de la resurrección, vivida como acontecimiento escatológico: un despertar de entre los muertos como primicia (1Cor 15,20) y la exaltación a la derecha de Dios (Hch 5,31) que configuran el preludio a la manifestación definitiva de Yahvé y desenlace de la historia¹⁹.

En los relatos de apariciones de Jn 20 y Lc 24, la conciencia de vivir sucesos escatológicos, viene acompañada de la reagrupación del grupo de los discípulos en la Ciudad Santa, escenario de la revelación mesiánica esperada por Israel y punto de partida de la misión evangelizadora. Por su parte, las narraciones de Mt 28,16-20 y Jn 21, centradas en Galilea, asocian la reunión de los apóstoles y el envío con el nuevo modo de presencia del Resucitado. Cerrado el ciclo de las apariciones, el libro de los Hechos presenta, en Pentecostés, el momento fundacional de la Iglesia articulando tres elementos: el descenso del Espíritu sobre los discípulos, con viento fuerte y lenguas de fuego, remite a la teofanía del Sinaí y a la entrega de la Ley que constituye al pueblo como tal (Ex 19); el testimonio de los Doce ante el pueblo constituye el núcleo de la narración, subrayado por el hecho maravilloso de la *xenologia*, en el cual se subraya la universalidad del anuncio, en referencia antitética a la dispersión de Babel (Gn 11); la conversión y el bautismo de un gran número de oyentes son el fruto de la predicación, vinculando así las dimensiones pneumatológica y cristológica del impulso misionero²⁰. La conexión de los sucesos de Pentecostés con las profecías mesiánicas (Jl 3,1-5, citado en Hch 2,17-21) subrayan la impronta escatológica de la comunidad de los “santos” (Hch 9,13), que se comprende a sí misma reunida por Dios: ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ (Gál 1,13). Los discípulos de Jesús esperan la venida del Señor, implorada en la oración *marana*

¹⁹ Cf. R. AGUIRRE, *Raíces bíblicas de la fe cristiana*, Madrid 1997, 199-203; S. MADRIGAL, *La Iglesia*, 423-424.

²⁰ Cf. K. KOCH, *La Iglesia de Dios. Comunión en el misterio de la fe*, Santander 2015, 23-29; J. A. FITZMYER, *Los Hechos de los apóstoles*, v. I, Salamanca 2003, 314-322.

tha (1Cor 16,22), sin dejar de edificar una comunidad fraterna, asentada sobre la vida compartida, la fracción del pan y la oración, orientada al dinamismo misionero y servicio de la palabra²¹.

La génesis de la Iglesia como nuevo pueblo de la alianza reunido por Dios, culmina con la separación definitiva del judaísmo y la inauguración de la misión a los gentiles, simbolizada por el desplazamiento de Jerusalén a Antioquía relatado por el libro de los Hechos y especialmente teologizada por Pablo. Los seguidores de Jesús se reconocen como “Israel de Dios” (Gál 6,16), por contraposición al “Israel según la carne” (1Cor 10,18, Rom 9,3-5) que ha rechazado la promesa cumplida en Cristo²². La universalización del anuncio cristiano “en Jerusalén, en toda Judea y Samaría, y hasta los confines de la tierra” (Hch 1,8) prepara y anticipa, pues, la solemne alabanza cósmica del que fue agraciado por Dios con el “nombre sobre todo nombre” (Flp 2,10-11). En continuidad con la elección de Israel, la Iglesia se configura, así, como culminación del designio salvífico de Dios, realizado en Cristo y universalizado por la fuerza del Espíritu. Es, pues, en el cruce de cristología, pneumatología e historia de la salvación que la eclesiología puede profundizar en la naturaleza y la acción de la comunidad eclesial, fundada en la Trinidad y sacramento salvación.

II. La *kénosis* configura a la Iglesia

a) La Iglesia del Nuevo Testamento

Al hilo del desarrollo de la Iglesia y de los múltiples desafíos enfrentados por las distintas comunidades, fue creciendo la necesidad de profundizar en la dimensión corporativa del hecho cristiano. Los escritos del Nuevo Testamento reflejan las diversas respuestas ensayadas por las primeras generaciones cristianas para responder a las preocupaciones del momento y se constituyeron en norma para la Iglesia futura²³. Así, las cartas de Pablo, documentos cristianos más antiguos, son también el primer testimonio de una teología de la Iglesia. Para el apóstol de los gentiles, la asamblea cristiana local es una realidad teológica, descrita como pueblo de Dios, templo del Espíritu y cuerpo de Cristo²⁴. La expresión “pueblo de Dios” surge en citas del Antiguo Testamento, como referencia a la noción de *qahal YHWH*, que LXX traduce como ἐκκλησία: pueblo elegido y asamblea convocada por Dios²⁵. Con ello, Pablo afirma el carácter escatológico de la comunidad reunida en el nombre de Jesús, desde

²¹ Cf. S. MADRIGAL, *La Iglesia*, 424-426.

²² Cf. S. MADRIGAL, *La Iglesia*, 429.

²³ Cf. S. MADRIGAL, *Origen*, 397.

²⁴ Esta fórmula trimembre, sugerida en LG 6-7, aparece, tal cual en LG 17.

²⁵ Cf. S. MADRIGAL, *La Iglesia*, 429.

una perspectiva histórico-salvífica que subraya la fidelidad y continuidad de la acción divina, proclamando a los cristianos herederos de la promesa a Abrahán (Gál 3,29)²⁶. Congregada por Dios, la Iglesia reúne a los que están “en Cristo” por el bautismo y es ella misma cuerpo de Cristo. Con esta imagen, se subraya la profunda conexión entre la participación eucarística y el cuerpo del Señor, muerto y resucitado. La *κοινωνία* en el mismo pan y el mismo cáliz (1Cor 10,16-17) es, pues, participación eclesial en la *kénosis*, que configura a la comunidad y debe presidir sus relaciones internas. El símil del cuerpo describe también a la comunidad como organismo complejo y diversificado, no sólo como cuerpo social (según la metáfora clásica), sino verdadero cuerpo de Cristo del cual cada uno es también miembro²⁷. La constitución de este cuerpo es resultado de la acción del Espíritu, que trabaja en la comunidad y la edifica sobre el cimiento de la palabra, como templo enteramente dedicado a Dios (1Cor 3,10-17).

Las intuiciones paulinas, propias de la densidad carismática de una etapa “constructora”, se ven desarrolladas y completadas por un proceso de institucionalización, “estabilizadora” en las cartas deuteropaulinas, y “protectora” en las cartas pastorales²⁸. Las cartas a los colosenses y a los efesios utilizan la imagen del cuerpo de Cristo para describir a la Iglesia, ahora entendida como totalidad, desde el paralelo de la cabeza y del cuerpo, al que se asocia también la imagen esposo-esposa (Ef 5,22-33). Tanto desde una orientación más cósmica (Colosenses), como más histórico-salvífica (Efesios), la Iglesia surge estrechamente asociada al misterio de Cristo, del cual es parte integrante y constituida en testigo y anunciadora. Nacida de la cruz, la Iglesia se configura como el ámbito de la acción del Resucitado y un signo visible de unidad para la humanidad entera, superada la enemistad entre judíos y paganos²⁹. Por su parte, las cartas pastorales, presentadas como instrucciones de Pablo a sus estrechos colaboradores Tito y Timoteo, transmiten una preocupación organizativa con base en la comprensión de la Iglesia como casa sobre la que hay que disponer: normas litúrgicas, estructuración de ministerios, cuidado de la tradición y de la pureza de la fe. La metáfora eclesiológica del *οἶκος* (1Tim 3,15) subraya el carácter concreto de la comunidad, como institución e instrumento de la gracia divina, en la cual es llamada a desarrollarse la vida del cristiano en su cotidianidad³⁰. La comprensión y testimonio de autorealización de la Iglesia

²⁶ Cf. S. MADRIGAL, *La Iglesia*, 433-434.

²⁷ Cf. S. MADRIGAL, *La Iglesia*, 431-433.

²⁸ Cf. M. MACDONALD, *The Pauline Churches: A Socio-Historical Study of Institutionalization in the Pauline and Deuteropauline Writings*, Cambridge 2004, 17-18; S. MADRIGAL, *Origen*, 402-403.

²⁹ Cf. S. MADRIGAL, *La Iglesia*, 434-438.

³⁰ Cf. S. MADRIGAL, *La Iglesia*, 438-440.

presente en el Nuevo Testamento oscila, en definitiva, entre el fenómeno humano, social e histórico, y su dimensión teológica, debiendo evitar los extremos de un monofisismo y nestorianismo eclesiológicos, en paralelo con el misterio de la encarnación (cf. LG 8). Tal como la articulación de las dos naturalezas del sujeto cristológico es una exigencia de la verdad de la *kénosis*, la tensión que hay que mantener entre los aspectos visible y trascendente de la Iglesia es garante de su participación en el misterio de Cristo y, en definitiva, de su cumplimiento obediente de la misión recibida del Padre.

b) Hacia una eclesiología de comunión

En la patrística, la profundización en el misterio de la Iglesia articula la dimensión visible de la comunión, realizada por la unidad de las Iglesias locales en torno sus obispos (Ignacio de Antioquía), y la dimensión espiritual, expresada por la catolicidad de la única Iglesia de Cristo, que alcanza a toda la historia humana como *ecclesia ab Abel* (Agustín)³¹. Con base en las imágenes paulinas de pueblo de Dios y de cuerpo de Cristo, la tradición cristiana formuló la doble definición de Iglesia como *congregatio fidelium*, pueblo convocado por Dios por medio de la Palabra, y *communio sanctorum*, unidad sacramental visibilizada por la celebración eucarística³². El desarrollo de la monarquía papal en la Edad Media y la crispación originada por la Reforma llevaron a una reductora especialización confesional, con las Iglesias protestantes privilegiando la Palabra y la dimensión espiritual de la comunidad eclesial, mientras la Iglesia católica ha dado preeminencia a la teología del cuerpo místico de Cristo y sus estructuras visibles. La renovación teológica del s. XX, en particular gracias a los estudios patrísticos, culminó, en el Vaticano II, con el redescubrimiento de la profundidad del misterio eclesial, visibilizado por la recuperación de numerosas imágenes de la Iglesia (LG 6). Fiel a la tradición católica, el concilio destaca la imagen del cuerpo de Cristo (LG 7), pero su novedad más significativa reside en la centralidad de la categoría de pueblo de Dios, título del capítulo II de la constitución sobre la Iglesia, llevando la Comisión Teológica Internacional a afirmar que esta expresión condensa la eclesiología conciliar³³.

Sin embargo, en la teología posterior la imagen de la Iglesia como pueblo de Dios se vio contrapuesta, de modo polémico, a una comprensión del misterio eclesial en clave de comunión, entendida como idea directora de las enseñanzas eclesiológicas del concilio, conforme aseveró el sínodo extraordinario de los obispos de 1985³⁴. Contra la idea de dos

³¹ Cf. W. KASPER, *La Iglesia de Jesucristo*, Santander 2013, 49-54.

³² Cf. W. KASPER, *La Iglesia*, 42-49.

³³ Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Temas*, 335-336.

³⁴ Cf. J. LOSADA, *La comunión en la Iglesia-Comunión: Communio* 10 (1988), 38-39.

categorías alternativas y enfrentadas, la eclesiología de comunión, correctamente entendida, constituye una profundización en la noción de pueblo de Dios, a la luz de la Escritura y de la tradición³⁵. El uso paulino de *κοινωνία* tiene un horizonte teológico y escatológico, que se concreta en la participación sacramental, simultáneamente eclesiológica y soteriológica, realizada por el Espíritu³⁶. Una referencia de especial densidad es la exhortación que antecede el himno de Filipenses (Flp 2,1-4), en la que Pablo asocia la “comunión en el Espíritu” con la humildad que debe presidir a las relaciones fraternales, proponiendo así la *kénosis* como principio de comunión, plena realización del “ser en Cristo” para glorificación de Dios, por la fuerza del Espíritu³⁷.

La idea de comunión, tal como está presente en el concilio, remite, ante todo, a la comunión con Dios por Jesucristo en el Espíritu Santo³⁸. En su lectura de los documentos conciliares, W. Kasper desentraña diversos planos de significado de la noción de *communio*: comunión con el Dios trinitario, del cual la Iglesia es constituida icono; participación en la vida de Dios por la Palabra y los sacramentos; comunión-unidad de las Iglesias locales, fundada en la eucaristía y visibilizada por la colegialidad episcopal; comunión de los fieles en su corresponsabilidad eclesial por la pertenencia al pueblo de Dios; unidad y paz en el mundo de las que la Iglesia es signo e instrumento escatológico, como sacramento universal de salvación³⁹. La eclesiología de comunión contenida en los documentos conciliares recupera, pues, la noción de Iglesia universal vivida como *communio ecclesiarum*, comunión de Iglesias locales unidas entre sí con base en los principios de sinodalidad y apostolicidad⁴⁰. La Iglesia local es el lugar concreto en el que se hace presente la Iglesia de Cristo, punto de encuentro entre la historia trinitaria de Dios y la historia humana, cuya densidad teológica brota de la celebración eucarística, presidida por el obispo, en su doble dimensión pneumatológica y cristológica⁴¹. Ante los desarrollos eclesiológicos postconciliares, la Congregación para la Doctrina de la Fe subrayó la necesidad de articular la afirmación según la cual la Iglesia universal existe “en y a partir de” las Iglesias particulares (LG 23) con su contrapartida: la Iglesia particular existe “en y a partir de” la Iglesia universal, de tal modo que ni la Iglesia local es una circunscripción de la Iglesia universal, ni esta es una federación de aquellas, y se

³⁵ Cf. J. LOSADA, *La comunión*, 40-41.

³⁶ Cf. S. MADRIGAL, *La Iglesia*, 459-460; J. M. R. TILLARD, *Carne de la Iglesia, carne de Cristo. En las fuentes de la eclesiología de comunión*, Salamanca 1994, 15-24.

³⁷ Cf. J. M. R. TILLARD, *Carne*, 19.

³⁸ Cf. J. LOSADA, *La comunión*, 42 (citando la Relación final del Sínodo de 1985).

³⁹ Cf. W. KASPER, *La Iglesia*, 408-424.

⁴⁰ Cf. M. KEHL, *La Iglesia*, 296-301.

⁴¹ Cf. S. MADRIGAL, *La Iglesia*, 462-464.

puede afirmar que ambas realidades se compenetran mutuamente, según el modelo perijorético de la Trinidad⁴².

c) Estructuras de la comunión

La comunión que funda la Iglesia de Iglesias (Tillard) tiene su fundamento en Dios, pero a la vez, como realidad humana, vive sometida a la prueba. En su fragilidad, la comunidad recibe del Señor el don del ministerio, como ἐπισκοπή (1Tim 3,1), vigilancia, guía y sostén que se manifiesta visiblemente en la presidencia de la asamblea de hermanos y configura la estructura ministerial de la comunidad⁴³. El Nuevo Testamento da cuenta de una pluralidad de estructuras de liderazgo comunitario y de modalidades organizativas, en un proceso de progresiva estabilización, desde formas más carismáticas (grupo de los Doce, Pablo) a formas más institucionales (elección de los Siete, ancianos, maestros)⁴⁴. En las cartas pastorales se consolida la opción por los términos que van a configurar la tripleta ministerial, ἐπίσκοπος, πρεσβύτερος, διακόνος, aunque no aparezcan todavía en conjunto y articuladamente. Ignacio de Antioquía, en el s. II, es quien, por primera vez, presenta la estructura conocida como “episcopado monárquico”, con las tres funciones diferenciadas, bajo la presidencia eucarística del obispo⁴⁵. Paulatinamente, la Iglesia fue creciendo en la convicción del origen divino del ministerio eclesiástico, fundado en la noción de sucesión apostólica e históricamente configurada “en diversos órdenes que ya desde antiguo recibían los nombres de obispos, presbíteros y diáconos” (LG 28)⁴⁶.

La conciencia de la permanencia en los obispos del oficio confiado por Cristo a los apóstoles fundamenta la colegialidad episcopal, estrechamente vinculada al ministerio personal del Obispo de Roma. Desde los primeros siglos la práctica eclesial y la reflexión teológica dan cuenta de un episcopado “uno e indiviso” (Cipriano), manifestado en el intercambio de cartas de comunión y la reunión en concilios para debatir cuestiones de especial relevancia doctrinal y disciplinar (LG 22). En la *communio ecclesiarum*, la sede romana adquiere una relevancia creciente con el reconocimiento de un especial ministerio de unidad del sucesor de Pedro, que formula, ya en el s. V, una pretensión de dirección sobre toda la Iglesia, agudizada a partir de la Edad Media con la afirmación de la *plenitudo potestatis* papal, solemnemente consagrada

⁴² Cf. W. KASPER, *La Iglesia*, 509-522 (el autor presenta críticamente el documento *Communio notio* (1992) de la Congregación para la Doctrina de la Fe, refutando la tesis – defendida por J. Ratzinger – de una prioridad histórica y ontológica de la Iglesia universal sobre las Iglesias particulares); M. KEHL, *La Iglesia*, 340-342.

⁴³ Cf. J. M. R. TILLARD, *Iglesia de Iglesias*, Salamanca 1991, 185-188.

⁴⁴ Cf. S. MADRIGAL, *La Iglesia*, 443-447.

⁴⁵ Cf. S. MADRIGAL, *La Iglesia*, 448-449.

⁴⁶ Cf. S. MADRIGAL, *La Iglesia*, 450-452.

en el concilio Vaticano I, junto con la infalibilidad de su magisterio (DH 3051)⁴⁷. El Vaticano II, en profunda fidelidad a su predecesor, precisó la naturaleza sacramental del episcopado como plenitud del sacramento del orden (LG 21), articulando así la autoridad pontificia con la revalorización de la colegialidad episcopal (LG 22)⁴⁸. Por la consagración episcopal, cada obispo es constituido en garante de la comunión en una Iglesia local, así como de su apertura a las demás Iglesias por el ejercicio de la *sollicitudo omnium ecclesiarum* (CD 3), que corresponde al Obispo de Roma en una modalidad muy especial, formulada con el título clásico de “siervo de los siervos de Dios”⁴⁹.

En los documentos conciliares, la expresión “comunión jerárquica” condensa la síntesis alcanzada, entre una eclesiología orientada hacia la unidad y universalidad y una eclesiología fundada en la comunión de Iglesias locales. Más que una definición o un resultado pacífico, esta formulación de compromiso señala la tensión contenida en la noción misma de comunión y una tarea para la Iglesia y la eclesiología, realidades en permanente devenir, llamadas a articular para cada tiempo unidad y pluralidad, autoridad y subsidiariedad, como expresión de la verdadera catolicidad⁵⁰. La aceptación y profundización en este reto permite entender y vivir la Iglesia como sacramento de la comunión de Dios constituida por la comunidad de los creyentes, en su estructura sinodal y jerárquica al mismo tiempo, unida por el Espíritu Santo, configurada en el Hijo Jesucristo y llamada con toda la creación al reino de Dios Padre”⁵¹. En la diversidad de sus realizaciones concretas, la Iglesia-comunión participa en el misterio de la *kénosis*, no existiendo en sí misma y para sí misma, sino como signo y servidora de la autocomunicación de Dios en Jesucristo y en el Espíritu, dando testimonio del Hijo encarnado y de su mensaje, celebrando los signos anticipadores del Reino y siguiendo a Jesús en su servicio a los pobres⁵².

III. La Iglesia vive la *kénosis*

a) Diakonía: la Iglesia al servicio del mundo

Respondiendo a la intención pastoral de la convocatoria del concilio, y teniendo presente la doble orientación de su mirada *ad intra* y *ad extra*, en todos los documentos del Vaticano II

⁴⁷ Cf. M. KEHL, *La Iglesia*, 301-338. A la semejanza de su propuesta para el origen de la Iglesia, M. Kehl defiende una “continuidad estructural” entre el testimonio neotestamentario sobre Pedro y el puesto del Obispo de Roma en la comunión (311-320).

⁴⁸ Cf. M. KEHL, *La Iglesia*, 338-355.

⁴⁹ Cf. J. M. R. TILLARD, *Iglesia*, 278-305.

⁵⁰ Cf. W. KASPER, *La Iglesia*, 415-420.

⁵¹ M. KEHL, *La Iglesia*, 45.

⁵² Cf. M. KEHL, *La Iglesia*, 70-78.

alienta el deseo de apertura de la Iglesia al mundo, que encontró una especial concreción en la constitución *Gaudium et spes*, expresión señera del carácter evangelizador y misionero del concilio⁵³. Al profundizar en su naturaleza y misterio, la comunidad cristiana se reconoce enviada por Cristo para ofrecer a la humanidad un servicio de unidad y de salvación, comprendiéndose a sí misma como continuadora, en el Espíritu, de su misión (GS 3). La Iglesia reconoce, pues, en sí misma, el dinamismo proexistente de su Maestro y Fundador, enviado al mundo a servir y no a ser servido (Mc 10,45). La *koinonía* que caracteriza el ser íntimo de la Iglesia se despliega, pues, en *diakonía* hacia el mundo, en un servicio humilde, bajo el signo de la *kénosis*⁵⁴. La misión de Jesús de Nazaret, expresada por el triple *munus* de profeta, sacerdote y rey, determina, desde los comienzos, los rasgos característicos de la comunidad cristiana, su servicio de la palabra, del culto y del amor, en la unidad y diversidad de sus carismas y ministerios.

La Iglesia no existe, pues, como realidad para sí misma, como tiende a indicar la imagen neoescolástica de *societas perfecta*, sino como instrumento de la autocomunicación de Dios, símbolo real y medio de salvación para la humanidad. Al asumir la categoría de sacramento para describir a la Iglesia, el Vaticano II pone de manifiesto la referencia constitutiva al Dios trinitario y a su oferta de salvación realizada en las misiones del Hijo y del Espíritu (*Ad Gentes* 2). Sacramento universal de salvación, la Iglesia es reconocida como signo visible de la presencia del reino de Dios en medio del mundo y de la historia: “como Jesucristo puede ser denominado sacramento de Dios, así su Iglesia es para nosotros sacramento de Cristo” (de Lubac)⁵⁵. El concepto de sacramentalidad subraya, por una parte, el fundamento cristológico de la Iglesia, al reconocer en Cristo el único mediador de quien brota el sacramento de la Iglesia (SC 5) y, por otra, pone de relieve su impronta escatológica, como germen y principio del reino (LG 5) vivido en la forma kenótica de Iglesia de los pobres, Iglesia de pecadores e Iglesia perseguida⁵⁶.

La Iglesia-sacramento no puede menos que ver en el anuncio y la tarea evangelizadora una dimensión fundamental de su ser “en” y “para” el mundo. La teología de la misión fecundada por el concilio ha superado una concepción tradicional de las misiones como sector especializado de la actuación eclesial, circunscrito geográficamente y dirigido exclusivamente a la conversión individual. La evangelización, en respuesta al mandato del Resucitado, define

⁵³ Cf. S. MADRIGAL, *La Iglesia*, 466-467.

⁵⁴ Cf. S. MADRIGAL, *La Iglesia*, 469-470.

⁵⁵ citado en: W. KASPER, *La Iglesia*, 310.

⁵⁶ Cf. W. KASPER, *La Iglesia*, 308-311; S. MADRIGAL, *La Iglesia*, 472-474.

e incumbe a todo el pueblo de Dios y tiene como horizonte la fundación y establecimiento de Iglesias locales, como desarrollo de la comunión⁵⁷. La consideración sacramental de la Iglesia pone igualmente de relieve la tensión entre misión y diálogo como paradigmas contrapuestos de la apertura al mundo: la comunicación del Evangelio es un cometido irrenunciable de los discípulos de Cristo, pero la gracia de Dios sobrepasa los límites de la Iglesia y actúa, de modo invisible, en todo ser humano (GS 22)⁵⁸. El magisterio postconciliar, de la *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI a la *Evangelii gaudium* del papa Francisco, ha profundizado en la teología de la misión como *diakonía* de la Iglesia en el mundo, defendiendo la vinculación necesaria entre anuncio cristiano y promoción humana, marco para una nueva evangelización.

b) Leitourgía : la Iglesia que celebra los sacramentos

La Iglesia que está en el mundo como sacramento de salvación encuentra en la celebración de los sacramentos, de modo eminente en la eucaristía, el lugar de su de máxima realización (*koinonía*) y expresión (*diakonía*). Por medio de la liturgia, cumbre y fuente de toda la acción de la Iglesia (*Sacrosanctum Concilium* (SC) 10), se ejerce la obra de la redención (SC 2) y se manifiesta la naturaleza de la Iglesia en su estructura sacramental, pues, siendo principalmente obra de Cristo, es llevada a cabo a través de la participación activa de todo el pueblo de Dios (SC 14), reunido bajo la presidencia del ministro ordenado (SC 26). La Iglesia que “subsiste como liturgia y en la liturgia” (Ratzinger) es, así, pueblo sacerdotal en su estructura simultáneamente carismática y ministerial, por su doble referencia pneumatológica y cristológica⁵⁹. Al subrayar una visión trinitaria de la Iglesia, la eclesiología del Vaticano II superó las limitaciones de una angostada “jerarcológia” (Congar), reconociendo la responsabilidad, fundada en el sacerdocio bautismal, de la comunidad entera en la edificación de la Iglesia por la palabra y los sacramentos⁶⁰.

En el Nuevo Testamento, reticente en recurrir a categorías sacerdotales para expresar la novedad cristiana, Cristo es el único sacerdote y pontífice de la nueva alianza, como lo describe la carta a los hebreos. Por otra parte, encontramos referencias al sacerdocio real y profético de todos los bautizados (1Pe 2,9; Ap 1,6.5,9) y, en las cartas de Pablo, algunos limitados indicios de lenguaje sacerdotal para describir el ministerio en la comunidad cristiana (Rom 15,15-16; 2Cor 3,6.5,18-20). Sin embargo, ya en Ignacio de Antioquía el ministerio cristiano recibe el título de “sacerdocio”, en estrecha vinculación con la presidencia de la

⁵⁷ Cf. S. MADRIGAL, *La Iglesia*, 474-475.

⁵⁸ Cf. S. MADRIGAL, *La Iglesia*, 475-476.

⁵⁹ Cf. S. MADRIGAL, *La Iglesia*, 477-480.

⁶⁰ Cf. S. MADRIGAL, *La Iglesia*, 481.

eucaristía⁶¹. Así, también es en el contexto eucarístico que, siguiendo el concilio Vaticano II, cabe distinguir el sacerdocio común de todos los bautizados y el sacerdocio ministerial, distintos entre sí por esencia y no sólo en cuanto al grado (LG 10). En la celebración eucarística, el ministro ordenado actúa *in persona Christi et Ecclesiae (in persona Christi capitis)*, como símbolo real de la comunión del “Cristo total”, cuerpo y miembros, en su ofrenda al Padre. Por su parte, el sacerdocio bautismal, fundado en una cristología existencial, fundamenta una presencia “eucarística” de los cristianos en el mundo, desde la doble dimensión de eclesialidad y secularidad⁶².

c) Martiría : la Iglesia que proclama y enseña

Enviada al mundo y sustentada por los sacramentos, la Iglesia se sabe portadora del Evangelio de la salvación que es llamada a custodiar, transmitir y anunciar. La Iglesia es, pues, a la vez “criatura de la Palabra” (Lutero) y servidora del Evangelio. A través de su predicación, la salvación llega a los confines de la tierra, introduciendo a los que alcanza en la comunión con Dios y con los demás (cf. 1Jn 1,2-3)⁶³. Portadora de una Palabra que no puede apresar, la Iglesia es gobernada y dirigida por el Espíritu cuya voz resuena en ella (DV 8), de modo que, en su autodespojamiento, participa en la misión mesiánica de Cristo y en la misión creadora del Espíritu, para la glorificación de Dios y la reconciliación de los hombres⁶⁴. La transmisión de la revelación confiada a la Iglesia, en fidelidad al principio de tradición, reviste al pueblo reunido en Cristo de un servicio eclesiológico a la verdad, que configura a la Iglesia como “tradición viviente” (Pié-Ninot)⁶⁵. En cada tiempo y lugar, la revelación divina es actualizada en la *martyría* llevada a cabo por la Iglesia universal a través de su anuncio del acontecimiento salvífico de Cristo. Este testimonio, en el ejercicio profético de la Iglesia, expresa el *sensus fidei fidelium*, el sentido de la fe contenido en el acto creyente de la comunidad eclesial vivido por el conjunto de los fieles, profundizado por la reflexión de los teólogos y alimentado por la enseñanza de los pastores⁶⁶.

En su presentación de la comunidad eclesial como pueblo de Dios, el concilio Vaticano II ha reafirmado la conciencia de la Iglesia, a lo largo de toda su historia, de no poder equivocarse cuando cree, por la infalibilidad del sentido sobrenatural de la fe que anima a todo el cuerpo

⁶¹ Cf. S. MADRIGAL, *La Iglesia*, 482-483.

⁶² Cf. S. MADRIGAL, *La Iglesia*, 483-487; M. KEHL, *La Iglesia*, 99-111.

⁶³ Cf. S. MADRIGAL, *La Iglesia*, 488.

⁶⁴ Cf. J. MOLTMANN, *La Iglesia fuerza del Espíritu*, Salamanca 1978, 88-89.

⁶⁵ Cf. S. MADRIGAL, *La Iglesia*, 488.

⁶⁶ Cf. C. O'DONNELL, S. PIÉ-NINOT, *Sensus fidei/Sensus fidelium*, en: ID., *Diccionario de Eclesiología*, Madrid 2001, 984-987; S. MADRIGAL, *La Iglesia*, 488-489.

eclesial (LG 12). La permanencia de la Iglesia en la verdad, su inmunidad al error, se funda en la infalibilidad del testimonio e indefectibilidad de la fe de Cristo, de la cual participa la comunidad eclesial⁶⁷. La infalibilidad *in credendo* del sentido de la fe de los fieles se articula con la infalibilidad *in docendo*, propia del magisterio, en el consenso universal de la fe, segundo la fórmula antigua: *quod ubique, quod semper, quod omnibus* (Vicente de Lérins)⁶⁸. El oficio de interpretar auténticamente la palabra de Dios que configura el magisterio de la Iglesia (DV 10), es confiado al papa y a los obispos, como continuadores de la función profética, sacerdotal y regia de Jesucristo por la ordenación (LG 20) y es ejercido en modalidades muy variadas que guardan relaciones de distinta intensidad con el depósito de la revelación y, por eso, no siempre reclaman la prerrogativa de la infalibilidad (LG 25). La Carta apostólica *Ad tuendam fidem*, de Juan Pablo II, recoge como formas que reviste la enseñanza magisterial: el magisterio solemne o extraordinario, contenido en los pronunciamientos *ex cathedra* del papa y en las definiciones conciliares, dotado de infalibilidad; el magisterio ordinario y universal, que expone enseñanzas definitivas, infalibles, relativas a doctrinas necesariamente conexas con la revelación; el magisterio ordinario auténtico, tanto de los papas como de los obispos, de sínodos locales o conferencias episcopales⁶⁹. En definitiva, la inerrancia que asiste a la Iglesia en la fidelidad a la fe apostólica, visibilizada por la función magisterial, es una consecuencia inmediata de la encarnación y corolario de la *kénosis*, como prolongación del carácter paradójico de la palabra de Jesús, palabra humana y palabra de Dios⁷⁰.

⁶⁷ Cf. C. O'DONNELL, S. PIÉ-NINOT, *Infalibilidad*, en: ID., *Diccionario*, 554.

⁶⁸ Cf. B. SESBOÛÉ, *La infalibilidad de la Iglesia. Historia y teología*, Santander 2014, 336-337; S. MADRIGAL, *La Iglesia*, 492.

⁶⁹ Cf. S. MADRIGAL, *La Iglesia*, 492-494.

⁷⁰ Cf. B. SESBOÛÉ, *La infalibilidad*, 36-37. El paralelo con la inerrancia de la Escritura, en DV 11, es claro, consecuencia de la propuesta del autor de adoptar, *mutatis mutandis*, esta enseñanza conciliar como formulación adecuada para la infalibilidad (33).

I. Del símbolo al sacramento

a) *Transparencia de la creación*

El hombre, creado a imagen de la *kénosis* y alcanzado por su promesa, vive la relación con Dios en medio del mundo y de su historia, a través de la realidad concreta de su cuerpo y en la comunidad determinada a la que pertenece¹. La historia de fe del cristiano asume, pues, la banalidad y contingencia de unas circunstancias biológicas y sociales concretas, en las cuales se desarrollan la presencia y la actuación de Dios². Desde siempre, el hombre, en su relación con el mundo, busca hacerse cargo y domesticar una materialidad que le provoca admiración y temor, integrando en su universo social y simbólico realidades que le sobrepasan y, por su dimensión, su fuerza o su belleza, son vistas como portadoras de misterio y de salvación. El hombre es ese ser de ojos abiertos, capacitado e impulsado a vivir leyendo e interpretando todo lo real como señal de una realidad otra y fundante, todo el mundo como el “gran sacramento de Dios” (Boff)³. La antropología cultural y la historia de las religiones señalan, pues, la universalidad de una “sacramentalidad primitiva”, experiencia de una divinidad que se relaciona con los hombres en lo material y lo humano⁴. A lo largo de la historia de la humanidad, los hechos fundamentales de la existencia biológica y social han sido vividos e interpretados como hendiduras que transparentan el absoluto, la eternidad escondida en la contingencia de la naturaleza y de la historia. También en la fe de la Iglesia, los sacramentos son gestos que, con su especial densidad, expresan la apertura del hombre a Dios, materializando la dimensión vertical de su vida a través de realidades naturales, tomadas como símbolo, y de gestos, transformados en rito⁵.

¹ Cf. J. RATZINGER, *El sacramento fundamental de la existencia cristiana*, en: ID., *Ser cristiano*, Salamanca 1967, 82.

² Cf. L.-M. CHAUVET, *Símbolo y sacramento. Dimensión constitutiva de la existencia cristiana*, Barcelona 1991, 161.

³ Cf. L. BOFF, *Los sacramentos de la vida*, Santander, 1991, 10.

⁴ Cf. J. RATZINGER, *El sacramento*, 63-68.

⁵ Cf. J. RATZINGER, *El sacramento*, 76; L. BOFF, *Los sacramentos*, 12.

Frente a la visión técnica y funcional del mundo, promovida por una concepción científica de la realidad, la teología de los sacramentos plantea un reto para nuestra época, adversa a reconocer la realidad de lo eterno en la materialidad⁶. El acercamiento a los gestos en los cuales la Iglesia reconoce una comunicación especial de la gracia exige, pues, un punto de partida “fundamental” que sitúe el lenguaje sacramental en su contexto narrativo. El sacramento se resiste a una conceptualización puramente lógica y argumentativa, debiendo ser comprendido, ante todo, como un encuentro que tiene un valor *evocativo*, por aquello a lo que remite, *auto-implicativo*, por su intención de tocar a la persona en profundidad y *formativo*, por la pretensión de modificar la praxis humana⁷. El hombre se relaciona con lo material y lo biológico, como ser espiritual que es, experimentando en el mundo sensible la posibilidad de que las cosas sean más que cosas: transparencia de lo espiritual en lo sensible y señal que remite para un más allá de su propio ser. El sacramento es así expresión de una relación con Dios vivida en lo mundano, ocultamiento de lo divino en lo humano⁸. El fundamento sacramental de la existencia cristiana significa la inserción en un cosmos divinizado, vivida como inserción en la historia de Cristo, que revela el sentido de la historia, de la creación y de la existencia humana⁹.

b) Símbolo y kénosis

El ser humano, como “*zoon symbolikon*” (Lonergan), existe interpretando en permanencia, creando y recreando simbólicamente las cosas con las que convive, para integrarlas en una red de significaciones¹⁰. Una teología fundamental de la sacramentalidad tiene, pues, como base la reflexión acerca del símbolo, realidad compleja y dotada de eficacia, que implica simultáneamente un ver y un vivir, al ser *revelador* de identidad y *operador* de alianza¹¹. El acto de simbolización, tal como ha sido pensado por la filosofía contemporánea, permite abordar la comunicación de la gracia implicada en el sacramento, ya no según el esquema metafísico causa-efecto, sino en el marco del esquema simbólico de la comunicación verbal, con sus dimensiones locutoria, ilocutoria y perlocutoria (Austin)¹². Así, la eficacia sacramental se puede entender, no como “algo” que se recibe, sino como una transformación simbólica, que implica una reestructuración de la relación con Dios y con los demás, en la

⁶ Cf. J. RATZINGER, *El sacramento*, 57-60.

⁷ Cf. L. BOFF, *Los sacramentos*, 14-17.

⁸ Cf. J. RATZINGER, *El sacramento*, 66-67.

⁹ Cf. J. RATZINGER, *El sacramento*, 74-75.

¹⁰ Cf. L. BOFF, *Los sacramentos*, 30; C. MARTÍNEZ, *Los Sacramentos de la Iglesia*, en: A. CORDOVILLA (ed.), *La Lógica*, 498.

¹¹ Cf. L.-M. CHAUVET, *Símbolo*, 12; 137.

¹² Cf. L.-M. CHAUVET, *Símbolo*, 12 ; 137-142.

novedad de un mundo de sentido marcado por la alianza filial y fraternal instaurada en y por Cristo¹³.

En el universo simbólico y ritual que configuran los sacramentos, queda implicada la totalidad del cuerpo que cada ser humano es, en su triple dimensión de cultura, tradición y naturaleza, como lugar de la comunicación de Dios¹⁴. La corporeidad implicada en los sacramentos encuentra su máxima densidad en conexión con la corporeidad de Jesucristo encarnado, muerto y resucitado. Al asumir con toda radicalidad la forma de esclavo, experimentando en su cuerpo el “hasta el final” de la humanidad que es la muerte, realiza la revelación máxima y paradójica de Dios como don, en el absoluto olvido de sí. Esta “tachadura simbólica” de Dios nos afecta a nosotros, con un componente crítico, por desafiar todo orden establecido, y con un componente de invitación, al ser nuestra corporeidad encargada de convertirse en lugar de la *kénosis* divina¹⁵. El polo cristológico de esta sacramentalidad simbólica se encuentra íntimamente vinculado al polo pneumatológico, principio de universalización e interiorización de la resurrección de Cristo. La función “sacramental” del Espíritu es investir a la humanidad y al cosmos con la fuerza del Resucitado, “primogénito de muchos hermanos” (Rom 8,28), hacia la adoración universal, desde la opacidad y ambigüedad de lo creado. En su visibilidad, los sacramentos expresan, pues, el misterio de lo “más divino” en lo “más secretamente inscrito en el mundo” por el Espíritu¹⁶.

c) Sacramentos cristianos

Los sacramentos de la Iglesia realizan, así, además de la inserción en un cosmos divinizado, también la inserción en una historia que nace de Cristo, y con ello purifican el simbolismo natural de un cosmos misterioso, en la garantía de un encuentro con el Dios verdadero, Creador y Señor del universo¹⁷. La existencia humana, condicionada histórica y socialmente, encuentra en la realidad visible de los sacramentos un punto de contacto con la llamada de Dios a la plenitud revelada en Cristo, a pesar, y en medio, de las limitaciones de la materialidad¹⁸. En el desarrollo de la Iglesia naciente, esto se concreta con el paso del entusiasmo escatológico por la espera del retorno de Cristo y de una parusía inminente, al

¹³ Cf. L.-M. CHAUVET, *Símbolo*, 147.

¹⁴ Cf. L.-M. CHAUVET, *Símbolo*, 148.156-158.

¹⁵ Cf. L.-M. CHAUVET, *Símbolo*, 509-513.

¹⁶ Cf. L.-M. CHAUVET, *Símbolo*, 524-525. El autor sintetiza: “La corporeidad que es el hombre es el lugar de Dios” (535).

¹⁷ Cf. J. RATZINGER, *El sacramento*, 75.

¹⁸ Cf. J. RATZINGER, *El sacramento*, 76-77.

tiempo de la Iglesia, caracterizado por la presencia sacramental¹⁹. El sacramento original de Dios que es Cristo tiene su prolongación en la historia, por la acción del Espíritu, en la Iglesia-sacramento y esta reconoce en su actuar la realización de signos sacramentales²⁰. A pesar de las referencias a acciones rituales, especialmente el bautismo y la eucaristía, la Escritura no presenta un conjunto orgánico y articulado de sacramentos, pero porta en sí el germen de la reflexión posterior. Así, el *μυστήριον* paulino, de designar a la totalidad del acontecimiento de Cristo, se ve aplicado, en la reflexión de los Padres, a sucesos particulares de la vida de Jesús y posteriormente a la realidad de la propia Iglesia, así como a sus acciones culturales, cristalizando en el término latino *sacramentum*²¹.

Fruto maduro del movimiento litúrgico y preparada por el magisterio de Pío XII, la Constitución *Sacrosanctum concilium* (SC), presenta a los sacramentos en su funcionalidad, a la vez vertical (descendente y ascendente) y horizontal, expresada por la triple finalidad de transformación del ser humano, de construcción del cuerpo eclesial y de culto rendido a Dios (SC 59)²². Celebrados en la liturgia, los sacramentos edifican a la Iglesia, refiriéndola a Dios, al mismo tiempo que la abren al mundo, como sacramento de unidad. En la vida de los fieles, los sacramentos son jalones dentro de la globalidad de la experiencia cristiana, contribuyendo para hacer de toda la existencia una ofrenda agradable a Dios (Rom 12,1). Como acciones rituales, los “sacramentos de la fe” reconocen a Dios como principal agente, en la articulación del elemento descendente (revelador) y ascendente (operador) de la vida sacramental. En los signos y gestos sacramentales se comunica el Dios trinitario, insertando a los fieles en el misterio de Cristo e identificándoles con él, por la fuerza y la unción del Espíritu²³.

II. Participación en la *kénosis*

a) *Introducción en la kénosis*

El bautismo, “puerta de la vida espiritual” (DH 1314), es también el punto de partida de la reflexión sobre los sacramentos, como realidad fundamental en la vida de la Iglesia, desde su comienzo. El gesto, con paralelo en muchas religiones, hunde sus raíces en el protosímbolo arquetípico del agua, evocadora de fecundidad y de purificación, pero también de peligro y de muerte. Los cuatro evangelios relacionan a Jesús con el movimiento del Bautista, que

¹⁹ Cf. L.-M. CHAUVET, *Símbolo*, 176.

²⁰ Cf. L.-M. CHAUVET, *Símbolo*, 176-177.

²¹ Cf. C. MARTÍNEZ, *Los Sacramentos*, 500-507; H. BOURGEOIS, B. SESBOÛÉ, P. THION, *Los signos de la salvación*, Salamanca 1996, 27-32.

²² Cf. H. BOURGEOIS, B. SESBOÛÉ, P. THION, *Los signos*, 201-203; C. MARTÍNEZ, *Los Sacramentos*, 517-519.

²³ Cf. H. BOURGEOIS, B. SESBOÛÉ, P. THION, *Los signos*, 203-207; C. MARTÍNEZ, *Los Sacramentos*, 519-521.

administraba un bautismo de regeneración, como señal de conversión, con fuertes tintes escatológicos (Mt 3,1-12 y paralelos). El sacramento eclesial conservó la acción simbólica de la inmersión y su vinculación al deseo de transformación, reinterpretada desde la vida, muerte y resurrección de Jesús²⁴. El prototipo del signo cristiano es el bautismo del mismo Jesús por Juan, manifestación de su solidaridad kenótica con el género humano pecador, y lugar de revelación de su identidad y misión²⁵. Tras la pasca, el bautismo, ahora administrado en nombre de Jesucristo, surge como rito de adhesión a la Buena Nueva y a la Iglesia, determinado por el mandato del Resucitado (Mt 28,19-20; Mc 16,16) y descrito, en el libro de los Hechos, como práctica de la primitiva comunidad²⁶. En la teología de la iniciación cristiana de Pablo, se afianzan las dimensiones cristológica, pneumatológica, eclesiológica y escatológica del bautismo. Por él, el creyente es “revestido de Cristo” (Gál 3,27) y hecho partícipe del misterio pascual, como inicio de una vida nueva de filiación en el Espíritu (Gál 4,6), que conforma la comunidad de los bautizados en un único cuerpo (1Cor 12,13), señal y anticipo de lo venidero (2Cor 1,22)²⁷. En una línea paralela, el evangelio de Juan presenta el bautismo como nuevo nacimiento (Jn 3,1-21), vinculado a la entera vida del Hijo, desde la encarnación a la glorificación en la cruz, uniendo el símbolo del agua con el don del Espíritu, fruto del acontecimiento pascual²⁸. En síntesis, la experiencia cristiana primitiva, testimoniada por el Nuevo Testamento, reconoce en el rito del bautismo el paso decisivo al ámbito de la salvación, en la doble perspectiva de regeneración del pecado y de configuración con Cristo: un reconocerse alcanzado por la *kénosis* e incorporado a su dinamismo²⁹.

En la época patristica, los autores cristianos profundizan en el sentido del bautismo, en particular desde su ritualidad, con el desarrollo de un itinerario de iniciación e integración en la comunidad, el catecumenado, que despliega el proceso de adhesión a Cristo a través de una sólida formación doctrinal, la introducción en la vida cristiana y diversos ritos preparatorios. El camino culmina con la celebración del bautismo, en la vigilia pascual, acompañada de la triple confesión de fe e integrada en una ritualidad explicativa con profunda simbología, y se prolonga en las catequesis mistagógicas que profundizan en el misterio vivido³⁰. La teología del bautismo se ve enriquecida por el recurso a numerosas imágenes bíblicas, que interpretan

²⁴ Cf. C. MARTÍNEZ, *Los Sacramentos*, 538-539.

²⁵ Cf. P. ROSATO, *Introducción a la teología de los sacramentos*, Estella 1994; 69-70; C. MARTÍNEZ, *Los Sacramentos*, 539.

²⁶ Cf. C. MARTÍNEZ, *Los Sacramentos*, 540.

²⁷ Cf. C. MARTÍNEZ, *Los Sacramentos*, 540-541.

²⁸ Cf. C. MARTÍNEZ, *Los Sacramentos*, 541-542.

²⁹ Cf. H. BOURGEOIS, B. SESBOÛÉ, P. THION, *Los signos*, 235-237.

³⁰ Cf. C. MARTÍNEZ, *Los Sacramentos*, 542-543.

el bautismo en el marco de toda la historia de la salvación, así como a través de los gestos, como el desvestirse y vestirse, el signo de la cruz y hasta tres unciones, que profundizan en la personalización y apropiación del “más bello y magnífico de los dones de Dios” (Gregorio Nazianzeno)³¹. El *De baptismo* de Tertuliano, de carácter polémico antimaniqueo, constituye el primer tratado sobre el bautismo subrayando, por una parte, el valor del agua, en su materialidad, como instrumento del Espíritu, y, por otro, el vínculo con la fe de que es expresión, al punto de esta poder suplirlo para el mártir, en el “bautismo de sangre”. Las controversias disciplinares a causa del bautismo administrado por herejes, primero con la postura rigorista de Cipriano, opuesta a la tradición romana, y más tarde con Agustín, frente a los donatistas, permitieron discernir la distinción entre validez y eficacia, llegando al reconocimiento como válido, por encima de la santidad del ministro, de todo bautismo en nombre de la Trinidad, evitando su repetición y poniendo las bases para la posterior doctrina del carácter³². En este periodo, la práctica antigua del bautismo de los niños es defendida y teorizada por San Agustín, en contra de las ideas pelagianas, vinculada a la doctrina del pecado original y a la necesidad del bautismo para la salvación³³.

La reflexión patristica acerca del bautismo contribuye decisivamente en poner los cimientos de la teología sacramental *in genere*, abriendo paso a las primeras definiciones de sacramento, embrión de una verdadera teoría y teología del símbolo, como el célebre pasaje agustiniano: “Quita la palabra. ¿Qué es el agua sino agua? Se junta la palabra al elemento y se hace el sacramento, que es como palabra visible”, o la fórmula lapidaria de Juan Crisóstomo: “vemos una cosa y creemos otra”³⁴. En torno al bautismo empiezan, pues, a articularse los elementos de una estructura sacramental: la combinación del gesto y de la materialidad del agua con la invocación trinitaria, el papel del ministro, que actúa como representante de Cristo, la centralidad de la comunidad como lugar en el que se celebra el bautismo y realidad que surge de él. Lugar de encuentro del hombre con Dios, el signo es “sacramento de la fe” (Agustín), por el que la humanidad se adhiere al don divino y deja que se despliegue en ella la presencia de Dios³⁵. La teología escolástica priorizó una perspectiva de tipo metafísico, marcada por las categorías de causa y efecto, recogida en el decreto para la unión con los armenios, del concilio de Florencia, síntesis del pensamiento tomista (DH 1314-1316). La orientación

³¹ Cf. A. HAMMAN, *El bautismo y la confirmación*, Barcelona 1982, 110-144; C. MARTÍNEZ, *Los Sacramentos*, 544; R. J. DE SIMONE, *Bautismo*, en: A. BERARDINO, *Diccionario patristico y de la antigüedad cristiana*, Salamanca 1991, 305-306.

³² Cf. R. J. DE SIMONE, *Bautismo*, 308; A. HAMMAN, *El bautismo*, 107-109.147-147.

³³ Cf. C. MARTÍNEZ, *Los Sacramentos*, 543-544; A. HAMMAN, *El bautismo*, 149-153.

³⁴ Cf. H. BOURGEOIS, B. SESBOÛÉ, P. THION, *Los signos*, 24-25.

³⁵ H. BOURGEOIS, B. SESBOÛÉ, P. THION, *Los signos*, 25.

antiprottestante del concilio de Trento contribuyó a dejar en segundo plano la dimensión de la fe, solamente recuperada en el Vaticano II, con la revalorización de la iniciación cristiana de adultos y del catecumenado, además de la apertura ecuménica, fundada en el reconocimiento de “un solo bautismo” (Ef 4,5)³⁶. La teología actual ha vuelto a poner en primer plano la dimensión comunitaria y eclesial del sacramento (LG 11) y la intuición paulina del bautismo como participación en el misterio de Cristo, incorporación a su muerte y resurrección y fundamento de la comunión con la vida trinitaria (LG 7), interpretando así la redención del pecado, en primer lugar, como acceso a la “libertad de los hijos de Dios” (Rom 8,21). Este es el marco para afrontar la tensión entre el bautismo como don de Dios y como acto de adhesión personal, dentro del cual, por una parte, tiene sentido el bautismo de niños, signo de la gratuidad de la salvación y de su carácter comunitario, y, por otra, se puede afirmar la necesidad del bautismo para la salvación (LG 14), sin encerrarse en el monopolio salvífico de las estructuras eclesiales visibles (LG 16)³⁷.

En la iniciación cristiana de la Iglesia antigua, la presencia de gestos reservados al obispo, en general postbautismales, como la unción con el *myron*, la imposición de manos y el abrazo de paz, ha dado origen al sacramento de la confirmación. Más que en una referencia directa, como fue defendido en la tradición, con base en Hch 8,14-17 y 19,1-7, la institución del sacramento se fundamenta en la lectura de la propia vida de Jesús como el Ungido (Mc 1,10; Lc 4,16) y en la vinculación del rito ancestral de la unción con el acontecimiento de Pentecostés, en el cual “la Iglesia se experimenta como Iglesia del Espíritu”³⁸. La riqueza y pluralidad litúrgicas de la edad patristica sedimentó, progresivamente, la disparidad entre Oriente y Occidente en cuanto al perfeccionamiento del bautismo por parte del obispo. Con el multiplicarse de los bautismos de niños y la dificultad de acudir al obispo, la práctica oriental privilegió la unidad de la iniciación cristiana, atribuyendo al sacerdote la totalidad de los ritos bautismales, mientras las Iglesias occidentales mantuvieron la reserva episcopal del sello del Espíritu, con el consecuente surgimiento de la confirmación como celebración separada³⁹. La oscilación litúrgica asociada a la confirmación y la rigidez de la doctrina sacramental escolástica, condujeron a un empobrecimiento en la comprensión y vivencia de este rito, pese al valor de la interpretación antropológica de Santo Tomás, como sacramento del crecimiento y de la madurez. En los intentos de unión con los orientales y en la reacción a la Reforma, el

³⁶ Cf. C. MARTÍNEZ, *Los Sacramentos*, 545-547.

³⁷ Cf. C. MARTÍNEZ, *Los Sacramentos*, 547-555.

³⁸ K. RAHNER, *La Iglesia y los sacramentos*, Barcelona 1964, 86; cf. C. MARTÍNEZ, *Los Sacramentos*, 556-558.

³⁹ Cf. A. HAMMAN, *El bautismo*, 259-268.

magisterio católico, sin entrar en debates acerca de la institución, integra en el septenario el sacramento de la confirmación, que tiene como ministro ordinario el obispo, como gesto central la crismación, y cuya gracia es una particular fuerza del Espíritu⁴⁰. La renovación litúrgica impulsada por el Vaticano II volvió a subrayar la unidad de la iniciación cristiana (LG 3; SC 71), así como la especificidad del rito de la confirmación, en clave ecuménica, con la definición del obispo como “ministro originario” (LG 26) y recuperando la unción como materia del sacramento⁴¹. La teología actual señala, en primer lugar, el aspecto cristológico de la confirmación, como plenitud del bautismo y de la incorporación al dinamismo de la *kénosis*, sacramento de la participación en la exaltación del que se anonadó hasta la muerte, y llamada a actualizar su victoria *en* el mundo. La dimensión pneumatológica y eclesial (significada por el obispo en cuanto ministro, al menos indirecto) certifica la apertura a la universalidad de la Iglesia (LG 11) y el despliegue apostólico y misionero de la vida cristiana en la diversidad de carismas y vocaciones⁴².

b) Celebración de la kénosis

La vida de la *kénosis*, en la que penetra el bautizado, se alimenta y culmina en la celebración de la eucaristía, memorial y lugar de la presencia activa del Señor (SC 10). El convite cristiano asume y transfigura el simbolismo universal de la comida, acto social y religioso en el que el hombre se experimenta recibido y miembro de una comunidad, perfeccionando la vivencia del Israel sustentado por el Dios de la creación, de la alianza y de la promesa del banquete escatológico⁴³. La celebración cristiana por antonomasia tiene sus raíces en la vida toda de Jesús, interpretada en clave de proexistencia (Schürmann), destacando su comensalidad festiva y abierta, de modo especial con los pecadores, como signo y anticipación del reino que llega con su persona (Mc 2,15-19)⁴⁴. La cena de despedida, lugar de la autoconciencia del valor diaconal y salvífico de su muerte, es recordada como memorial de toda su vida desplegando, a partir de la resurrección, su profundo sentido escatológico⁴⁵. Los relatos de la Cena, en los evangelios sinópticos y en Pablo, presentan los gestos de Jesús (tomó, dio gracias, partió, repartió) referidos a los elementos del pan y del vino y acompañados de palabras interpretativas. Con la expresión “esto es mi cuerpo”, Jesús se identifica con el pan partido y repartido, en la entrega radical de su vida y en su cuerpo

⁴⁰ Cf. DH 1310.1317-1319 (Concilio de Florencia) y DH 1628-1630 (Concilio de Trento); C. MARTÍNEZ, *Los Sacramentos*, 560-562.

⁴¹ Cf. C. MARTÍNEZ, *Los Sacramentos*, 562.

⁴² Cf. C. MARTÍNEZ, *Los Sacramentos*, 562-565; K. RAHNER, *La Iglesia*, 97-99..

⁴³ Cf. J. RATZINGER, *El sacramento*, 65; P. ROSATO, *Introducción*, 94-95.

⁴⁴ Cf. M. GESTEIRA, *La eucaristía, misterio de comunión*, Salamanca 1995, 24-32.

⁴⁵ Cf. M. GESTEIRA, *La eucaristía*, 51-52 y 77-78

constituido alimento para la comunidad. La invitación a beber de la misma copa, presentada como sangre de la alianza, derramada por muchos, supone la participación en la vida de entrega y en el destino de Jesús⁴⁶. La experiencia de la resurrección propició la transformación del recuerdo de la Cena en encuentro con el Exaltado, según un modo nuevo de presencia ilustrado por el “vacío lleno de presencia” del relato de Emaús⁴⁷. En la primitiva comunidad, el rito de la fracción del pan, es vivido como actualización de la entrega de Jesús y de su victoria sobre la muerte, que constituye una fuente de alegría desbordante, señal de su presencia en medio de los hermanos (Hch 2,46), y el fundamento de la profunda unidad eclesial, que determina el carácter fraternal de la celebración (1Cor 11)⁴⁸.

La reflexión patristica desarrolló la noción de *anámnesis* para profundizar en la fracción del pan como memorial y actualización del sacrificio de la cruz, recurriendo a un amplio vocabulario de la conversión que expresa la profundidad y la complejidad de la presencia, simbólica y real, de Cristo⁴⁹. La tensión entre símbolo y realidad determinó la profundización medieval en la eucaristía, en su doble sentido de actualización del sacrificio de Cristo y de presencia real del Resucitado. Las controversias eucarísticas, tanto bajo-medievales como a raíz de la Reforma, condujeron la teología y el magisterio católicos a elaborar y defender la doctrina de la transustanciación, contra la negación de la presencia real (Berengario, Calvino, Zwinglio) y la idea de coexistencia de sustancias (Lutero). El concilio de Trento subrayó el carácter sacrificial de la eucaristía (DH 1751-1759), y confirmó la doctrina de la presencia real, consagrando el término “transustanciación” como forma *aptissime* de expresar la conversión esencial de las especies del pan y del vino (DH 1651-1652)⁵⁰. La orientación polémica de la reflexión eucarística escolástica y postridentina, bien como su escasa base litúrgica, contribuyeron, sin embargo, al empobrecimiento de la vivencia del sacramento, diluyendo su sentido de *koinonía*, con el Resucitado, en el cuerpo eclesial⁵¹. La teología del s. XX, impulsada por el movimiento litúrgico, abrió el camino para una renovación en la comprensión y vivencia de la eucaristía, poniendo de relieve la dimensión personal del encuentro con Cristo y la dimensión comunitaria de la celebración⁵². Por otra parte, las dificultades enfrentadas por la categoría de sustancia han llevado a intentos de actualización del concepto de transustanciación, bien por vía de una nueva ontología, como

⁴⁶ Cf. M. GESTEIRA, *La eucaristía*, 53-57 y 131-137; C. MARTÍNEZ, *Los Sacramentos*, 567-568.

⁴⁷ L.-M. CHAUVET, *Símbolo*, 175. Cf. M. GESTEIRA, *La eucaristía*, 209-212.

⁴⁸ Cf. H. PATSCH, ἀνάμνησις, en: DENT I, 251-254; C. MARTÍNEZ, *Los Sacramentos*, 568-569.

⁴⁹ Cf. C. MARTÍNEZ, *Los Sacramentos*, 570-571; M. GESTEIRA, *La eucaristía*, 463-472.

⁵⁰ Cf. C. MARTÍNEZ, *Los Sacramentos*, 571-575; M. GESTEIRA, *La eucaristía*, 357-393.

⁵¹ Cf. M. GESTEIRA, *La eucaristía*, 269-271.

⁵² Cf. M. GESTEIRA, *La eucaristía*, 377; K. RAHNER, *La Iglesia*, 88-89.

la propuesta de una “transfinalización” o “transignificación” (Welte, Schoonenberg, Schillebeeckx), bien renunciando al terreno filosófico para buscar una explicación en clave eclesiológica (Rahner) o escatológica (Durrwell)⁵³. La reforma litúrgica y teológica del Vaticano II, superando el angostamiento de una preocupación excesiva en “explicar” la presencia real, volvió a poner en el centro la celebración de la eucaristía, en la cual Cristo se hace presente de distintos modos (SC 7), subrayando su dimensión anamnética (SC 47), pneumatológica (PO 5) y eclesiológica (LG 11), como participación festiva en la *kénosis* de Cristo que crea la Iglesia-comunión⁵⁴.

La eucaristía, prototipo de toda acción litúrgica de la Iglesia, es ejercicio del sacerdocio de Cristo (SC 7), con la participación activa de toda la comunidad, según la vocación particular de cada uno (LG 11). Este es el marco para el servicio eclesial de la presidencia, asociado al sacramento del orden, en la articulación de sacerdocio ministerial y sacerdocio común. Con el paso a la situación de cristiandad, la estructura antigua del episcopado monárquico al servicio de la comunión eclesial se deriva en una rígida distinción, dentro de la Iglesia, entre presbíteros y laicos. La teología medieval del sacramento del orden enfatiza la potestad del ministro sobre la eucaristía, perdiendo de vista la sacramentalidad del episcopado (DH 1326)⁵⁵. Frente a la crítica protestante, que rechaza un sacerdocio cristiano distinto del que confiere el bautismo, el concilio de Trento refuerza la definición de la ordenación desde la potestad para consagrar y perdonar, así como el origen divino de la estructura jerárquica de la Iglesia (DH 1776)⁵⁶. El Vaticano II, anticipado por la recuperación de la imposición de manos como gesto propio de la ordenación, volvió a situar el episcopado como plenitud del sacerdocio, articulando los tres grados del sacramento y su relación con el sacerdocio común. Frente a la noción de potestad, el concilio presenta el sacramento del orden en clave de misión, articulando sus dimensiones cristológica y eclesiológica, e integrando la presidencia de la eucaristía en una visión más amplia del ministerio eclesial, que comprende el servicio de la palabra (Rahner) y de la comunión (Kasper)⁵⁷. La presidencia de la eucaristía por parte del ministro ordenado (en la articulación de los tres grados del sacramento) puede, pues, ser entendida como visibilización especial del vaciamiento de Cristo celebrado. Llamado a reunir

⁵³ Cf. C. MARTÍNEZ, *Los Sacramentos*, 576-578.

⁵⁴ Cf. C. MARTÍNEZ, *Los Sacramentos*, 575-576.

⁵⁵ Cf. C. MARTÍNEZ, *Los Sacramentos*, 606-610.

⁵⁶ Cf. C. MARTÍNEZ, *Los Sacramentos*, 610-611.

⁵⁷ Cf. C. MARTÍNEZ, *Los Sacramentos*, 611-614.

la comunidad desde dentro, el ministro es investido de un “liderazgo kenótico”, con su propia debilidad puesta radicalmente al servicio de la comunión, para la glorificación de Dios⁵⁸.

c) La realidad humana penetrada por la kénosis

A lo largo de su historia, la fe de la Iglesia ha reconocido en determinadas realidades de la vida lugares de actualización de la inserción cristiana en el misterio pascual, interpretando toda la existencia como configurada por la *kénosis*⁵⁹. Así, la experiencia antropológica universal de la culpa, vivida como lugar de confronto con la debilidad propia y con la cercanía de Dios, ha sido asumida por la Iglesia en su ministerio de la salvación operada en Cristo⁶⁰. En el Antiguo Testamento, el pueblo se experimenta reiteradamente dañado, individual y colectivamente, por el mal cometido y, al mismo tiempo, alcanzado por la oferta de perdón de un Dios que no quiere la muerte del pecador, sino que se convierta y que viva (Ez 18,23)⁶¹. En todo su ministerio, Jesús revela la misericordia de Dios, y la ejerce en su propio nombre, acercándose a los marginados y perdonando pecados, con la única exigencia del perdón al hermano, expresada en la oración dominical (Mt 6,12)⁶². El acontecimiento pascual es vivido por los apóstoles y la primitiva Iglesia como reconciliación de la humanidad con Dios, que alcanza a cada uno en el bautismo. Sin embargo, la existencia cristiana se confronta con su propia imperfección y necesidad permanente de conversión, al mismo tiempo que la comunidad se reconoce investida del poder de “atar y desatar” (Mt 16,19) o “perdonar y retener” (Jn 20,23), en la unidad de reconciliación con la Iglesia y con Dios⁶³. Esta conciencia cristaliza en formas de ejercicio del ministerio de la reconciliación según la evolución de las necesidades pastorales. Así, de la Iglesia antigua a la Edad Media se da el paso de una penitencia excepcional, procesual, litúrgica y comunitaria, centrada en los gestos externos del arrepentimiento, a un régimen de penitencia secreta, repetible, y personal, centrada en la confesión individual⁶⁴. Este modelo constituye la base de la reflexión sobre el sacramento de la penitencia y su apropiación por el Magisterio identificando, con Santo Tomás, la materia con los actos del penitente (contrición, confesión, satisfacción) y la forma con la absolución por el ministro ordenado⁶⁵. Frente a las críticas de los reformadores, el concilio de Trento

⁵⁸ Cf. P. A. JANOWIAK, *Standing Together in the Community of God: Liturgical Spirituality and the Presence of Christ*, Collegeville 2011, 127-164.

⁵⁹ Cf. P. TRIPIER, *La penitencia, un sacramento para la reconciliación*, Madrid 1979, 72.

⁶⁰ Cf. J. RATZINGER, *El sacramento*, 67-68; P. TRIPIER, *La penitencia*, 17-19.

⁶¹ Cf. C. MARTÍNEZ, *Los Sacramentos*, 580-582.

⁶² Cf. C. MARTÍNEZ, *Los Sacramentos*, 582-583.

⁶³ Cf. P. TRIPIER, *La penitencia*, 78-79; C. MARTÍNEZ, *Los Sacramentos*, 583-584.

⁶⁴ Cf. P. TRIPIER, *La penitencia*, 80-89; C. MARTÍNEZ, *Los Sacramentos*, 585-587.

⁶⁵ Cf. P. TRIPIER, *La penitencia*, 91-95; C. MARTÍNEZ, *Los Sacramentos*, 587-588.

reafirmó el carácter sacramental de la penitencia, intentando revitalizar su celebración (DH 1667-1693)⁶⁶. Este objetivo, sin embargo, sólo fue alcanzado a raíz de la reforma emprendida por el Vaticano II (SC 72), con la recuperación del carácter eclesial del sacramento, en toda su profundidad ritual, y en su articulación con conversión inicial y conversión permanente⁶⁷. Confrontada con la actual crisis del sentido del pecado, la reconciliación está llamada a presentarse, no como instancia judicial, rito mágico, o una “terapia” para la autoestima, sino como auténtica celebración de la resurrección de Cristo crucificado, en la que la Iglesia asume la historia, marcada por el mal pero llamada a la vida, como lugar profético que introduce la existencia humana en el dinamismo pascual⁶⁸.

Al lado de la experiencia de la culpa, también las realidades de la enfermedad y de la muerte, expresiones del misterio del mal y del sufrimiento, configuran la existencia humana en su densidad. La tradición bíblica, confrontada con los límites de una teología de la retribución y alimentada por la esperanza escatológica, profundizó en la posibilidad de vivir la desdicha como encuentro con Dios (Job 42,5)⁶⁹. Este camino culmina con la encarnación, por la cual “el que existía en forma de Dios” asumió la fragilidad humana. En su vida, muerte y resurrección, Cristo no elimina el sufrimiento humano, pero le da un sentido, integrándolo en la historia de Dios, y abriendo la posibilidad de vivir el dolor y la enfermedad como *kairós*, debilidad que manifiesta poder de Dios (2Cor 12,9-10)⁷⁰. Así, el sacramento de la unción de enfermos, preparado por la vivencia de la fragilidad humana como *kénosis*, constituye el momento culminante de una presencia pascual, expresada y celebrada públicamente en la ritualidad de la Iglesia. El gesto tiene su fundamento teológico en la conducta compasiva de Jesús y en la misión sanadora encomendada a los discípulos (Mc 6,12-13), que dio lugar, tras la resurrección, a una praxis de la comunidad primitiva testimoniada en la carta de Santiago: oración de los presbíteros y unción con aceite, para la cura y el perdón de los pecados (Sant 5,14-15)⁷¹. La unción integra, pues, con naturalidad, el ámbito sacramental, en la reflexión patrística y medieval sancionada por el Magisterio, con énfasis en su sentido espiritual, el perdón de los pecados, que, con la resistencia a su reiteración, determinó la concepción del sacramento como “extremaunción” reservada a los moribundos⁷². La recuperación del sentido

⁶⁶ Cf. C. MARTÍNEZ, *Los Sacramentos*, 589-590.

⁶⁷ Cf. C. MARTÍNEZ, *Los Sacramentos*, 590-593.

⁶⁸ Cf. P. TRIPIER, *La penitencia*, 69-76 y 120-121.

⁶⁹ Cf. C. MARTÍNEZ, *Los Sacramentos*, 594-595.

⁷⁰ Cf. D. BOROPIO, *Unción de enfermos*, en: ID. (dir.), *La celebración en la Iglesia. II. Sacramentos*, Salamanca 1990, 709-711.

⁷¹ Cf. C. MARTÍNEZ, *Los Sacramentos*, 595-597.

⁷² Cf. C. MARTÍNEZ, *Los Sacramentos*, 597-599.

original de la unción por la teología del s. XX, respaldada por el Concilio (SC 73-75), destaca la victoria del Señor sobre el sufrimiento y sobre la muerte, manifestada en la solidaridad de los prójimos, llamados a participar, a través de la celebración, en el sufrimiento del enfermo, de la comunidad eclesial, en la persona y los gestos del presbítero, y de Jesucristo mismo, por la comunión con el Crucificado glorificado⁷³. La unción de enfermos, vivencia explícita de la *kénosis* en el dolor humano, se reviste, pues, de un fuerte sentido trinitario, por el ofrecimiento del sufrimiento al Padre, en unión con la Pasión de Cristo, por la fuerza del Espíritu⁷⁴.

No sólo la negatividad de la existencia es asumida por la fe y la teología como lugar de la revelación y vivencia de la *kénosis*, sino también la experiencia gozosa del amor humano, realidad antropológica fundamental, consolidada en el vínculo matrimonial. La tradición bíblica retrotrae la comunión de vida entre varón y mujer al designio creador, en el cual aparecen ya las características fundamentales de unidad, indisolubilidad y apertura a la vida, como expresión de la bendición divina sobre la pareja humana, creada a imagen y semejanza de Dios en su complementariedad (Gn 1-2)⁷⁵. En la teología de la alianza, el matrimonio ilustra la relación de Dios con su pueblo, configurando una gramática del amor y de la fidelidad de Dios⁷⁶. El Nuevo Testamento asume la “teología del matrimonio” de Israel, radicalizando la llamada a la fidelidad, como testimonian las disputas de Jesús acerca del divorcio (Mt 19,3-9 y Mc 10,1-12), tomando la alianza esponsal como imagen de la unión de Cristo con la Iglesia (Ef 5,21-33), e invitando las parejas cristianas a vivir “casados en el Señor” (1Cor 7,39)⁷⁷. La reflexión patrística asumió, pues, desde inicio, su compromiso por la bondad de la unión matrimonial en conexión con la economía salvífica de la creación y redención, sin diferenciar externamente la unión cristiana del uso común (Carta a Diogneto), rechazando los extremos de una sexualidad sacralizada y de una ascética estoica o maniquea, pero sin renunciar a la tensión matrimonio-virginidad, como expresión del carácter escatológico de la existencia cristiana⁷⁸. El afianzamiento social del cristianismo determinó una progresiva institucionalización eclesiástica del matrimonio, acompañada del desarrollo de la reflexión teológica, marcada, en occidente, por la sistematización agustiniana de los tres bienes (*prolis, fidei, sacramenti*), no exenta de una cierta comprensión negativa de la

⁷³ Cf. D. BOROBIO, *Unción*, 716-718.

⁷⁴ Cf. C. MARTÍNEZ, *Los Sacramentos*, 600-602.

⁷⁵ Cf. C. MARTÍNEZ, *Los Sacramentos*, 615-618.

⁷⁶ W. KASPER, *Teología del matrimonio cristiano*, Santander 1984, 42.

⁷⁷ Cf. C. MARTÍNEZ, *Los Sacramentos*, 618-620.

⁷⁸ Cf. C. MARTÍNEZ, *Los Sacramentos*, 621-622.

sexualidad. A pesar de las dificultades en clarificar algunos de sus elementos esenciales (institución, ministro, efectos), la teología escolástica no dudó en integrar el matrimonio en el elenco sacramental, reforzando la competencia de la Iglesia sobre su celebración, que alcanzó su máxima expresión a partir de Trento con la obligatoriedad de la forma canónica (DH 1813-1816)⁷⁹. La teología contemporánea, desafiada por una filosofía personalista y por los cambios culturales en torno a la vivencia del amor y de la familia, ha buscado proponer una perspectiva teologal del matrimonio, por encima de su dimensión institucional y jurídica, visible en la recuperación de la categoría bíblica de alianza y la definición conciliar como “comunidad de vida y amor” (GS 48)⁸⁰. Las imágenes de la familia como “Iglesia doméstica” (LG 11) y como “icono de la Trinidad” (Juan Pablo II) ponen de manifiesto el dinamismo de autodonación que constituye y configura a la realidad matrimonial, por el anonadamiento de los conyugues en su individualidad para constituir a la unidad familiar, signo de la fidelidad de Dios e instrumento de comunión⁸¹. En su entrega mutua, los esposos participan, pues, de modo sacramental en la *kénosis* de Jesucristo, a la vez que son enviados a dar testimonio del amor de Dios, en los distintos ámbitos de su vida doméstica, eclesial y secular.

III. Los gestos de la *kénosis* discernidos por la tradición

a) La Iglesia y los sacramentos

La sistematización de una doctrina sacramental es el resultado de la reflexión de la Iglesia acerca de su vida litúrgica, en los signos que fue desarrollando y discerniendo, siguiendo la máxima antigua *lex orandi, lex credendi*. De la reflexión patristica sobre gestos concretos, especialmente el bautismo y la eucaristía, como actualización del *mysterion*, la teología medieval se fue orientando hacia la elaboración de una doctrina sacramental comprensiva y estructurada, que diera cuenta del número, origen, elementos y efectos de los sacramentos⁸². El interés por una definición de sacramento, con el reconocimiento de que estos no pueden fundarse en la autoridad de la propia Iglesia, determinó la reflexión en torno a la institución por Cristo, plenamente asumida en las declaraciones magisteriales, aunque sin zanjar por completo los debates acerca de sus modalidades (institución mediata o inmediata, *in concreto* o *in genere*)⁸³. Superando la preocupación por buscar una institución fundada en la letra del Nuevo Testamento, la teología contemporánea ha profundizado en la sacramentalidad a partir

⁷⁹ Cf. C. MARTÍNEZ, *Los Sacramentos*, 623-626.

⁸⁰ Cf. C. MARTÍNEZ, *Los Sacramentos*, 626-628.

⁸¹ Cf. P. ROSATO, *Introducción*, 115-119.

⁸² Cf. C. MARTÍNEZ, *Los Sacramentos*, 507-508.

⁸³ Cf. C. MARTÍNEZ, *Los Sacramentos*, 523-525.

de la noción de Iglesia como sacramento original. Así, los sacramentos son actos de autorrealización de la Iglesia (Rahner), por los cuales Cristo se sirve de formas visibles para prolongar su presencia en el cuerpo eclesial⁸⁴. Desde esta perspectiva, queda definitivamente superada una noción jurídica de institución, en la fundamentación trinitaria de los sacramentos, como medios privilegiados de realización de la obra de la salvación y santificación que la Iglesia administra, no en nombre propio, sino por encargo del Señor.

La elaboración escolástica de la doctrina sacramental da cuenta, muy tempranamente, de la lista de los siete sacramentos, presente por primera vez en un documento del magisterio en la confesión de fe para los valdenses de Inocencio III (DH 793-794)⁸⁵. Sin embargo, la identificación del septenario, de entre la multitud de signos sacramentales identificados por autores como Agustín o Ambrosio, ha recibido justificaciones diversas, no exentas de dificultades. Así, la reflexión medieval ha invocado el significado simbólico del número siete, como conveniente para agrupar los signos de la nueva alianza, además de defender una institución por Cristo bíblicamente fundada, limitada al septenario. Frente a las evidentes dificultades de estas posturas, Tomás de Aquino ha profundizado en la conveniencia antropológica de los siete sacramentos, que corresponderían a situaciones existenciales decisivas⁸⁶. Este argumento, estrechamente vinculado al principio de la encarnación, ha tenido repercusiones contemporáneas en autores como Rahner y Schillebeeckx, vinculando cada sacramento a “una necesidad de redención particular”⁸⁷. La conexión entre el misterio de la existencia humana y el misterio de Cristo representa, sin duda, un modo adecuado de presentar la función simbólica de los sacramentos, en su sentido profundo de participación en la *kénosis*, aunque, en definitiva, sólo el criterio de tradición permite identificar y delimitar el elenco de los siete sacramentos, reconociendo en ellos una institución divina. En este sentido ha de entenderse la definición magisterial del septenario por el concilio de Trento, contra los argumentos reformadores (DH 1601)⁸⁸.

Estos debates y reflexiones ponen de manifiesto la necesidad que ha experimentado la Iglesia de articular la conciencia de su poder sobre los sacramentos y la fidelidad a lo querido e instituido por Cristo. El concilio de Trento ha formulado el límite a la configuración eclesial de los sacramentos con el término “substancia” (DH 1728), que designaría el núcleo ritual

⁸⁴ Cf. K. RAHNER, *La Iglesia*, 44; E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, San Sebastián 1968, 54

⁸⁵ Cf. H. BOURGEOIS, B. SESBOÛÉ, P. THION, *Los signos*, 88-90.

⁸⁶ Cf. C. MARTÍNEZ, *Los Sacramentos*, 528-529.

⁸⁷ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo*, 99.

⁸⁸ Cf. C. MARTÍNEZ, *Los Sacramentos*, 529.

simbólico, directamente vinculado a la finalidad del sacramento e indisponible a la modulación eclesial. La gran variación litúrgica, la pluralidad de interpretaciones teológicas e, incluso, la fluctuación en las definiciones magisteriales, a lo largo de la historia, hace difícil definir con exactitud los contenidos de este núcleo, señalando la necesidad de abdicar de una pretensión de uniformidad y de compaginar la fidelidad a la tradición con la apertura a un progreso legítimo (SC 23), suscitado, hoy, en gran medida por los desafíos de la inculturación (SC 37-38)⁸⁹. Así, la Iglesia y, de modo especial, la teología, alimentadas por la Escritura y la vida litúrgica del pueblo de Dios, deberán enfrentarse con humildad a la tarea de profundizar en los sacramentos para discernir lo accesorio de lo esencial, en el significado y en el discurso, de modo a hacer fructuosa su celebración para el hombre de hoy.

b) Sacramentos y gracia

Una línea conductora de toda la historia de la teología sacramental es la preocupación por aclarar y definir el lugar de los sacramentos en la relación del hombre con Dios y, en consecuencia, determinar los efectos de su celebración y recepción. En los primeros siglos, los gestos sacramentales son vividos y entendidos, ante todo, como actualización del misterio pascual en realidades materiales a través de las cuales Dios justifica al hombre, haciendo visible el acto soteriológico invisible⁹⁰. El arraigo medieval de una comprensión realista de los sacramentos determinó la degradación de su dimensión misteriosa y teológica, a través de la elaboración de definiciones en clave de “recipiente” (*vasum gratiae*), “remedio” o “instrumento”, y de la adopción del esquema causa-efecto, centrado en las nociones de eficacia y de validez⁹¹. Así, el concilio de Trento definió los sacramentos como signos de la gracia, que contienen lo que representan, para conferirlo *ex opere operato* a aquellos que no oponen obstáculo (DH 1601). Esta perspectiva ha sido reinterpretada, en la teología contemporánea, articulando las dimensiones cristológica y pneumatológica y conduciendo a la recuperación del sacramento como encuentro (Schillebeeckx) y como palabra operante (Rahner) que pone en juego la libertad y soberanía de Dios y la respuesta personal y amorosa del hombre⁹².

La doctrina tradicional ha destacado, en su sistematización de los efectos del sacramento, el carácter que imprimen el bautismo, la confirmación y el orden. Este concepto, inspirado en la imagen bíblica de σφραγίς (cf. 2Cor 1,22), sello indeleble del Espíritu conferido por el

⁸⁹ Cf. C. MARTÍNEZ, *Los Sacramentos*, 526-527.

⁹⁰ Cf. C. MARTÍNEZ, *Los Sacramentos*, 529; E. SCHILLEBEECKX, *Cristo*, 57.

⁹¹ Cf. C. MARTÍNEZ, *Los Sacramentos*, 507-511.

⁹² Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo*, 58 y 87-88; C. MARTÍNEZ, *Los Sacramentos*, 530-532.

bautismo, gana consistencia para negar la repetición de estos sacramentos, según la práctica consolidada de la Iglesia⁹³. En la elaboración medieval, el carácter es integrado en el esquema sacramental como *res et sacramentum*, un efecto intermedio entre el signo (*sacramentum tantum*) y el efecto final (*res sacramenti*), que, según la particularidad de cada uno de los tres sacramentos, configura con Cristo, dispone para la recepción de la gracia y capacita para el culto⁹⁴. La doctrina del carácter fue plenamente asumida por el magisterio e integrada en el depósito de la fe, lo que no es impedimento a su profundización por la teología que, en el s. XX, ha puesto de manifiesto la necesidad de articulación entre función y fundamento ontológico, subrayando la dimensión eclesial del carácter⁹⁵. Asociada a la doctrina del carácter, la teología ha desarrollado la noción de reviviscencia, para expresar la posibilidad de que los sacramentos no produzcan el efecto de gracia correspondiente en el momento de su recepción, por algún impedimento del sujeto, pero sí cuando este sea removido⁹⁶. Superando una visión estrecha de causalidad sacramental, esta conceptualización permite profundizar en la necesidad de adhesión del creyente al don que es el sacramento, complementando el *opus operatum* de la gratuidad divina con el *opus operantis* de la libre respuesta humana, contra toda posibilidad de una lectura mágica de la acción sacramental⁹⁷.

Así, los sacramentos causan la gracia, según la formulación tradicional, en la medida en que realizan un encuentro verdadero del hombre con Dios, encuentro cuya iniciativa y fuerza transformadora se encuentra en Dios, que es autodonación, y que supone una adhesión por parte de quien lo celebra. Una celebración realizada en la Iglesia y que realiza, ella misma, la Iglesia como espacio de comunión y pueblo llamado a participar en la *kénosis* del Hijo. La realidad sacramental de la Iglesia es, ante todo, apertura al mundo, como anunciadora de salvación para la humanidad entera, de tal forma que su dimensión cultural y litúrgica se encuentra radicalmente relativizada, porque puesta al servicio del testimonio y del culto existencial de todas las dimensiones del vivir cristiano⁹⁸. Celebrar los sacramentos es, pues, introducirse en un dinamismo de glorificación dirigido al Padre por la inserción en el misterio de Cristo, que constituye al hombre en colaborador del Espíritu, enviado a proclamar la llegada del Reino⁹⁹.

⁹³ Cf. C. MARTÍNEZ, *Los Sacramentos*, 532-533.

⁹⁴ Cf. C. MARTÍNEZ, *Los Sacramentos*, 534.

⁹⁵ Cf. C. MARTÍNEZ, *Los Sacramentos*, 535.

⁹⁶ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo*, 164-171.

⁹⁷ Cf. K. RAHNER, *La Iglesia*, 35-36.

⁹⁸ Cf. P. ROSATO, *Introducción*, 125-128

⁹⁹ Cf. P. ROSATO, *Introducción*, 133.

TERCERA PARTE

LA EXISTENCIA CRISTIANA MOLDEADA POR LA *KÉNOSIS*

El dinamismo de la *kénosis*: fe, esperanza y caridad

I. Las virtudes teologales como configuración tradicional de la existencia cristiana

a) *Fe, esperanza y amor en el Antiguo Testamento*

La existencia cristiana, conmovida por la revelación del Dios de la *kénosis* y desafiada por la llamada a participar de ese dinamismo, encuentra en la tradición bíblica los elementos básicos que configuran su respuesta agradecida y comprometida. En la adhesión de Israel al Dios de la alianza, se vislumbra la gramática de una existencia determinada por el absolutamente Otro que se hace cercano, en una presencia que confiere identidad, sentido y salvación. A la revelación y promesa de Yahvé, el hombre responde con la entrega confiada de toda su vida. La expresión veterotestamentaria del acto de fe viene formulada principalmente a través de la raíz *'mn*, que alude a la estabilidad y seguridad de quien encuentra apoyo firme. Dios es, pues, la roca estable que se ofrece como fundamento personal de la fe¹. Para el Antiguo Testamento, Yahvé es, ante todo, creíble, digno de confianza y motivador del pleno abandono que condensa la expresión “creer a Dios”². Abrahán es el paradigma de la fe veterotestamentaria, entendida principalmente en su dimensión subjetiva de relación. De modo particular, los capítulos 15 y 22 del Génesis, que relatan el establecimiento de la alianza y el sacrificio de Isaac, escenifican el dinamismo creyente de quien se adhiere plenamente a la palabra de Dios (asentimiento) y se abandona confiadamente (desistimiento), en la acogida de su voluntad (consentimiento) y en el acatamiento de su señorío (reconocimiento)³.

La fe veterotestamentaria, como acto total que abarca la confesión del Dios único, la obediencia a su palabra y la confianza en su promesa, funda la esperanza del creyente en la actuación salvadora de Yahvé⁴. Las raíces hebreas que expresan la fe y la esperanza son frecuentemente intercambiables, dando cuenta de la mutua pertenencia de estas dos

¹ Cf. N. MARTÍNEZ-GAYOL, *Virtudes Teologales*, en A. CORDOVILLA (ed.), *La Lógica*, 726.

² Cf. J. ALFARO, *Actitudes fundamentales de la existencia cristiana*, en ID., *Cristología y Antropología*, Madrid, 1973, 415.

³ Cf. N. MARTÍNEZ-GAYOL, *Virtudes*, 726; FRANCISCO, *Lumen fidei* (LF), 8-11.

⁴ Cf. J. ALFARO, *Actitudes*, 415.

orientaciones vitales, enraizadas en la misma relación de confianza⁵. La apertura del hombre a Dios le pone en camino y en tensión hacia un futuro de bendiciones, de salvación y de presencia de Yahvé en medio de su pueblo, en una reflexión histórica que gana tonos cada vez más escatológicos⁶. A pesar de su infidelidad reiterada, Israel confía en la fidelidad de Dios que le ha liberado en el pasado (éxodo) y puede volver a hacerlo en el presente (profetas). La expectación perseverante y el deseo tenso de tal intervención elaboran progresivamente y alimentan la espera del “día del Señor”, en cuanto acto salvífico último de Dios⁷. La confianza en Dios, en la base de la fe y de la esperanza veterotestamentarias, configura una actitud de entrega y abandono que se va gradualmente comprendiendo y formulando como amor, tal como lo expresa el precepto fundamental del *shema*’ (Dt 6,4-5). El amor incondicional a Yahvé brota del reconocimiento de la elección divina, totalmente gratuita⁸. Configurando esta respuesta, la ley de la alianza, el Decálogo, presenta intrínsecamente vinculadas las dos exigencias esenciales de la fidelidad al Dios único y del cumplimiento de los deberes de justicia y amor respecto al prójimo (Ex 20,1-17 y paralelos)⁹.

Desde las categorías fundamentales de su experiencia religiosa, como las de elección, alianza y ley, Israel se comprende a sí mismo en la respuesta al amor y fidelidad de Yahvé a través de la entrega confiada de la propia vida. Fe, esperanza y amor se encuentran, pues, presentes desde el Antiguo Testamento como dinamismos fundamentales de la existencia creyente que configuran el corazón del hombre (LF 26). Esta triple disposición puede ser puesta en paralelo con la invitación sapiencial a la humildad, como actitud religiosa por excelencia, pues el Señor de la creación y rey de Israel es el “Dios de los humildes” (Jdt 9,11). El reconocimiento de la cercanía de Dios en la propia debilidad, lleva a apoyar radicalmente la vida sobre esa relación, experimentada como gracia, que proyecta el futuro individual y colectivo y fundamenta las relaciones fraternas. En este depósito existencial encontrará el Nuevo Testamento las raíces para interpretar la revelación definitiva del Dios de la *kénosis* y trazar las guías de su repuesta y adhesión.

b) Elaboración neotestamentaria de la “santa triada”

El acontecimiento de Cristo marca a la vez la continuidad de fondo y una novedad radical en la comprensión de la fe, la esperanza y el amor como dinamismos fundamentales del

⁵ Cf. N. MARTÍNEZ-GAYOL, *Virtudes*, 727; J. DUPLACY, *Esperanza*, en X. LÉON-DUFOUR (dir.), *Vocabulario de Teología Bíblica*, Barcelona 1972, 291; BENEDICTO XVI, *Spe salvi* (SS), 2.

⁶ Cf. J. DUPLACY, *Esperanza*, 291-292.

⁷ Cf. J. ALFARO, *Actitudes*, 418.

⁸ Cf. BENEDICTO XVI, *Deus caritas est* (DCE), 9.

⁹ Cf. N. MARTÍNEZ-GAYOL, *Virtudes*, 727; J. ALFARO, *Actitudes*, 419.

encuentro con Dios. El Nuevo Testamento maneja abundantemente el término ἀγάπη (133 ocurrencias, más 157 de la forma verbal ἀγαπάω) para formular, a la vez, el culmen de la revelación, pues “Dios es amor” (1Jn 4,8), y la síntesis de todos los mandamientos: “amaos como yo os he amado” (Jn 13,34). Desde la vida y ministerio de Jesús, donde resaltan la intimidad con el Padre y la compasión por los más débiles, y, sobre todo, a partir de la experiencia de la pascua, los discípulos reelaboran su comprensión religiosa desde el amor de Dios manifestado en Cristo y derramado en los corazones de los creyentes (cf. Rom 5,5-8). La πίστις neotestamentaria se especifica en la adhesión personal a Cristo, adquiriendo un carácter más objetivo, en la confesión del kerigma (encarnación, muerte y resurrección), sin perder su dimensión subjetiva de sumisión¹⁰. El reconocimiento de Jesús como el Señor y la comunión de vida con él fundamentan una confianza radical en la promesa de Dios cumplida en la resurrección de Cristo. La esperanza nacida de esta experiencia de amor surge, así, como signo distintivo de los cristianos que perciben su existencia como incorporación al destino de Jesucristo¹¹. La participación en su filiación sostiene, pues, al cristiano en medio de las pruebas, alentando su paciencia y fidelidad (ὕπομονή) por la confianza en el amor de Dios¹².

La consideración de los tres aspectos conduce a la pregunta por el origen de la tríada fe, esperanza y caridad, como fórmula fija. Rechazando la tesis de una influencia determinante de tradiciones filosóficas y religiosas ajenas, su antecedente inmediato parece encontrarse en las parejas fe-esperanza y fe-caridad que describen la existencia cristiana, especialmente en las cartas paulinas. La acogida de la salvación ofrecida por Dios en Cristo, justificación por la fe, encuentra en la esperanza su necesaria orientación hacia el futuro escatológico. En el presente, la vida cristiana se desarrolla desde “la fe que actúa por la caridad” (Gál 5,6), traduciendo la confesión del amor a Dios en la práctica del amor al hermano. El tercer vértice, esperanza-amor, no se encuentra como tal en el Nuevo Testamento, pero deriva suavemente de lo anterior, pues la esperanza es anhelo y anticipo de la meta de comunión con Dios¹³. Sin afán de presentar un sistema cerrado, Pablo refiere en diversas ocasiones la terna fe-esperanza-caridad para describir y exhortar a la vida cristiana, en su marco soteriológico, escatológico y eclesiológico¹⁴. De modo señero en la conclusión del “himno a la caridad” (1Cor 13), frente a

¹⁰ Cf. J. ALFARO, *Actitudes*, 421-423; N. MARTÍNEZ-GAYOL, *Virtudes*, 727-728.

¹¹ Cf. J. ALFARO, *Actitudes*, 423-425

¹² Cf. N. MARTÍNEZ-GAYOL, *Virtudes*, 728-729.

¹³ Cf. N. MARTÍNEZ-GAYOL, *Virtudes*, 733-734 (para todo lo dicho hasta aquí en este párrafo).

¹⁴ Cf. N. MARTÍNEZ-GAYOL, *Virtudes*, 730.

la ambigüedad de los carismas, los tres dinamismos surgen acentuadamente unidos, como fundamento de la nueva existencia en Cristo, y con valor de permanencia escatológica¹⁵.

Con todo lo dicho, resulta sugerente enmarcar la triple actitud de fe, esperanza y caridad en la exhortación paulina que introduce el himno de Filipenses (Flp 2,5). Para Pablo, el acto de fe es ante todo una renuncia radical a la autosuficiencia, que se puede poner en paralelo con la recusación del aprovechamiento de la igualdad con Dios en beneficio propio de Flp 2,6¹⁶. En la narración del recorrido de Cristo, el movimiento “descendente” de la *kénosis* sirve de paradigma del dinamismo de la fe que opera por la caridad, al mismo tiempo que la exaltación y señorío del crucificado, en la segunda parte del himno, configuran la meta y el fundamento de la esperanza cristiana. Sin embargo, esta asociación no quedará explícitamente recogida en la elaboración del discurso teológico sobre las virtudes.

c) De la reflexión patristica al tratado de Virtudes

El término “virtud” tarda en penetrar en el lenguaje cristiano, por su origen filosófico que lo vincula esencialmente con el esfuerzo humano. Las primeras referencias a una “actitud virtuosa” indican la invitación a imitar a Cristo en la caridad, cuya máxima expresión es el martirio y más tarde la vida monástica¹⁷. Por otra parte, a partir del testimonio bíblico, la reflexión patristica profundizó en el significado de la terna fe, esperanza y caridad, subrayando su adecuación para describir la existencia cristiana. Clemente de Alejandría es el primero en explicitar su carácter sagrado, al referirse a ella como la “santa tríada”¹⁸. San Agustín lleva a cabo, en toda su obra, una vasta reflexión sobre la fe, la esperanza y la caridad, como realidades de origen divino que expresan la esencia del ser cristiano y que llegan a ser calificadas como “virtudes cristianas”¹⁹. Sin embargo, es con Gregorio Magno cuando la terna se asocia con toda claridad, y definitivamente, al concepto de virtud, entendido como unción del Espíritu. En este autor encontramos también la fórmula “perijóresis de la santa tríada”, para destacar la interdependencia y circularidad entre fe, esperanza y caridad²⁰.

Es a Tomás de Aquino a quien se debe la sistematización que dio inicio al tratado *De virtutibus*, fijando definitivamente la denominación “virtudes teologales” para designar la

¹⁵ Cf. N. MARTÍNEZ-GAYOL, *Virtudes*, 731-733.

¹⁶ Cf. J. ALFARO, *Actitudes*, 423.

¹⁷ Cf. N. MARTÍNEZ-GAYOL, *Virtudes*, 735-736.

¹⁸ Cf. N. MARTÍNEZ-GAYOL, *Virtudes*, 736.

¹⁹ Cf. N. MARTÍNEZ-GAYOL, *Virtudes*, 736-737.

²⁰ Cf. N. MARTÍNEZ-GAYOL, *Virtudes*, 737-738.

tríada fe, esperanza y caridad. La perspectiva tomista, apoyada en Aristóteles, comprende a estas virtudes como “hábitos”, que al ser don de Dios (“infusas”), elevan las facultades de la inteligencia y de la voluntad hacia actos ordenados a la divinización del hombre. Son propiamente llamadas “teologales” por tener a Dios como objeto, fundamento y fin²¹. Santo Tomás describe el acto de fe como asentimiento intelectual, poniendo de relieve el libre consentimiento, pero sin desarrollar la dimensión fiducial inherente a la fe bíblica, abriendo la puerta a la separabilidad de la fe respecto a la esperanza y a la caridad²². La esperanza se caracteriza por una tensión hacia la felicidad plena, consumada en la visión de Dios, promesa cumplida en Cristo. Esta adhesión orientada al propio bien se perfecciona en la caridad, comprendida como “amistad”, amor desinteresado, del hombre con Dios que funda, a su vez, el amor al prójimo²³. La síntesis tomista tiene el mérito de situar la existencia cristiana, conformada por las virtudes teologales, en perspectiva escatológica, destacando las notas propias de cada una y afirmando la interdependencia entre ellas, pues el dinamismo del amor lleva a la perfección la fe y la esperanza²⁴. Sin embargo, su modo esencialista de designar a Dios, como “verdad plena” o “bien supremo”, conduce a extremar la distinción entre fe, esperanza y caridad, perdiendo de vista el carácter relacional de la vida cristiana, y su mismo fundamento cristológico²⁵.

La tradición posterior, así como el magisterio de la Iglesia, han profundizado en la intelectualización y desconexión de las virtudes. Trento defendió una distinción rígida entre fe y confianza, entre el *in se* y el *pro me* del acontecimiento salvífico²⁶. En consecuencia, las virtudes teologales quedan meramente yuxtapuestas, admitiéndose incluso la posibilidad de perder la gracia sin perder la fe (DH 1544)²⁷. El concilio Vaticano I siguió en la misma línea, reduciendo la fe al mero asentimiento intelectual, olvidando por completo su dimensión fiducial (DH 3008)²⁸. Sólo con la renovación teológica que condujo al Vaticano II fue redescubierta la riqueza bíblica y patristica de la fe, la esperanza y la caridad en su compenetración mutua. Así, en su intento de superar la deficiente articulación de gracia y naturaleza desde una clave relacional, Karl Rahner describe a las virtudes teologales como el dinamismo de la gracia santificante, que no se sobrepone a la naturaleza humana, sino que

²¹ Cf. J. ALFARO, *Actitudes*, 438.

²² Cf. J. ALFARO, *Actitudes*, 439-441.

²³ Cf. J. ALFARO, *Actitudes*, 442-444.

²⁴ Cf. J. ALFARO, *Actitudes*, 444-445; N. MARTÍNEZ-GAYOL, *Virtudes*, 738.

²⁵ Cf. J. ALFARO, *Actitudes*, 445.

²⁶ Cf. J. ALFARO, *Actitudes*, 446.

²⁷ Cf. N. MARTÍNEZ-GAYOL, *Virtudes*, 738.

²⁸ Cf. J. ALFARO, *Actitudes*, 447.

diviniza el fondo del hombre²⁹. En los documentos conciliares, la fe surge en términos de abandono y confianza (DV 5) y se vuelve a poner en primer plano la dimensión cristológica de las virtudes, especialmente del amor (GS 22)³⁰.

II. El dinamismo virtuoso como participación en la vida divina

a) Dimensión cristológica del dinamismo virtuoso

Frente a la comprensión des-historizada de las virtudes teologales por parte del pensamiento escolástico, que las refería a Dios como objeto meramente formal (Verdad primera y suma Bondad), la teología actual invita a recuperar la mediación teologal de Cristo, en su dimensión funcional, pero también en su ejemplaridad³¹. Tal se puede realizar a partir del marco trazado por el himno de Filipenses, profundizando en el dinamismo de la *kénosis*, desde la fe, la esperanza y el amor de Cristo. No ofrece particulares dificultades considerar el amor de Cristo como el eje de esta elaboración, pues constituye, con naturalidad, una dimensión transversal de todo su recorrido histórico. La disponibilidad de Jesús y su apertura a los demás, manifiesta en el establecimiento de relaciones sanadoras y de cercanía, se enraíza en la radical entrega a la misión de anunciar el Reino, vivida desde la intimidad con el Padre. En el evangelio de Juan, Jesús interpreta explícitamente su vida y su ofrecimiento a favor de los hombres como una misión de amor encargada por el Padre (Jn 3,16).

Para el pensamiento escolástico, limitado por sus excesivas categorizaciones, no cabía hablar de la fe de Jesús, o de su esperanza, incompatibles con la atribución a Cristo de la *visio beatifica* desde el nacimiento. Sin embargo, tanto la Escritura como la reflexión patristica testimonian el carácter dinámico de la encarnación, como garantía de verdad. Así, la carta a los Hebreos presenta a Cristo como iniciador y consumidor de la fe y, por ende, modelo de nuestra propia fe (Heb 12,2). Jesús, en su camino de humillación y obediencia (Flp 2,8), se comprendió a sí mismo y a su misión desde el abandono confiado al Padre, viviendo y llevando a la perfección la fe fiducial del Antiguo Testamento. Las cartas paulinas aluden con abundancia a la *πίστις χριστοῦ*, que no hay que traducir demasiado pronto como “fe en Cristo”, sino considerar en la correlación de las dimensiones objetiva y subjetiva de la fe, sin excluir la posibilidad de tratarse de un genitivo epexegetico³². La confianza filial del que es el Hijo funda la fe de los creyentes: fe suscitada por Cristo, fe configurada por la pasión y

²⁹ Cf. K. RAHNER, *Virtudes*, en: ID. (dir.), *Sacramentum Mundi, Enciclopedia teológica, t. 6*, Barcelona 1976, 874.

³⁰ Cf. J. ALFARO, *Actitudes*, 448.

³¹ Cf. N. MARTÍNEZ-GAYOL, *Virtudes*, 742; LF 17-18.

³² Cf. N. MARTÍNEZ-GAYOL, *Virtudes*, 742-743.

resurrección de Cristo y fe que hace vivir en Cristo³³. Del mismo modo, no representa una amenaza a su naturaleza divina considerar la esperanza de Jesús, como prolongación natural de su confianza filial, vivida en la tensión de la llegada y consumación del Reino. La esperanza cristiana es, pues, participación en la espera confiada de Cristo, vivida ejemplarmente en su existencia terrena y prolongada, tras su exaltación, en el anhelo por la sumisión de toda la creación al designio divino en la alabanza universal (Flp 2,10-11).

b) Raíz trinitaria de la fe, la esperanza y la caridad

La configuración de la existencia por la fe, la esperanza y el amor, se realiza, en el cristiano, por obra del Espíritu, derramado en su corazón (Rom 5,5). El papel del Paráclito es universalizar e interiorizar la gracia de Cristo, concretada en el dinamismo virtuoso³⁴. El concepto escolástico de “gracia creada” designa a las virtudes teologales, infundidas en el hombre justificado por el Espíritu Santo, “gracia increada”. El concilio de Trento, en su decreto sobre la justificación, subrayó la dimensión pneumatológica de la santificación obrada por medio de las virtudes, pues el Espíritu Santo comunica al hombre la fe, la esperanza y la caridad, como dones propios de la incorporación a Jesucristo (DH 1530)³⁵. El seguimiento de Cristo nace, así, de la acción del Espíritu que forma progresivamente en el creyente los sentimientos y actitudes (φρονεῖν) de Cristo (Flp 2,5), afianzando la fe de los discípulos en el reconocimiento de Dios como *abbá*, sosteniendo la esperanza en el Señor que viene y moviendo hacia la plena comunión en el amor de Dios y de Cristo³⁶. A través de las virtudes, el Espíritu Santo, lazo eterno que une el Padre y el Hijo, es el causante de la participación en esa relación, realizando la filiación divina del que es llamado a ser co-creyente, co-expectante y co-amante con Cristo (Rom 8,17).

El dinamismo virtuoso que tiene a Cristo como ejemplo y mediador y al Espíritu como operador, encuentra en el Padre su fuente última. Las virtudes teologales tienen su origen en el único don de Dios que configura la economía salvífica, como revelación (fe), como promesa de plenitud (esperanza) y como autodonación (amor). El Padre es paradigma de la caridad, amor que se entrega hasta el punto de no reservarse a su propio Hijo. El Hijo es paradigma de la fe, en su actitud de absoluta obediencia a la voluntad del Padre. El Espíritu es paradigma de la esperanza, en la expectación del rescate definitivo de la creación entera³⁷. La

³³ Cf. N. MARTÍNEZ-GAYOL, *Virtudes*, 743-744.

³⁴ Cf. N. MARTÍNEZ-GAYOL, *Virtudes*, 745.

³⁵ Cf. N. MARTÍNEZ-GAYOL, *Virtudes*, 746.

³⁶ Cf. N. MARTÍNEZ-GAYOL, *Virtudes*, 746-747.

³⁷ Cf. N. MARTÍNEZ-GAYOL, *Virtudes*, 744-745.

vida del cristiano en la fe, la esperanza y la caridad, expresión triforme de la filiación divina, es, así, signo y anticipo de la introducción en la misma vida de Dios. Las virtudes teologales, al brotar de la intimidad trinitaria, constituyen la expresión inteligible y el anticipo, bajo las condiciones de la existencia mundana, de la vida eterna inefable³⁸. La caridad tiene como referente último la comunicación amorosa que funda la perijóresis intradivina. La fe tiene como arquetipo la entrega y dependencia infinitas que caracterizan la vida intratrinitaria. La esperanza es dilatación de esta “fe intratrinitaria”, incomprendible sin un momento de anhelo y de espera como correlato de la gratuidad y prioridad absoluta del Otro³⁹.

III. Existencia cristiana en la unidad del creer, esperar y amar

a) *Polo antropológico de las virtudes*

La primacía dada al don de Dios ha de ser pensada en clave relacional, no comprendiendo a las virtudes teologales como “añadidos” a la condición humana, sino como modo de ser que lleva a plenitud lo que el hombre es y experimenta⁴⁰. Creado a imagen y semejanza de Dios, el hombre tiene su meta en la libre acogida del amor divino (DCE 39). Frente a la perspectiva extrinsecista heredada de la síntesis tomista, que distinguía en el ser humano un fin natural y un fin sobrenatural, alcanzables por separado, la teología contemporánea piensa a la gracia a la vez como un regalo absolutamente inexigible y como la respuesta aguardada a la pregunta por su identidad más profunda⁴¹. En la acogida de la autocomunicación de Dios por la fe, la esperanza y la caridad, el hombre se descubre a sí mismo, a la vez que ve superadas y elevadas sus estructuras constitutivas, en la medida en que se adhiere al movimiento de la autodonación divina que tiene en la *kénosis* de Cristo su paradigma y máxima realización⁴².

La experiencia vital, apoyada por la reflexión, permite ver al ser humano en su constitución antropológica básica como esencialmente diseñado para creer, esperar y amar. El hombre es, en primer lugar, un ser *fiducial* que necesita confiar, apoyar su existencia en las personas y en el mundo de su entorno, a la vez que se realiza en la medida en que se ofrece como sustento para otros. Es igualmente un ser *expectante*, pues vive anhelando y proyectándose hacia el futuro, tanto en la espera como en la construcción de realidades marcadas del signo de la

³⁸ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Caracteres de lo cristiano*, en: ID., *Verbum Caro, Ensayos teológicos I*, Madrid 1964, 218.

³⁹ Cf. N. MARTÍNEZ-GAYOL, *Virtudes*, 745.

⁴⁰ Cf. N. MARTÍNEZ-GAYOL, *Virtudes*, 714.

⁴¹ Cf. N. MARTÍNEZ-GAYOL, *La existencia cristiana en la fe, esperanza y amor*, en A. CORDOVILLA, J. M. SÁNCHEZ CARO, S. DEL CURA ELENA (dir.), *Dios y el hombre en Cristo. Homenaje a Olegario González de Cardedal*, Salamanca 2005, 568-569.

⁴² Cf. N. MARTÍNEZ-GAYOL, *Virtudes*, 739; J. ALFARO, *Actitudes*, 450.

novedad. Por último, el ser humano es *amante*, al definirse desde la relación, capacidad de apertura, acogida y autodonación al otro⁴³. El trasfondo existencial de esta realidad antropológica es el dinamismo básico de la confianza, que marca terminantemente al hombre en su identidad, autocomprensión y apertura⁴⁴. Esta actitud básica se forja en los cimientos mismos de la existencia, a partir de la “ternura tutelar” recibida en las primeras etapas de la vida, en las que el infante experimenta una confianza absoluta en sus progenitores (o cuidadores). En la experiencia de la dependencia radical, el ser humano se descubre objeto de un amor que interpreta como absoluto, infinito, omnipotente y salvador⁴⁵. Este núcleo biológico y psicológico configura la raíz de las virtudes teologales, como don de Dios que encuentra en la estructura fiducial, expectante y amante del ser humano la capacidad para su acogida y respuesta.

La fe, la esperanza y la caridad son, pues, experimentadas en la existencia humana de modo paradójico, pues representan a la vez una tarea de su libertad, con la posibilidad de su máxima realización, como “vida lograda” (cf. Tomás de Aquino), o de su radical frustración, y un don gratuito recibido de Dios. En su creer, esperar y amar, el hombre aspira a una trascendencia que sólo experimenta en el encuentro con el Dios que le sale al paso con absoluta anterioridad. Así, las virtudes teologales son lugar donde el hombre toma conciencia de su hambre y sed de Dios, en la vocación a una confianza absoluta, esperanza absoluta y amor absoluto que únicamente Dios hace posible. Sin embargo, la gracia no se oferta como saciedad de unas carencias, sino como camino de despojo y vaciamiento que abre al horizonte inesperado de la comunión con la vida divina, que es ella misma *kénosis*.

b) Sistematización del dinamismo virtuoso

La respuesta del hombre a la gracia que se le entrega en fe, esperanza y amor, se desarrolla en la dinámica de la existencia cristiana, que se puede articular en torno a cuatro momentos⁴⁶. El primer paso es la *acogida* del don, vivida desde la fe como disponibilidad absoluta de la criatura ante Dios. Este movimiento asume las características de la fe veterotestamentaria, marcada por el consentimiento de la dependencia creatural frente a la infinitud divina, el desistimiento de la pretensión de obrar la propia salvación, y el reconocimiento agradecido a aquel que comunica el ser y la vida. El segundo momento es el de la *apropiación* y personalización del don divino, por la acción del Espíritu Santo que realiza la

⁴³ Cf. N. MARTÍNEZ-GAYOL, *Virtudes*, 739.

⁴⁴ Cf. J. ALFARO, *Actitudes*, 455.

⁴⁵ Cf. N. MARTÍNEZ-GAYOL, *Virtudes*, 740.

⁴⁶ Sigo, en esta sistematización: N. MARTÍNEZ-GAYOL, *Virtudes*, 721-724.

connaturalización de la gracia. En este proceso, el creyente hace suyos el testimonio de la verdad, en la fe, la fidelidad de la promesa, en la esperanza, y la entrega infinita, en el amor. Esta asimilación convierte el creer, el esperar y el amar cristianos en seña de la identidad personal. El tercer paso es la *expansión* de las estructuras antropológicas, abriendo los anhelos humanos, más allá de sus posibilidades, a las propias posibilidades de Dios⁴⁷. El proceso de crecimiento en la vida de la gracia tiene su fundamento en la re-creación que supone la incorporación a Cristo y conduce a la generación de “nuevos órganos” (San Agustín) por los que el cristiano siente y actúa como Cristo, apoyado en el Padre, comprometido con la liberación de los hermanos y abierto a la novedad del futuro. Por último, el dinamismo virtuoso culmina en la *convergencia* de todo el ser hacia Dios y su designio salvífico, realizado en Cristo. Esta tendencia final es actualización de la filiación recibida en el Espíritu, por la que la existencia cristiana se funde con el creer, esperar y amar de Cristo.

c) Vivencia de las virtudes

El dinamismo virtuoso que pone en marcha la adhesión a Cristo, y se concreta en la participación en su creer, esperar y amar, se realiza en el suelo eclesial, espacio donde se hace posible y se concreta la vida teologal⁴⁸. La fe, la esperanza y la caridad no pueden ser entendidas como dones (meramente) individuales, pues la existencia creyente es ante todo existencia eclesial (LF 22), como miembro de una comunidad que comparte el sentido y fundamento de la vida, una orientación dinámica hacia el futuro, y un mismo modo de vivir el amor, entendido como autodonación⁴⁹. La fe remite necesariamente a la comunidad que la transmite (bautismo) y constituye el marco de su celebración (eucaristía). La experiencia misma del abandono en Dios es vivida en una fraternidad (social y escatológica) que la sostiene y anima. La esperanza cristiana, asentada sobre la resurrección de Cristo, abraza a la humanidad entera y a toda la creación, haciendo de la espera un dinamismo comunitario. En su actuar concreto, el creyente obra de modo que manifiesta y hace presente, para todos, la liberación prometida, empeñándose en transformar las condiciones sociales que son obstáculo a tal realidad. Por último, el amor es simultáneamente fruto y fuente de la vida eclesial, sacramento de la comunión del hombre con Dios (LG 1). La existencia cristiana tiene en el amor, vivido comunitariamente, el criterio fundamental de verificación de la medida de adhesión y configuración con Cristo, como lo recuerda el mandato: “amaos los unos a los

⁴⁷ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Caracteres*, 232.

⁴⁸ Cf. N. MARTÍNEZ-GAYOL, *Virtudes*, 747-748.

⁴⁹ Cf. N. MARTÍNEZ-GAYOL, *Virtudes*, 748; SS 14.

otros, como yo os he amado” (Jn 13,34)⁵⁰. Fe, esperanza y caridad expresan, pues, el ser mismo de la Iglesia como *koinonía*, vivido en su triple dimensión de *martyría*, *leitourgía* y *diakonía* (DCE 25).

Las virtudes teologales, como dones de Dios que dinamizan la vida en Cristo, son anticipo, “arras”, de la plena comunión escatológica. Su permanencia más allá de las condiciones del eón presente (1Cor 13,13) constituye la meta del proceso de cristificación: maduración y purificación en el seguimiento de Jesucristo que llega a la consumación en la configuración plena con el Hijo. El dinamismo virtuoso tiene, pues, un momento de especial concentración en la muerte, penúltima etapa de este proceso⁵¹. La existencia cristiana, alentada por la *kénosis*, encuentra en el morir la suprema adhesión a Cristo, en su humillación y obediencia hasta la muerte (Flp 2,9), como acto radical y definitivo de fe, esperanza y amor⁵². Fe, esperanza y amor moldean la vida cristiana, entre los extremos de la muerte sacramental del bautismo y la muerte física del deceso, cruzando por la infinitud de pequeñas muertes del cotidiano, uniéndola en un único gesto de disponibilidad y ofrecimiento por Cristo y en el Espíritu. El sí radical a Dios que configura toda la existencia del que cree, espera y ama proyecta su luz sobre la existencia entera, iluminando y conformando las opciones y decisiones, incorporando el hombre al sí de la *kénosis* de Cristo y abriendo a la esperanza del sí de la exaltación definitiva⁵³.

⁵⁰ Cf. N. MARTÍNEZ-GAYOL, *Virtudes*, 749.

⁵¹ Cf. N. MARTÍNEZ-GAYOL, *Virtudes*, 750.

⁵² Cf. N. MARTÍNEZ-GAYOL, *Virtudes*, 751.

⁵³ Cf. N. MARTÍNEZ-GAYOL, *Virtudes*, 752.

I. Fundamentos para una moral de la *kénosis*

a) *La kénosis como vocación*

El dinamismo de la *kénosis* penetra la existencia humana en todas sus dimensiones, llamado a fundamentar las grandes opciones y a transfigurar la cotidianidad del vivir y del actuar. El *intellectus fidei* asume, pues, la tarea de pensar una teología moral que estudie la libertad y el comportamiento humanos en referencia al Dios revelado en Jesucristo¹. Al mismo tiempo, la vida en Cristo ilumina los contenidos de la fe, en el condicionamiento mutuo de ortodoxia y ortopraxis (Balthasar), confirmando la interdependencia entre la experiencia religiosa y la ejemplaridad moral sugeridas por la invitación paulina a la *kénosis* (Flp 2,5)². La reflexión moral, revalorizada en su dimensión teológica por el Vaticano II, busca discernir y orientar la acción humana “a la luz del Evangelio y de la experiencia humana” (GS 46), siguiendo una metodología simultáneamente deductiva e inductiva³. La experiencia personal y comunitaria de Cristo constituye la norma fundamental y fundante de la actuación ética, no como cumplimiento de preceptos, sino en el seguimiento de Jesús, crucificado y resucitado, por la fuerza del Espíritu que inscribe en el corazón la “ley de Cristo” (Gál 6,2)⁴. El conocimiento teológico-moral tiene, pues, como núcleo estructurador, la globalidad del acontecimiento de Cristo, testimoniado por la Escritura y puesto en relación con las elaboraciones de la razón humana, en clave de interdisciplinariedad, y con los “signos de los tiempos” que expresan los desafíos de cada contexto histórico y cultural (GS 4).

El giro antropológico de la filosofía moderna, impulsado por Descartes y consolidado por Kant, así como el proceso simultáneo de secularización, han lanzado la sospecha sobre el vínculo entre fe y moral, en nombre de la autonomía como principal característica de un

¹ Cf. J. L. MARTÍNEZ, J. M. CAAMAÑO, *Moral fundamental. Bases teológicas del discernimiento ético*, Santander 2014, 47.

² Cf. J. L. MARTÍNEZ, J. M. CAAMAÑO, *Moral*, 55.

³ Cf. J. L. MARTÍNEZ, J. M. CAAMAÑO, *Moral*, 81-82; JUAN PABLO II, *Veritatis splendor* (VS), 29.

⁴ Cf. J. L. MARTÍNEZ, J. M. CAAMAÑO, *Moral*, 92-98; VS 28.

sujeto que tiene en sí el fundamento de los valores y de las normas morales⁵. Fruto de la apertura teológica del s. XX, el concilio Vaticano II reconoció la autonomía que caracteriza a la realidad terrena, tanto en el orden de la naturaleza (ciencias) como en la organización de la sociedad (política), sin, con ello, aceptar una ruptura del vínculo trascendente de todo cuanto existe con el Creador, quien es, en definitiva, el garante de la justa autonomía (GS 36)⁶. En la reflexión postconciliar, algunos autores profundizaron en la vía de una moral autónoma, defendiendo la capacidad de la razón humana, abierta a la trascendencia, para extraer de la realidad reglas de comportamiento, viviendo la autonomía como don recibido y como autenticidad creadora. Esta perspectiva fue duramente criticada por la corriente que propuso, en alternativa, una ética de la fe, o teonomía, cuya tarea es el descubrimiento de una verdad moral objetiva. Esta concepción fue, en gran medida, acogida por la encíclica *Veritatis splendor* que, destacando aspectos positivos de la autonomía, en contra de una heteronomía moral radical, rechazó el papel creador de la razón como fundamento de la moral cristiana, puerta abierta al relativismo. Juan Pablo II propone, pues, la noción de “teonomía participada” (VS 41) para expresar el papel de la razón, llamada a discernir el bien y el mal en la dependencia del orden fijado por el Creador y su revelación en Cristo. En síntesis, Balthasar rechaza los términos polémicos del debate, alertando sobre la no concurrencia entre libertad humana y libertad divina, y defendiendo la correlación entre ambas dimensiones, fundada en la íntima conexión entre Revelación y moral, pues, en la lógica de la encarnación, no hay verdad que no deba ser encarnada en una acción⁷.

La fundamentación de una moral cristiana, como libertad y racionalidad que participa del designio divino, invita a la pregunta por su especificidad, en un contexto marcado por el pluralismo y el relativismo. En el debate suscitado por esta cuestión, destacan los estudios realizados por H. U. von Balthasar y H. Schürmann, asumidos por la Comisión Teológica Internacional, en los cuales se perfila la posibilidad de presentar la *kénosis* como lo propio de la moral cristiana. El texto de Balthasar, estructurado en nueve tesis, parte del axioma según el cual una ética cristiana debe ser elaborada a partir de Jesucristo, como enviado del Padre cuyo amor actualiza de un modo insuperable. La condensación de la moral bíblica en la “regla de oro”, en boca de Jesús (Mt 7,12 y Lc 6,31), se funda, pues, en el don de Dios que es Cristo como prototipo de aquello que los cristianos son llamados a vivir⁸. La norma moral es, así,

⁵ Cf. J. L. MARTÍNEZ, J. M. CAAMAÑO, *Moral*, 274-282

⁶ Cf. J. L. MARTÍNEZ, J. M. CAAMAÑO, *Moral*, 304-308.

⁷ Cf. J. L. MARTÍNEZ, J. M. CAAMAÑO, *Moral*, 308-325.

⁸ Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La moral cristiana y sus normas (1974)*, en: C. POZO (ed.), *Comisión*, 87-93.

llamada a una vida de fe y obediencia abierta a la promesa, que se revela en la invitación a participar de la santidad de Dios (1Pe 1,16), anticipada en el corazón de todo hombre, por su relación con el cosmos y apertura interpersonal⁹. Por su parte, Schürmann presenta la conducta de Jesús como ejemplo y criterio de un amor de servicio y autodonación, acompañada de su palabra, norma moral última. Ambas se reflejan en juicios de valor y directrices de la Iglesia apostólica con carácter permanente, por sus fundamentos teológicos y escatológicos¹⁰. Así, el vaciamiento de Cristo, plenitud de la autocomunicación divina, constituye el fundamento último y la norma primera de la moral cristiana, entendida como despliegue y concreción de la participación en la *kénosis*, criterio decisivo de actuación y de discernimiento, vivido comunitariamente y determinado históricamente¹¹. Esto exige la apertura cristiana a una experiencia moral universal, compartida por todos los seres humanos, que ha recibido en la tradición el nombre de ley natural. Las dificultades que enfrenta la búsqueda de normas y valores susceptibles de una formulación que no depende de la variabilidad histórica y cultural no debe desanimar la reflexión cristiana, alentada por la certeza de haber descubierto la verdad sobre el hombre, que es el amor de Dios en Jesucristo, en la humildad de quien es llamado a caminar en la apertura y el diálogo¹².

b) La kénosis como respuesta

El hombre, interpelado por la *kénosis*, encuentra en el centro de su acción el don y la tarea de la libertad, incapaz de no reconocerse como la causa de sus actos y llamado a responder por ellos, delante de sí mismo, de los demás y, en última instancia, de Dios (Gn 4,9). La reflexión ética tiene, pues, la tarea de señalar el camino de realización del proyecto humano, del que la libertad es, a la vez, el fundamento y el fin, respondiendo al desafío contemporáneo que cuestiona la capacidad del hombre para marcarse metas y elegir caminos¹³. El Nuevo Testamento presenta el acontecimiento de Cristo como experiencia de libertad, implicada en la llamada a la conversión y al seguimiento de Jesús y desplegada, a partir de la Pascua, como liberación del pecado, de la muerte y de la ley, pues “para la libertad nos ha liberado Cristo” (Gál 5,1)¹⁴. La “ley de perfecta libertad” (Sant 1,25) es también “ley del Espíritu” (Rom 8,2), que realiza la filiación divina del cristiano y le compromete con la justicia y el servicio de Dios, en la gratuidad de la donación de la propia vida a favor de los demás (1Cor 1,19). Así

⁹ Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La moral*, 94-102.

¹⁰ Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La moral*, 108-116.

¹¹ Cf. S. BASTIANEL, *Especificidad (de la moral cristiana)*, en: F. COMPAGNONI, G. PIANA, S. PRIVITERA, M. VIDAL (dir.), *Nuevo Diccionario de Teología Moral*, Madrid 1992, 600-609.

¹² Cf. J. L. MARTÍNEZ, J. M. CAAMAÑO, *Moral*, 369-375.

¹³ Cf. J. R. FLECHA, *Teología moral fundamental*, Madrid 1994, 160-161.

¹⁴ Cf. J. L. MARTÍNEZ, J. M. CAAMAÑO, *Moral*, 383-387.

Agustín y, con él, toda la tradición cristiana profundizaron en la distinción entre libre arbitrio, como estadio inferior, y verdadera libertad que se realiza hacia el bien¹⁵. Referida a Dios en su origen y término, como “libertad participada”, la capacidad humana para determinarse es también ejercida frente a él, como posibilidad de autorealización o de autonegación radical (Rahner), en el marco del proyecto que el hombre descubre en sí mismo, como vocación, y tiene su paradigma en Jesucristo¹⁶. La realización existencial de la libertad, en la globalidad del comportamiento moral, remite, pues, a una raíz estructuradora que la teología contemporánea designa “opción fundamental”, como respuesta globalizante del ser humano al hecho mismo de existir, en un primer acto de la libertad fundamental que se concreta en actitudes y acciones particulares¹⁷. El concepto de actitud describe el conjunto de disposiciones adquiridas que llevan a reaccionar positiva o negativamente ante los valores éticos, e incluye la motivación para actuar, un ámbito concreto del compromiso humano y la orientación hacia la realización perfecta del bien. Próxima al *habitus* clásico, esta noción sirve de puente entre la opción fundamental y los actos, sobre los cuales recae lo esencial del examen moral, como visibilidad del actuar responsable (VS 67)¹⁸. El juicio moral distingue, como fuentes de valoración del acto, el objeto, o resultado material (*finis operis*), el fin, o intención (*finis operantis*) y las circunstancias, que forman un todo indivisible¹⁹. Sin embargo, identificando una tendencia a sobrevalorar la intención, el magisterio ha subrayado la posibilidad del objeto de la elección, por sí solo, viciar la acción, en los denominados “actos intrínsecamente malos” (VS 81)²⁰.

La libertad, que es también responsabilidad, tiene su ámbito de actuación y verificación en el centro de la persona humana, que la Biblia describe con la imagen del corazón y la teología desarrolla con el concepto de conciencia, testigo del valor de los actos, lugar donde se interioriza la ley divina y fuente de toda la vida moral²¹. La conciencia es el lugar del juicio práctico, aplicación de la ley objetiva a un caso particular, en la medida en que es *anamnesis* del bien y de la verdad, y llamada del Amor que nos atrae hacia él²². Contra una visión

¹⁵ Cf. A. TORRES QUEIRUGA, *Libertad*, en: C. FLORISTÁN (dir.), *Nuevo Diccionario de Pastoral*, Madrid 2002, 801.

¹⁶ Cf. J. R. FLECHA, *Teología*, 170-171; CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción sobre la libertad cristiana y la liberación: Libertatis conscientia* (22.3.1986), en: E. VADILLO ROMERO (ed.), *Congregación para la Doctrina de la Fe - Documentos 1966-2007*, Madrid 2008, 338.

¹⁷ Cf. J. L. MARTÍNEZ, J. M. CAAMAÑO, *Moral*, 391-395.

¹⁸ Cf. J. L. MARTÍNEZ, J. M. CAAMAÑO, *Moral*, 399-404.

¹⁹ Cf. J. L. MARTÍNEZ, J. M. CAAMAÑO, *Moral*, 404-408; X. THÉVENOT, *Morale Fondamentale*, Paris 2007, 200.

²⁰ Cf. J. L. MARTÍNEZ, J. M. CAAMAÑO, *Moral*, 408-412.

²¹ Cf. J. L. MARTÍNEZ, J. M. CAAMAÑO, *Moral*, 424-425.

²² Cf. J. RATZINGER, *Conciencia y verdad*, en: ID., *La Iglesia, una comunidad siempre en camino*, Madrid 2005, 165-167.

solipsista y estrechamente liberal de la conciencia como espacio de afirmación de la autonomía, J. Ratzinger sugiere que esta “memoria original” es el lugar de una experiencia profunda de desapropiación y superación del *yo*, donde resuena la ley divina inscrita en el corazón humano, capaz de abrirse al misterio de la *kénosis* (GS 16)²³. Profundizando en la conciencia configurada por Cristo, Pablo sitúa en el centro del discernimiento moral el criterio del amor al hermano, por encima de todo juicio particular sobre determinada acción. Obrar en conciencia es, pues, no sólo confrontar la acción pretendida con una norma, en vistas a determinar su licitud, sino, sobre todo, tener en cuenta su repercusión en el prójimo, especialmente el más débil (1Cor 8,1-13)²⁴. La conciencia es, pues, norma suprema de la acción moral, en la medida en que cumple las condiciones de certeza, rectitud y verdad. El imperativo de la certeza obliga al esfuerzo del discernimiento y describe el crecimiento en la posesión cada vez más plena de la libertad para el bien, mientras la rectitud remite a la exigencia de actuar con autenticidad, configurando, en conjunto, una vida cada vez más coherente²⁵. La verdad como condición para que la conciencia pueda afirmarse como norma moral subjetiva, supone la apertura profunda del corazón humano a una realidad objetiva que lo habita con anterioridad y lo sustenta, superando toda posibilidad de subjetividad (VS 60)²⁶. Esto no supone condenar la conciencia invenciblemente errónea, que mantiene su dignidad fundamental mientras no se despreocupa de buscar el bien y la verdad (GS 16)²⁷.

El ejercicio de la libertad pone en juego la posibilidad de la conciencia de cerrarse en una pretendida autosuficiencia, conduciendo a la realización de actos moralmente condenables, que la tradición teológica y bíblica conoce como pecados. En el ámbito moral, el mal asume, pues, una doble dimensión: a la vez estrictamente ética y religiosa, como realidad “ante Dios”²⁸. Desde una mirada teológica, la falta moral es rechazo del proyecto de amistad tendido por Dios, descrito por el Nuevo Testamento como un “errar el blanco”, según la etimología de la *ἀμαρτία* paulina, ruptura con Dios que afecta a todas las relaciones. La definición agustiniana de pecado como transgresión de una ley eterna, privilegiada por la tradición cristiana, mantiene el sentido teologal si se comprende como un “dejar al Creador para convertirse a la criatura”²⁹. Por su parte, Tomás de Aquino recupera la concepción de pecado como frustración de lo humano, una línea antropológica subrayada por el Vaticano II,

²³ Cf. J. RATZINGER, *Conciencia*, 168.

²⁴ Cf. J. L. MARTÍNEZ, J. M. CAAMAÑO, *Moral*, 426-427.

²⁵ Cf. J. L. MARTÍNEZ, J. M. CAAMAÑO, *Moral*, 455-456.

²⁶ Cf. J. RATZINGER, *Conciencia*, 160; J. L. MARTÍNEZ, J. M. CAAMAÑO, *Moral*, 456-457.

²⁷ Cf. J. L. MARTÍNEZ, J. M. CAAMAÑO, *Moral*, 457-460.

²⁸ Cf. M. VIDAL, *Pecado*, en: C. FLORISTÁN (dir.), *Nuevo Diccionario*, 1147.

²⁹ Cf. J. R. FLECHA, *Teología*, 322-323.

superando los reduccionismos introducidos por la casuística (GS 13) y abriendo a las dimensiones comunitaria y cósmica del pecado (GS 10 y 39)³⁰. Las acciones humanamente torcidas producen, de hecho, una fuerza destructora que adquiere una consistencia propia y que, además de afectar el sujeto mismo del pecado y a las víctimas directas, se implanta en el mundo como dinamismo de iniquidad, que el magisterio reciente ha denominado “estructuras de pecado”³¹. En definitiva, el mal cometido sobrepasa las capacidades humanas, abriendo al misterio de Aquel que conoce la profundidad del pecado y que es capaz de remediarlo. El axioma paulino “donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia” (Rom 5,20), síntesis de la historia de la salvación, tiene una eminente concreción en el ámbito moral, pues describe la posibilidad, no solamente de reparar la ruptura por el deseo divino de reconciliación, sino también de crecer en libertad con la apertura al que es la gracia encarnada. Así, sólo a la luz de Jesucristo y del misterio de la *kénosis* que “no se cansa” de alcanzar al hombre, tiene sentido el conjunto de clasificaciones desarrollado por la teología y el magisterio, con el deseo de ayudar a objetivar los ámbitos y la incidencia del pecado. En la tradición de la Iglesia, es muy antigua y especialmente relevante la distinción entre pecados graves y leves, o mortales y veniales, como enseña el Catecismo. De los primeros, se dice que destruyen la caridad en el corazón del hombre por una infracción grave de la ley de Dios, apartando al hombre de Dios (CIC 1855). El pecado venial es aquel que debilita la caridad, entraña un afecto desordenado a bienes creados e impide el progreso del alma en el ejercicio de las virtudes, aunque no rompe la alianza con Dios (CIC 1863)³².

II. La *kénosis* ante los desafíos de la existencia

*a) La *kénosis* al servicio de la vida*

Toda reflexión moral tiene como punto de partida el reconocimiento de la eminente dignidad de la persona humana, a la cual la Biblia y la tradición cristiana confieren un especial carácter teológico. El hombre del Antiguo Testamento, que se comprende a sí mismo como creado a imagen de Dios (Gn 1,26), se descubre, a la vez, investido de un poder y de un destino insuperables, marcas de la predilección divina (Sal 8). El Nuevo Testamento radicaliza el testimonio acerca del valor de la persona humana, en la revelación de un Dios que se hace hombre para conducir a todo hombre a la comunión con él, haciéndole partícipe de la naturaleza divina (2Pe 1,4). La dignidad ontológica del ser humano se presenta, en la

³⁰ Cf. J. R. FLECHA, *Teología*, 327-329

³¹ Cf. JUAN PABLO II, *Sollicitudo rei socialis* (SRS), 36.

³² Cf. J. R. FLECHA, *Teología*, 329-330.

Escritura y la tradición, a través de un especial deber de cuidado (GS 61), que resuena en el imperativo categórico kantiano sobrepujado por la finalidad trascendente del hombre y de toda la creación en él³³. Rahner subraya el vínculo entre la dimensión metafísica de la dignidad y su expresión ética, al definirla como categoría objetiva de un ser que reclama estima, custodia y realización, como característica fundamental del ser humano y, al mismo tiempo, encargo, para sí mismo y para los demás³⁴. En perspectiva teológica, la dignidad de la persona viene insuperablemente afirmada por el acontecimiento de Cristo: destinatario e instrumento de la redención, el hombre es también llamado a participar en la *kénosis*, vaciándose a sí mismo en nombre de la dignidad del prójimo, aceptando perder la vida para encontrarla (Mt 10,39).

La tutela de la dignidad humana se vincula, en primer lugar, con el cuidado que merece la vida propia y ajena, primer y más radical don recibido de Dios, coincidente con la llamada a la existencia. En la Escritura, resuena con gran intensidad el valor de la vida, de la que sólo Dios puede disponer, como lo recuerda la prohibición de alimentarse de la sangre (Dt 12,23)³⁵. En el Nuevo Testamento, el precepto “no matarás” (Ex 20,13) se encuentra radicalizado en boca de Jesús, que lo alarga a la interioridad del corazón (Mt 5,21-22), quedando asumido por el mandamiento supremo del amor al prójimo (Rom 13,9)³⁶. Sin embargo, la vida humana (biológica) no constituye un absoluto, pues se orienta hacia la plenitud de la resurrección (*ζωή*), y a ella se subordina (Mt 10,28). Así, el propio testimonio de Jesús, en la entrega de su vida, subraya la paradoja de la máxima realización de la vida en la muerte, plenitud a través de la *kénosis*. La tradición cristiana asumió, desde el inicio, el imperativo de la inviolabilidad de la vida humana como rasgo característico de los seguidores de Jesús, en conformidad con el precepto mosaico y la letra del Sermón del Monte, condenando especialmente el homicidio (incluso en situación de guerra, por aplicación de la pena de muerte o en legítima defensa), el suicidio y el aborto³⁷. La expansión del cristianismo y su enraizamiento social abrieron paso a una elaboración doctrinal de creciente complejidad, con la limitación del principio general de no violencia por fuerza de conflictos de valores, no sin algunas desviaciones al ideal evangélico, favorecidas por el vínculo con el poder

³³ Cf. J. R. FLECHA, *Moral de la persona*, Madrid 2002, 8-9.

³⁴ Cf. K. RAHNER, *Dignidad y libertad del hombre*, en: ID., *Escritos de Teología II*, Madrid 1963, 245-246; J. R. FLECHA, *Moral*, 21.

³⁵ Cf. J. GAFO, *Bioética teológica*, Madrid 2003, 101-108.

³⁶ Cf. E. LÓPEZ AZPITARTE, *Ética y vida. Desafíos actuales*, Madrid 1990, 13.

³⁷ Cf. JUAN PABLO II, *Evangelium vitae* (EV), 54.

temporal³⁸. Partiendo de la dignidad de la persona y el valor de la vida humana, la reflexión teológica ha profundizado en una moral cristiana asentada en la libertad y el amor, fundamento de un horizonte de solidaridad y de superación del ciclo de la violencia, que encuentra su objetivación en la elaboración de principios operativos del discernimiento ético, como el criterio del doble efecto, el principio de totalidad o los conceptos de medios ordinarios y extraordinarios³⁹.

En la tradición moral cristiana, destaca especialmente la insistencia en la protección de la vida humana en las situaciones de mayor fragilidad, como son su comienzo y desarrollo anterior al nacimiento, la enfermedad y la cercanía a la muerte. Así, la condena del aborto es unánime y se encuentra presente desde los primeros autores cristianos, con base en la convicción bíblicamente fundada de que “también es hombre el que lo va a ser” (Tertuliano)⁴⁰. La amplitud de los cambios culturales y las posibilidades de los avances técnicos han hecho del tema del aborto una preocupación central del magisterio reciente, descrito por el Vaticano II como práctica infamante (GS 27 y 51), objeto de la *Declaración sobre el aborto provocado*, de la Congregación para la Doctrina de la Fe (1974) y de una condena amplia y contundente en la encíclica *Evangelium vitae* (EV 58-63). La doctrina católica subraya la inviolabilidad de la vida desde el momento de la concepción, teniendo como base los datos científicos que corroboran el estatuto humano del nuevo ser en su individualidad genética, con lo cual queda rechazada cualquier posibilidad de interrupción voluntaria del embarazo, incluso en las situaciones más difíciles. Muchas dificultades, morales y prácticas, reviste, sin embargo, la concreción en la legislación civil y penal de tal deber de protección, en nombre de la tutela de un bien ético fundamental⁴¹. Por otra parte, también las situaciones de enfermedad y de acercamiento a la muerte, marcadas por el sufrimiento físico, psicológico y espiritual, configuran un ámbito especialmente necesitado de amparo, ante la represión cultural del hecho de la muerte y la banalización de la idea de una “ayuda a morir” en nombre de la dignidad. Así, la tradición y el magisterio han sido unánimes en la condena de la eutanasia (EV 64-67), al mismo tiempo que han profundizado en el discernimiento de las situaciones y actuaciones médicas, rechazando todo ensañamiento terapéutico, desde el respecto por la

³⁸ Cf. J. GAFO, *Bioética teológica*, Madrid 2003, 119-129.

³⁹ Cf. J. GAFO, *Bioética teológica*, Madrid 2003, 129-135.

⁴⁰ Cf. J. GAFO, *Bioética teológica*, Madrid 2003, 184-187.

⁴¹ Cf. J. GAFO, *Bioética teológica*, Madrid 2003, 190-193.

libertad del paciente (consentimiento informado), el deber de ayuda (cuidados paliativos), y el reconocimiento del carácter no absoluto de la vida biológica⁴².

b) La kénosis al servicio del amor humano

La moral cristiana, atenta al mensaje bíblico y a la naturaleza como creación divina, reconoce en el amor interpersonal un lugar de especial realización de lo humano. Contra todo dualismo antropológico, el ser humano, que *es* cuerpo, experimenta la sexualidad como elemento de su constitución íntima, que tiene en lo femenino y lo masculino dos modos de manifestación de la corporeidad, dos formas complementarias de ser persona⁴³. El encuentro sexual, revestido de misterio y vehículo de una promesa de plenitud, convoca el discernimiento ético a “descalzarse ante un suelo sagrado” (Ex 3,5), sin ceder con ello al temor, fuente de posturas autoritarias, para abrirse a la belleza y profundidad de una vivencia llamada a ser sacramento del amor como autodonación⁴⁴. La sexualidad humana, vinculada, pero no reducida, a su dimensión procreadora, es expresión de la corporalidad como comunicación y comunión, cuya dimensión de exceso y abundancia señala como símbolo del amor⁴⁵. El valor simbólico del amor y de la sexualidad resuena por doquier en la Escritura, como parte del designio creador y salvífico de Dios. El doble relato de la creación señala, desde la primera página de la Biblia, la bondad de la complementariedad de varón y mujer, llamados a formar “una sola carne” (Gn 2,24), en su orientación procreativa y unitiva⁴⁶. El Antiguo Testamento, a la vez que exalta el amor humano, en textos como el Cantar de los cantares, reconoce la debilidad humana y la degradación de las relaciones por el pecado (Gn 3), manteniendo viva la esperanza de una redención y recreación de la bendición originarias, que traerá el acontecimiento de Cristo⁴⁷. Más que normas concretas a seguir, el Nuevo Testamento sitúa la sexualidad, como parte de la existencia salvada y del seguimiento de Cristo, dentro del marco de la vida en el Espíritu, que anhela y anticipa, con todo lo creado, “la libertad y la gloria de los hijos de Dios” (Rom 8,21)⁴⁸.

En la tradición bíblica y en todo el pensamiento cristiano, la sexualidad encuentra su sentido en el marco de la alianza matrimonial, como lugar en el que se cumple verdaderamente su carácter dialógico, totalizante y simbólico, como expresión de un amor personal y oblativo,

⁴² Cf. J. GAFO, *Bioética teológica*, Madrid 2003, 257-274.

⁴³ Cf. J. R. FLECHA, *Moral*, 34-37; E. LÓPEZ AZPITARTE, *Simbolismo de la sexualidad humana. Criterios para una ética sexual*, Santander 2001, 43.

⁴⁴ Cf. J. R. FLECHA, *Moral*, 41; E. LÓPEZ AZPITARTE, *Simbolismo*, 35.

⁴⁵ Cf. E. LÓPEZ AZPITARTE, *Simbolismo*, 39-59.

⁴⁶ Cf. E. LÓPEZ AZPITARTE, *Simbolismo*, 64-67.

⁴⁷ Cf. E. LÓPEZ AZPITARTE, *Simbolismo*, 73-76.

⁴⁸ Cf. E. LÓPEZ AZPITARTE, *Simbolismo*, 76-81.

definitivo, fecundo y público⁴⁹. La sexualidad, como máxima expresión y realización del amor, articula la gratuidad de su dimensión simbólica y el riesgo de la instrumentalización contenido en la dimensión placentera, exigiendo, pues, un camino de maduración personal y relacional que abra a una vivencia del placer como experiencia de finitud y, en definitiva, de *kénosis*, vivencia de la comunión que no niega la herida de una promesa nunca plenamente cumplida, de un egoísmo nunca totalmente superado⁵⁰. La fecundidad y apertura a la vida del matrimonio, célula constituyente de la familia, sella el carácter oblativo de la sexualidad, por la profunda interconexión de los dos “fines” del matrimonio, en su tensa reciprocidad, irreducible al esquema tradicional de “fin primario” y “fin secundario”. Aquí reside, pues, el sentido de la reprobación por parte del magisterio, sellada con la encíclica *Humane vitae* (HV) de Pablo VI, de los métodos anticonceptivos (así como de las técnicas de reproducción asistida) por suponer una ruptura voluntaria en la conexión entre significado unitivo y procreativo del acto sexual (HV 12)⁵¹.

En el contexto actual, son muchos los desafíos que enfrenta una moral cristiana de la sexualidad, confrontada, por una parte, con las repercusiones de una “revolución sexual” que desdibuja el valor simbólico de la sexualidad en un hedonismo pretendidamente amoral, y, por otro, con las dificultades que supone la recepción de las enseñanzas oficiales en situaciones de “frontera” como el fracaso matrimonial o la homosexualidad. El camino abierto por el papa Francisco, con la convocación y realización del doble sínodo de los obispos sobre la familia, ha permitido señalar la tensión causada por los valores en presencia, al mismo tiempo que pone en el centro de la reflexión moral la escucha humilde de la realidad, una fidelidad a la tradición vivida en diálogo y la moderación en la pretensión de poseer verdades absolutas y definitivas, eligiendo en todo el recorrido el criterio supremo de la misericordia, rostro humano y eclesial de la *kénosis*.

c) La kénosis al servicio de la justicia y de la paz

La dimensión social constituye un elemento insoslayable del testimonio bíblico y de la reflexión cristiana y determina la elaboración de una moral cristiana de la vida en sociedad que examine, para cada tiempo y circunstancias, las implicaciones de la fe en el ámbito de la economía y de la organización política. En el Antiguo Testamento, destaca la presentación de un Dios cercano y compasivo que, por la boca de los profetas, se pone de parte de los

⁴⁹ Cf. J. R. FLECHA, *Moral*, 50-51 y 181; E. LÓPEZ AZPITARTE, *Simbolismo*, 164-167.

⁵⁰ Cf. E. LÓPEZ AZPITARTE, *Simbolismo*, 100-108.

⁵¹ Cf. E. LÓPEZ AZPITARTE, *Simbolismo*, 181-190.

oprimidos y denuncia la injusticia de unas estructuras económicas y sociales edificadas “con la sangre” de los pobres (Miq 3,10) y mantenidas por autoridades y poderes, tanto políticos y económicos como religiosos⁵². El anuncio del reino de Dios, en los gestos y palabras de Jesús, entraña un mensaje de liberación que afecta directamente a los aspectos de la vida social (Lc 4,18-19), no con ímpetu revolucionario, sino según la lógica de la libertad manifestada en la pobreza elegida, encarnada y vivida por él mismo (2Cor 8,9) y propuesta como camino de realización personal (Mt 19,21) y comunitaria (Hch 2,42)⁵³. Desde los primeros siglos, los autores cristianos acogieron y profundizaron en los aspectos sociales del mensaje neotestamentario, presentando el ideal de la justicia y de la igualdad, denunciando la opresión, la avaricia y la acumulación y llamando a la conversión y reforma de las estructuras. La larga tradición de la enseñanza moral de la Iglesia en los campos socioeconómico y político llega a nuestros días en la Doctrina Social de la Iglesia, promovida e impulsada por el magisterio y la teología de los dos últimos siglos. La enseñanza moral de la Iglesia destaca por el descubrimiento y afianzamiento de principios que brotan de la lectura creyente de las realidades sociales, constituyendo un marco global para el juicio ético. El axioma fundamental de la dignidad humana se concreta, en el ámbito social, en los principios de solidaridad, como empeño por el bien común reconociendo el destino universal de los bienes y asumiendo una opción preferencial por los pobres, y de subsidiariedad que exige la articulación de los distintos niveles de organización en beneficio del ejercicio de la autonomía, responsabilidad y participación⁵⁴.

La Doctrina Social de la Iglesia, como tal, tiene por acta de nacimiento la encíclica *Rerum novarum* (RN) de León XIII, publicada en 1891, como toma de posición de la Iglesia ante la cuestión social, denunciando la explotación de la clase obrera por parte del liberalismo de la Revolución Industrial y, al mismo tiempo, rechazando las alternativas del socialismo marxista y del anarquismo⁵⁵. El Papa defiende, pues, la existencia de propiedad privada, como fruto del trabajo (RN 7), sosteniendo la exigencia del salario justo, medido por las necesidades del trabajador y su familia y articulado según el principio de austeridad (RN 32-33), a la vez que exige el respeto por su dignidad. El magisterio pontificio posterior, siguiendo la inspiración de León XIII, desarrolló y adaptó el discurso profético de la Iglesia ante las nuevas configuraciones de la problemática social, profundizando en la defensa de la propiedad

⁵² Cf. J. L. SICRE, *Con los pobres de la tierra. La justicia social en los profetas de Israel*, Madrid 1984, 439-453.

⁵³ Cf. A. GALINDO, *Moral socioeconómica*, Madrid 1996, 27-41.

⁵⁴ Cf. L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Entre la utopía y la realidad. Curso de moral social*, Santander 1998, 23-30.

⁵⁵ Cf. A. GALINDO, *Moral*, 99-103.

privada en el marco del destino universal de los bienes (GS 69), considerando que el capital y los medios de producción deben estar al servicio del trabajo⁵⁶. Sin proponer un sistema económico propio, la moral social católica se ha afirmado en instancia crítica, tanto frente al totalitarismo colectivista (comunismo) como a los excesos del liberalismo. A partir de la segunda mitad del s. XX, la espantosa desigualdad entre países ha constituido una nueva “cuestión social” que llevó la enseñanza de la Iglesia, a partir de la encíclica *Populorum progressio* (PP) de Pablo VI, a centrarse en el tema del desarrollo, interpretando en clave planetaria el destino universal de los bienes (PP 49) y formulando un derecho fundamental al desarrollo, que Pablo VI calificó de integral y solidario y Benedicto XVI, en *Caritas in veritate* (CV), designó como respuesta a una vocación divina (CV 16)⁵⁷.

Además de las estructuras económicas, también la organización política de las sociedades humanas ha preocupado, desde siempre, a la moral cristiana, orientada por la indicación evangélica a vivir toda autoridad como servicio (Mc 10,43). En la época contemporánea, los derechos humanos asumen, en la esfera pública, el papel de referente ético para las estructuras políticas, nacionales e internacionales. El reconocimiento de derechos inherentes a toda persona, iniciado formalmente con las declaraciones de las revoluciones liberales y universalizado en la declaración de las Naciones Unidas de 1948, suscitó, en un primer momento, el rechazo de la doctrina católica, reacia a una libertad percibida como indiferentismo y vivida con hostilidad hacia la Iglesia⁵⁸. La lenta apertura al lenguaje de los derechos humanos culminó con la encíclica *Pacem in terris* de Juan XXIII y la declaración *Dignitatis humanae* del Vaticano II, con las que el magisterio pasó a posicionarse en la primera línea de la lucha por su reconocimiento y realización, como materialización de la justicia y del desarrollo⁵⁹. Superado todo tipo de pretensión de dominio eclesial y reconocida la autonomía de la esfera política, la Iglesia, a través de su reflexión moral, pretende ofrecer al ámbito civil su mirada de “experta en humanidad” (Pablo VI), iluminando, alentando y denunciando situaciones, teniendo como horizonte la construcción de un mundo en que la paz, en su sentido más profundo de don divino, es también fruto de la justicia humana. La ética cristiana se sabe confrontada, en todos tiempos y lugares, tanto fuera como en el interior de la Iglesia, con las consecuencias sociales del pecado, pero no por ello renuncia a sugerir caminos para la edificación del reino de Dios, asumiendo con realismo los obstáculos y su

⁵⁶ Cf. JUAN PABLO II, *Laborem exercens*, 14.

⁵⁷ Cf. L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Entre la utopía*, 165-180.

⁵⁸ Así las condenas de Gregorio XVI, en la encíclica *Mirari vos* (DH 2731).

⁵⁹ Cf. L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Entre la utopía*, 63-73.

propia impotencia, manteniendo viva la utopía de una convivencia vaciada de toda injusticia. La *kénosis* de la moral consistirá, pues, en asumir la tensión entre el valor de lo terreno que está llamada a cuidar y transformar, y el anuncio de un mundo radicalmente distinto, como don y realidad escatológica.

I. *Kénosis* y esperanza cristiana

a) *El logos de la esperanza*

La existencia cristiana en fe, esperanza y amor entraña una apertura al futuro, expresada en la vida orientada hacia el bien y la construcción de una sociedad más justa, que supera el marco de las condiciones intramundanas y lleva consigo un irreprimible anhelo de definitividad, avalado por la resurrección de Cristo. El creyente experimenta, pues, el tiempo como posibilidad de encuentro con Dios y, a la vez, como promesa de plenitud de una historia vivida como salvación¹. La escatología es la dimensión de la teología que reflexiona sobre el futuro de la promesa aguardado por la esperanza cristiana, profundizando en el presente como realidad dinámica, preñada de sentido y de una novedad radical por desvelar². El término bíblico ἔσχατος, originalmente con el sentido general de algo último, adquiere contenido teológico con la venida de Cristo, acontecimiento decisivo que imprime sentido a la historia (Heb 1,2), y pasa a designar también el fin de los tiempos aguardado (1Cor 15,52) y el fin último de la vida humana (Eclo 7,36)³. El discurso escatológico forma, así, parte irrenunciable de la fundamentación racional de la fe que “espera la resurrección de los muertos y la vida del mundo futuro”, como colofón del credo trinitario, meta y camino de la vida cristiana⁴.

En la dogmática tradicional, el fin de la existencia humana y del mundo ha sido objeto del tratado *De novissimis*, que tomó su nombre de la sustantivación del adjetivo bíblico, dando origen a una concentración en las postrimerías (muerte, juicio, infierno, gloria), pensadas como realidades y acontecimientos estáticos, al margen del restante discurso teológico⁵. Esta cosificación de la escatología cristalizó en una presentación de las realidades últimas a modo de “entes” creados por Dios y separados de la experiencia humana, objeto, sin embargo, una

¹ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión. Escatología cristiana*, Santander 1986, 18-23.

² Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra*, 28-29.

³ Cf. N. MARTÍNEZ-GAYOL, *Escatología*, en: A. CORDOVILLA (ed.), *La Lógica*, 631-632.

⁴ Cf. N. MARTÍNEZ-GAYOL, *Escatología*, 636-637.

⁵ Cf. N. MARTÍNEZ-GAYOL, *Escatología*, 632.

descripción detallada que Congar apellida de “física de las ultимidades”, motivada por la mera curiosidad o espera pasiva, desgarrada del vivir cristiano⁶. La renovación teológica operada en el s. XX, de fuerte impostación bíblica y horizonte antropológico, puso de manifiesto la necesidad de pensar la escatología como una dimensión constitutiva de la fe y estructurante de toda la teología, en estrecha vinculación con la protología, la cristología y la pneumatología. La comprensión del final como consumación de un proceso ya iniciado viene posibilitada por la centralidad del acontecimiento de Cristo que revela la promesa contenida en la creación, señalando la orientación definitiva de la historia, dada en la resurrección y llevada a cabo en la obra del Espíritu⁷. De modo significativo, el himno de Filipenses pone de manifiesto el horizonte escatológico de la historia de la salvación, orientada hacia la alabanza universal como participación en la exaltación del que se anonadó (Flp 2,10-11). Al mismo tiempo, la invitación parenética de Pablo a la *kénosis* (Flp 2,5) configura a la existencia cristiana como un dinamismo que camina hacia la consumación, anhelada y anticipada por la resurrección de Cristo, primicia de los que mueren y primicia de la vida nueva para toda la creación (1Cor 15,20-28).

La purificación del discurso escatológico, con base en esta orientación fundamental, exigió la elaboración de principios orientadores, como base de una teología de la esperanza que permita articular el *logos* de la profesión de fe, el *ethos* de una existencia configurada por Cristo y el *eidos* de un imaginario liberado de sus excesos. El estudio realizado por Rahner en *Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas* constituye una referencia obligatoria en este sentido, por su acierto y profundidad, manteniendo todavía su vigencia⁸. El teólogo alemán señala, en primer lugar, la imposibilidad, para la fe cristiana, de renunciar a la formulación de afirmaciones acerca de un futuro absoluto, no como “reportaje anticipador” de sucesos por venir, sino como palabra salvífica para el presente. La escatología tiene, pues, su ámbito delimitado por el carácter de ocultación que supone la revelación del fin, y por la historicidad esencial del hombre, objeto de la escatología como espíritu personal y ser corporal, orientado hacia una plenitud individual y comunitaria. Esta viene determinada por el obrar salvífico de Dios en Cristo, verdadero principio del discurso escatológico (cristología llevada a plenitud), con lo cual las dos posibilidades, sin duda reales, de salvación y perdición no pueden ser formuladas al mismo nivel, pues creemos en la victoria definitiva de Dios por

⁶ Cf. N. MARTÍNEZ-GAYOL, *Escatología*, 632-633; T. RAST, *La escatología en la teología del s. XX*, en: H. VORGRIMLER; R. VANDER GUCHT (eds.), *La teología en el s. XX, t. III*, Madrid 1974, 251.

⁷ Cf. N. MARTÍNEZ-GAYOL, *Escatología*, 638-643.

⁸ En lo que sigue, cf. N. MARTÍNEZ-GAYOL, *Escatología*, 634-636; K. RAHNER, *Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas*, en: ID., *Escritos de Teología IV*, Madrid 1963, 411-439.

la gracia de Cristo que asociará a su resurrección toda la creación. Por fin, la escatología, sin renunciar a buscar las imágenes y expresiones más apropiadas para cada tiempo y contexto, debe tener presente la distinción entre el contenido de las afirmaciones escatológicas y su modo de expresión, para no degradarse en falsa apocalíptica.

b) Cristo, fundamento de la esperanza

La fundamentación cristológica de la escatología parte de las investigaciones del último siglo en torno al mensaje y la predicación de Jesús, con la revalorización de la categoría de reino de Dios y el debate en torno a su carácter apocalíptico. En el centro de la controversia está la contraposición entre una interpretación de los datos neotestamentarios como escatología consecuente o bien como escatología realizada. Para A. Schweitzer y los defensores de la primera corriente, Jesús y, tras él, la primitiva comunidad esperaban, en un futuro inminente, la llegada del reino de Dios en toda su magnitud⁹. Al contrario, para la escuela de C. Dodd, las afirmaciones de la Escritura referidas al reino expresadas en presente tienen mayores visos de historicidad, indicando que se trata de una realidad actual y consumada, de tal modo que, en Cristo, la historia ha alcanzado su final¹⁰. En reacción a estos extremos aparentemente irreconciliables, la propuesta desmitologizadora de Bultmann apunta a una escatología atemporal, vaciada de contenido apocalíptico y centrada en la decisión existencial de adhesión a Cristo, como realización (individual) del reino¹¹. Aunque ninguna de estas posturas parezca satisfactoria, todas señalan elementos valiosos para la renovación de la escatología: la recuperación de la historicidad de Jesús como personaje cercano a la apocalíptica y el valor de futuro de unas afirmaciones que no agotan su sentido escatológico en el reino ya presente; la centralidad de la pascua como acontecimiento escatológico y su importancia para el presente; por último, la necesidad de fundamentar una esperanza que no permanezca en la abstracción, sino que afecte existencialmente al creyente.

Superadas las exégesis unilaterales y orientadas por una opción previa, hay que reconocer en el testimonio bíblico la simultaneidad de las afirmaciones de futuro y de presente acerca del reino, como un trazo característico del discurso de Jesús, que expresa el anuncio programático de Mc 1,15, en la tensión latente entre *πεπλήρωται* y *ἤγγικεν*. Exegetas como O. Cullmann han asumido el reto de esta bipolaridad, articulando la presencia y el porvenir del reino, en una tensión dinamizadora puesta de manifiesto por las parábolas del crecimiento y que quedó

⁹ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación. Escatología*, Madrid 1996, 93-95; A. TORNOS, *Escatología I*, Madrid 1989, 87-89.

¹⁰ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua*, 98-100; A. TORNOS, *Escatología*, 91-93.

¹¹ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua*, 100; A. TORNOS, *Escatología*, 97-101.

popularizada con la fórmula “ya sí – pero todavía no”¹². El acontecimiento de Cristo constituye, pues, el centro del tiempo, como culmen de la historia de salvación y la inauguración de los tiempos nuevos. Sin embargo, la escatología cristiana está marcada por la *diástasis* entre la venida del mesías prometido, acontecida en la encarnación y consumada en la pascua, y el día final de la resurrección definitiva, fin de toda tribulación, sufrimiento y muerte. Frente a la mera yuxtaposición lineal de los eones antiguo y nuevo, sugerida por Cullmann, la realidad del “tiempo escatológico” (Peterson) inaugurado por Cristo supone una novedad radical de la que participan los bautizados, como ciudadanos del cielo (Flp 3,20), y visibilizada en la vida sacramental, que convive todavía con el tiempo adamítico que abarca a quienes no han accedido a la gracia de Cristo¹³. Así, la Iglesia, como *communio sanctorum*, participa, a la vez, de la forma de esclavo de la *kénosis*, asociándose, “en su carne”, a la pasión de Cristo (Col 1,24), y de la adoración escatológica, proclamando el señorío del Resucitado para la gloria del Padre.

La esperanza cristiana formulada, en primer lugar, por las comunidades postpascuales, tiene, pues, su fundamento en la experiencia de la resurrección, que rompe con los marcos de comprensión del reino prometido¹⁴. En la justificación de Jesús por el Padre, no sólo ha quedado legitimado su mensaje, sino que, sobre todo, su persona se convierte en puerta de acceso a las esperanzas del Reino, invitando a sus seguidores a vivir de la fidelidad a lo dicho hacia la fidelidad a una persona. El proceso de desjudaización de la esperanza cristiana, acelerado por la apertura de la Iglesia a los gentiles, sella la primacía escatológica de la persona de Jesús sobre el reino, anticipada por la propia experiencia del Mesías prepascual, para quien la cercanía del reino suponía una proximidad existencial¹⁵. A pesar de la ruptura de la muerte, la continuidad entre la historia de Jesús y la fe postpascual viene garantizada por el Espíritu que ayuda a profundizar en la memoria del maestro, ahora constituido en Señor. Este es el *éschaton* y el contenido de la esperanza cristiana, una esperanza que es proceso y que el cristiano está llamado a obrar en la historicidad de su existencia¹⁶.

c) Esperanza e historia

La esperanza cristiana, pensada tradicionalmente en referencia a un más allá de la historia, se confronta, en la época contemporánea, con la necesidad de dirigir una palabra relevante para

¹² Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua*, 95-98, A. TORNOS, *Escatología*, 89-91.

¹³ Cf. G. URÍBARRI, *Habitar*, 270-278.

¹⁴ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua*, 104-115.

¹⁵ Cf. A. TORNOS, *Escatología*, 106-114.

¹⁶ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua*, 116-119; A. TORNOS, *Escatología*, 116-120.

los problemas de este mundo. A partir de la modernidad, el hombre ha renunciado a fundar el sentido de su existencia metafísicamente, en pro de proyectos tangibles de realización, adhiriéndose a una fe en el progreso, generadora de utopías intrahistóricas, con consecuencias dramáticas (SS 20). Con el advenimiento de la postmodernidad y la crisis de toda metanarrativa, la confianza en el progreso ha dado lugar a una cultura de la inmediatez, enfocada en propiciar experiencias limitadas de plenitud, de corte materialista e individualista. Afectado por esta evolución, el discurso escatológico cristiano se ha visto marginado, con la renuncia, por parte de la pastoral, a los contenidos transhistóricos de la fe en nombre de un compromiso por la justicia, vehiculando una sensación de *apokatástasis* que diluye el carácter de “buena noticia” del anuncio evangélico¹⁷. El Vaticano II selló la renuncia de la Iglesia a describir las realidades escatológicas al estilo de verdades eternas y desvinculadas de la existencia terrena, concibiéndose a sí misma como pueblo que peregrina atento a los interrogantes y necesidades de la comunidad humana (GS 4). Sin confundir el progreso humano con el crecimiento del reino (GS 39), el concilio anima a una esperanza movilizadora del compromiso histórico, como contribución decisiva para la obra divina de la salvación¹⁸.

La relación entre historia del mundo e historia de la salvación constituye, pues, un punto central de la reflexión escatológica postconciliar, deseosa de superar toda separación radical entre estas dos realidades de la existencia cristiana. Así, Rahner, articulando la libertad humana y la gratuidad de la salvación, sostiene la unidad fundamental de la historia de la salvación y de la historia del mundo, pues la autocomunicación de Dios y su acogida acontecen en el ahora del mundo, aunque de forma velada¹⁹. Sin embargo, siendo materialmente idénticas, las dos dimensiones son también formalmente distintas, pues la historia del mundo no permite una interpretación inequívoca de la salvación que acontece en ella²⁰. Simultáneamente unidas y diversas, la articulación entre ambas se da, según este autor, por la interpretación de la historia profana que realiza la historia salvífica, haciendo del cristiano un “escéptico entusiasta”, que relativiza radicalmente la historia, sin huir de ella pues sabe que ahí acontece la salvación, aun bajo formas paradójicas²¹. Desde una perspectiva y presupuestos distintos, I. Ellacuría, representante de la teología latinoamericana de la liberación, defiende la historicidad esencial de la salvación cristiana, que pone en juego la

¹⁷ Cf. G. URÍBARRI, *Escatología ecológica y escatología cristiana: Miscelánea Comillas* 54 (1996), 307-308

¹⁸ Cf. N. MARTÍNEZ-GAYOL, *Escatología*, 654-656.

¹⁹ Cf. K. RAHNER, *Historia del mundo e historia de la salvación*, en: ID., *Escritos de Teología V*, Madrid 1964, 115-117.

²⁰ Cf. K. RAHNER, *Historia*, 118-123.

²¹ Cf. K. RAHNER, *Historia*, 129-134.

oposición radical entre liberación y pecado, convocando al cristiano a involucrarse en los conflictos de la historia, tomando partido por el pobre²². Interviniendo en este debate, la Comisión Teológica Internacional propuso interpretar la relación entre historia del mundo e historia de la salvación según el esquema de Calcedonia: unidad sin confusión, distinción sin separación, abriendo la vía a la identificación de la Iglesia peregrina con el dinamismo de la *kénosis*, que describe la encarnación. Así, el compromiso de los creyentes por una liberación histórica es verdadero acontecer salvífico, pero no agota la salvación, que permanece en la dependencia misteriosa de Dios y cuyo desenlace no puede ser deducido *a priori*²³. La esperanza cristiana asume, pues, el reto de ser operante en la dirección de lo esperado, reconociendo el sufrimiento acumulado en la historia y luchando contra él sin resignarse, pero viviéndolo a la vez como lugar paradójico de la salvación y promesa de una transfiguración definitiva de la historia²⁴.

La oferta de salvación anunciada por la fe cristiana se ve, así, retada a defender su plausibilidad, en una cultura marcada por el presentismo y desconfiada de toda trascendencia. Frente a los límites de una soteriología tradicional pensada en clave negativa y espiritualista, como mera remisión de los pecados, la esperanza cristiana es llamada a dar testimonio de una salvación positiva, como plenitud de vida que colma y sobrepasa los anhelos profundos del hombre²⁵. En esta tarea, ha de asumir el protagonismo la persona de Jesús de Nazaret, que trae la salvación con su vida, muerte y resurrección, experimentadas como desasimiento y ofrecimiento al Padre, en favor de los pobres y de los pecadores, de cuantos se reconocen necesitados (Mt 9,12)²⁶. Jesús mismo, el Hijo encarnado, es la salvación: Dios dándose radicalmente al asumir la condición humana, con su debilidad, y al transfigurarla en la aceptación obediente de la muerte, “y muerte de cruz”, reivindicada por la resurrección gloriosa. En la existencia cristiana, creer desde la cruz no es pasividad ante una historia de dolor, sino esperar la resurrección operándola, viviendo el compromiso militante y la generosidad del amor gratuito como don recibido y garantía de una salvación capaz de rescatar a la historia porque la trasciende radicalmente²⁷.

²² Cf. I. ELLACURÍA, *Historicidad de la salvación cristiana*: Revista Latinoamericana de Teología 1 (1984) 5-45.

²³ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Promoción humana y salvación cristiana* (1976), en: C. POZO (ed.), *Comisión*, 147-167.

²⁴ Cf. N. MARTÍNEZ-GAYOL, *Escatología*, 656-659.

²⁵ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Contenidos fundamentales de la salvación cristiana*, en: ID., *Muerte, esperanza y salvación*, Madrid 2004, 109-110.

²⁶ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Contenidos*, 111-114.

²⁷ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Contenidos*, 115-120.

II. El contenido de la esperanza

a) Pascua de la creación

El mensaje escatológico del Nuevo Testamento, configurado por completo por la experiencia de la resurrección, tomó del griego profano el término *παρουσία* para expresar la expectativa del advenimiento glorioso de Cristo al fin de los tiempos, reinterpretando cristológicamente la espera veterotestamentaria del “día de Yahvé”. La naciente Iglesia se comprende, pues, a sí misma como comunidad de los que esperan en el Señor, manifestando su fe en la llegada en gloria del Señor, expresada en los primeros símbolos de fe, y articulando toda su existencia en torno a esta espera, celebrada y vivida especialmente en la eucaristía, marco eminente de la invocación “*marana tha*” (1Cor 6,22; Ap 22,20)²⁸. Tras una larga tradición de neutralización de la noción bíblica y patrística de *parusía* como dato dinamizador de la vida y de la fe, el Vaticano II ha vuelto a situar en el centro del discurso escatológico la llamada a la vigilancia y a la expectación, gozosa e intensa, de una plenificación individual y eclesial que señalará el final de la historia (LG 48-49). Este elemento irrenunciable de la fe cristiana supone un acontecimiento factual, y no meramente representativo (Dodd), ni limitado a la individualidad de una decisión existencial (Bultmann), como imperativo de la propia historicidad, así como del carácter corporativo de la salvación²⁹.

El contenido de tal suceso, también designado con términos como “apocalipsis”, “epifanía” o “manifestación”, reviste, en primer lugar, un carácter revelador, al hacer patente la victoria de Cristo, ya acaecida con su encarnación, muerte y resurrección. Así, el Nuevo Testamento no presenta la *parusía* como un “regreso” del Señor tras un tiempo de ausencia, pues él está presente y activo (Mt 28,20), enviando su Espíritu y alentando a la comunidad, en virtud de la única economía salvífica, que no admite dos venidas del Hijo³⁰. Por otra parte, el “día del Señor” encierra igualmente una novedad radical, por la esperada consumación de la obra salvífica, que llevará a plenitud la resurrección, llamada a abarcar a toda la historia en la pascua de la creación. La *parusía* es, pues, paso de todo lo creado a su estatuto ontológico definitivo, al quedar anulada la reserva escatológica que mantiene en coexistencia antagónica y simultánea el eón cósmico y el eón adamítico. En definitiva, más que de una “venida” de Cristo, se trata de una “ida” de toda la creación hacia el Padre, por Cristo, cumpliendo definitivamente la profecía de Isaías con la que concluye el himno de Filipenses³¹. La

²⁸ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La Pascua*, 124-131.

²⁹ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La Pascua*, 131-137.

³⁰ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La Pascua*, 137-138.

³¹ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La Pascua*, 139.

vivencia consciente de la tensión hacia la parusía es una exigencia para la Iglesia, si quiere ser fiel al Señor que viene, no dejándose apresar por la comodidad y el poder en el mundo. La cercanía del final, entendida en el orden teológico e inmune a toda medición, viene certificada por la posibilidad de reconocer los “signos escatológicos”, a los que alude el Nuevo Testamento, que subrayan la provisoriedad de las condiciones históricas, sin falsas certezas o seguridades, e invitan al dinamismo movilizador de la esperanza que se expresa y opera en la petición “venga tu reino”³².

La venida en gloria de Cristo se asocia, en el Credo, a la idea de juicio, presente en el testimonio bíblico a partir del *safat* veterotestamentario, con el sentido de despliegue de la potestad regia, sinónimo de “gobernar”, y vinculado a la victoria definitiva del Resucitado sobre la muerte y la iniquidad³³. Sin embargo, la tradición cristiana pronto privilegió una comprensión del juicio escatológico en términos forenses, como *dies irae* que inspira temor, angustia e inseguridad, obliterando el gozo expectante de las primeras comunidades ante una venida de Cristo para salvar. El carácter judicial del acontecimiento definitivo atañe a la historia como un todo que al finalizar recibe la posibilidad de un enjuiciamiento y mostración de su sentido global (SS 44)³⁴. El juicio escatológico se distingue, además, del juicio-crisis como discriminación y fijación definitiva del destino escatológico de cada ser humano, que se realiza en la propia existencia y tiene, así, carácter esencialmente intrahistórico. Esta determinación tampoco obedece a un esquema forense (Rom 8,31-34), al estilo de una sentencia divina sobrevenida, condenatoria o absolutoria, sino que es autojuicio inmanente, en las decisiones libres de fe o incredulidad, de amor o egoísmo, que sellan la acogida o el rechazo de Cristo, norma personal reveladora de la verdad del corazón³⁵.

b) La resurrección y la vida eterna

La resurrección de los muertos constituye el núcleo de la esperanza escatológica, como promesa de participación de toda la humanidad en el misterio pascual. La novedad cristiana, preparada por la revelación del Antiguo Testamento, cristaliza en el anuncio de un Dios-amor que quiere ser, radicalmente, “Dios de vivos” (Mc 12,27) y se acerca al hombre en Jesucristo, que es él mismo la vida (Jn 11,25), para que todos tengan vida abundante (Jn 10,10). Respondiendo a falsificaciones que acechan, en todo tiempo, a la doctrina cristiana, Pablo profundiza de modo señero, en 1Cor 15, en los fundamentos de la fe en la resurrección de los

³² Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La Pascua*, 140-142.

³³ Cf. M. RISSI, κρίνω, en: DENT I, 2407-2416.

³⁴ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La Pascua*, 143-146.

³⁵ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La Pascua*, 146-148.

mueritos, subrayando sus dimensiones cristológica, somática y escatológica³⁶. Contra toda noción de inmortalidad “natural”, el punto de partida de la esperanza cristiana es el kerigma, que confiesa la resurrección de Cristo como “primicia”, causa ejemplar y eficiente de la llamada a toda la humanidad mortal, para participar de su vida plenificada. La orientación antignóstica de los Padres y de los Símbolos recalca el carácter somático de la resurrección que atañe al hombre entero, como transformación de su identidad corporal, ilustrada por Pablo con la imagen de la siembra, que articula continuidad y ruptura. El destino glorioso, dice respecto al “yo” personal, que ve todas sus dimensiones transformadas por la acción del Espíritu, de tal modo que el hombre permanece *el mismo*, aunque no *lo mismo*³⁷. Además, la indisoluble vinculación del universo con el hombre, y de los hombres entre sí, sugerida por Pablo en Rom 8,19-23, exige el carácter comunitario y cósmico del destino escatológico, en la corporeidad de una nueva creación, como restauración definitiva de todas las cosas (LG 48)³⁸.

La fórmula “creo en la vida eterna”, expresa la fe en la existencia transfigurada por la resurrección y define la configuración definitiva de la promesa de salvación, realizada en la *kénosis* y exaltación de Cristo. El concepto de vida tiene, ya en el Antiguo Testamento, un denso significado teológico, al remitir, más allá de la subsistencia biológica, a una existencia bendecida por Yahvé, como expresión de su benevolencia. El Nuevo Testamento radicaliza las intuiciones escatológicas de Israel, al equiparar “vida” y “vida eterna”, en el anuncio de la buena noticia de la resurrección, como asoma en las parábolas de Jesús, en las que imágenes vitales como el banquete y las nupcias expresan la realidad definitiva del reino³⁹. Entre las descripciones del estado de consumación, destaca el concepto joánico de conocimiento, como insuperable comunión vital entre Jesús glorificado y el discípulo (Jn 17,3)⁴⁰. En dirección semejante apuntan los testimonios del estado resucitado como “visión de Dios” sin impedimento (Mt 5,8; 1Cor 13,12; 1Jn 3,2). Estas descripciones connotan, además, un fuerte cristocentrismo de la consumación escatológica, pensada como participación en el destino de Jesús, evocada por la petición del “buen ladrón” en la cruz (Lc 23,42)⁴¹. La tradición teológica occidental, alejándose de la idea de *theosis*, preferida en Oriente, profundizó en la vida eterna como *visio beatifica*, adoptando en su descripción un sesgo intelectualista, ajeno al mensaje bíblico. Así, la constitución dogmática *Benedictus Deus*, de Benedicto XII definió

³⁶ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La Pascua*, 150-156.

³⁷ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La Pascua*, 158-177.

³⁸ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La Pascua*, 181-187.

³⁹ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La Pascua*, 197-200.

⁴⁰ Cf. W. SCHMITHALS, γινώσκω, en: DENT I, 755-756.

⁴¹ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La Pascua*, 201-206.

la visión de Dios como contenido esencial de la vida eterna en términos marcadamente cognoscitivos (DH 1000). Este modo de expresión, repetido por el concilio de Florencia (DH 1305), fue en parte compensado por el Vaticano II, al valorar las dimensiones cristológica y social de la vida eterna (LG 48-49), recogiendo la apertura de la teología al concepto de divinización, en el marco de una relación interpersonal, realidad a la vez dinámica, al no agotarse la penetración en el misterio que se regala, y comunitaria, al abarcar al hombre en su relación constitutiva con el otro y el mundo⁴².

El horizonte de la resurrección no elimina el carácter sobrecogedor de la muerte, lugar por antonomasia de la contingencia humana pero, al mismo tiempo, de posibilidad para la acción salvífica definitiva de Dios. Así, para la fe cristiana, la muerte ya no es sencillamente castigo y consecuencia del pecado, sino solidaridad de Cristo y con Cristo, invitación a compartir su muerte y resurrección, en continuidad con la muerte y resurrección sacramental del bautismo, desplegada en la ofrenda existencial de una existencia vivida como mortificación, muerte actuada y no meramente sufrida⁴³. El carácter pascual de la muerte supone el final de la existencia como prueba y el tránsito hacia una situación definitiva que sella la opción fundamental contenida en la globalidad de la vida⁴⁴.

En este marco, cabe plantear la posibilidad de un rechazo de la vida ofrecida por Dios y de una consecuente muerte eterna. La doctrina tradicional del infierno no contradice el deseo divino de salvación universal (1Tim 2,3), sino que remite a la necesidad de acoger la autocomunicación de Dios libremente. La Escritura da testimonio de la posibilidad de una perdición irrevocable, con frecuencia asociada a la imagen del fuego, símbolo que hay que vincular al destino de lo inservible y desechado, más que a una evocación del dolor⁴⁵. El magisterio eclesial asume este contenido esencial de la fe y de la esperanza escatológica, como corolario de la libertad y de la real responsabilidad del hombre. La referencia a las “penas” del estado de perdición no deben leerse como si fueran concreciones de un castigo determinadas externamente por Dios, quien no tiene tal potestad sobre una situación de radical creación humana. En el misterio del amor insondable de Dios, salvación y perdición no forman dos caminos estrictamente alternativos, pues él se ha empeñado totalmente, en la encarnación, muerte y resurrección de Cristo, a favor de la criatura, de modo que la gloria de

⁴² Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La Pascua*, 208-217.

⁴³ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La Pascua*, 265-267.

⁴⁴ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La Pascua*, 268-269.

⁴⁵ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La Pascua*, 225-232.

Dios sea el hombre viviente (Ireneo)⁴⁶. La misericordia divina actúa, incluso, más allá de la muerte, en la posibilidad de una purificación postmortal, tradicionalmente expresada con el término purgatorio. Este concepto, problemático para el diálogo ecuménico, recoge la tradición heredada del Antiguo Testamento de actos de culto a favor de los muertos por parte de los vivos y señala la colaboración que el creyente es llamado a aportar para su salvación⁴⁷. Lejos de unas representaciones míticas y amenazantes, comunes en el pasado, el purgatorio habrá de ser descrito como parte de la experiencia gozosa de encuentro con el Padre, en un abrazo que, si encierra dolor, es por la confrontación con la verdad del propio desamor.

III. María icono de la *kénosis*

a) Prototipo de la comunidad escatológica

La orientación escatológica de la fe cristiana manifiesta, en cada una de sus dimensiones y en la transversalidad de sus contenidos, la dimensión social de la salvación aguardada, a la vez que deja emerger, recíprocamente, el carácter escatológico de la propia comunidad histórica que espera y vive el *éschaton*, anticipado en Cristo. Esta correspondencia viene reflejada, en el testimonio bíblico, de modo señero por la visión que abre el capítulo 12 del libro del Apocalipsis (Ap 12,1-6). En un pasaje de denso simbolismo, una mujer encinta, imagen del pueblo de Dios reunido en el tiempo escatológico, adornado con el cuidado y la cercanía de Dios, se enfrenta al poder espantoso del mal personificado en un amenazante dragón. En el hijo dado a luz por la mujer se puede reconocer al mesías, que la comunidad de los creyentes es llamada a gestar en el mundo y en la historia, a pesar de las fuerzas hostiles, con la certeza de que Dios no permite la victoria del enemigo y cuida a su pueblo en el desierto⁴⁸.

Esta descripción simbólica de la Iglesia, sujeta a las fuerzas del mundo, pero seguramente anclada en la victoria de Dios en Cristo, ha sido asociada, desde antiguo, a la figura de María, madre de Jesús⁴⁹. Aunque esta vinculación no pueda ser avalada por un análisis exegético de tipo científico, viene posibilitada, en un nivel distinto, por el carácter abierto del mecanismo de simbolización que permite novedosas (re)lecturas de la realidad. La comunidad creyente encuentra, pues, en este texto una confirmación y profundización de la correspondencia entre María y la Iglesia, recibida por otra vía⁵⁰. En el caso del Apocalipsis, la cercanía literaria al evangelio de Juan permite sostener este paso, con base en el enigmático apelativo “mujer”,

⁴⁶ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La Pascua*, 232-240.

⁴⁷ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La Pascua*, 279-291.

⁴⁸ Cf. U. VANNI, *Lectura del Apocalipsis. Hermenéutica, exégesis, teología*, Estella 2005, 253-277.

⁴⁹ Cf. JUAN PABLO II, *María, icono escatológico de la Iglesia*, audiencia general del 14 de marzo 2001, 1.

⁵⁰ Cf. U. VANNI, *Lectura*, 278.

con el que Jesús se dirige a su madre, en Caná y en la cruz. El contexto de la “hora” de Jesús, presente en ambos pasajes, y el lugar central que ocupan los servidores, en un caso, y más aún el discípulo amado, en el otro, dan cuenta de una Iglesia que se ve reflejada en la madre de Jesús, descubriendo en ella su identidad y misión de portar y generar a Cristo, en permanente tensión escatológica, prolongando así la maternidad de María en la historia, hasta su consumación⁵¹.

La identificación, en el Antiguo Testamento, del pueblo de Israel con la imagen profética y sapiencial de la Hija de Sión ha dado pie a una aproximación tipológica a la figura de María, profundizando en sus caracteres de esposa, madre y virgen. El pueblo se comprende como mujer desposada por Yahvé, objeto de su elección y benevolencia, fuente de una fecundidad que abarca a Israel y a todos los pueblos, en la medida en que se mantiene fiel a la alianza. Con la inauguración de los tiempos mesiánicos, la Iglesia se comprende a sí misma como nuevo Israel, antitipo de la Hija de Sión, y, con naturalidad, proyecta en la mujer concreta María sus trazos identificativos⁵². La comunidad creyente, peregrina en la tierra y en la historia, encuentra, pues, en María el icono escatológico de la Iglesia, signo y promesa de una liberación definitiva y modelo en su tarea liberadora, asumiendo la vía de la debilidad y pequeñez del amor y de la justicia, frente al rugir de todas formas de violencia, mentira e injusticia⁵³.

b) Virgen y madre

La discusión, en el Vaticano II, acerca del enfoque con el que abordar la mariología, bien en clave cristotípica, asociando María a Cristo y subrayando sus trazos distintivos, bien en perspectiva eclesiotípica, como figura de la Iglesia y modelo para el cristiano, subraya la importancia de articular estas dos dimensiones, asumida en el título del capítulo VIII de *Lumen gentium*: “La Bienaventurada Virgen María, Madre de Dios, en el misterio de Cristo y de la Iglesia”⁵⁴. Frente a los excesos de una mariología de cuño subjetivo y piadoso, dinamizada por el lema *de Maria numquam satis*, la teología postconciliar ha vuelto a situar la reflexión acerca de María en su lugar de “servidora” de toda la teología, al estar sus afirmaciones fundamentales (dogmas marianos), por completo, en función de la cristología

⁵¹ Cf. U. VANNI, *Lectura*, 363-378.

⁵² Cf. G. URÍBARRI, *Cristología*, 379-380.

⁵³ Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Libertatis conscientia*, 97; JUAN PABLO II, *María*, 2.

⁵⁴ Cf. G. URÍBARRI, *Cristología*, 376-377.

(maternidad divina), de la antropología (Inmaculada), de la soteriología (nacimiento virginal) y de la escatología (Asunción)⁵⁵.

La maternidad virginal de María encuentra fundamento bíblico, principalmente, en los relatos de la infancia de Mateo y Lucas que, de modos distintos, dejan clara la exclusiva iniciativa de Dios en el nacimiento de Jesús. En este sentido destacan el desplazamiento de la figura de José en la genealogía mateana (Mt 1,1-17), así como la referencia a la acción del Espíritu en la anunciación a María (Lc 1,35)⁵⁶. Al insistir en la virginidad perpetua de María, la tradición eclesial subraya, por una parte, la total iniciativa de Dios en el acontecimiento salvífico, radicalmente fuera del alcance de una generación humana, y, por otra, la actitud de perfecta obediencia de María, en su fidelidad incondicionada al Dios que le sale al encuentro⁵⁷. La difusión, muy temprana, del título *theotókos*, sancionado dogmáticamente, por el concilio de Éfeso (DH 252), más que el reconocimiento de una dignidad mariológica, supone, para la Iglesia, una exigencia de la confesión de fe cristológica, en orden a asegurar la doble naturaleza del Hijo encarnado y, por ende, la verdad de la *kénosis* y de la salvación⁵⁸.

La vinculación de María con el misterio de Cristo ha sido profundizada por siglos de tradición teológica, de precisiones magisteriales y, muy significativamente, por la piedad y el *sensus fidei* de la comunidad eclesial, abriendo paso hacia las definiciones dogmáticas de la Inmaculada, por Pío IX en 1854 (DH 2803), y de la Asunción, por Pío XII en 1950 (DH 3903). La preservación de María del pecado original, desde su concepción, no encuentra fundamento en afirmaciones bíblicas inequívocas, pero resuena en el testimonio lucano, y ha sido especialmente entrevista en la llamativa forma verbal *κεχαριτωμένη* que integra el saludo del ángel a María y parece indicar un especial agradecimiento por parte de Dios. Este privilegio, “en atención a los méritos de Cristo”, dice la perfecta sumisión de María a la voluntad de Dios, posibilitando el sí puro de la nueva Eva, en la máxima potenciación de su libertad⁵⁹. El dogma de la Asunción, formado y alimentado en la conciencia eclesial, en buena medida, por su festividad litúrgica celebrada, como tal, desde el s. VIII, expresa la unidad de María con su Hijo, en cuya resurrección participa plenamente, señalando así, ejemplarmente, el horizonte escatológico de toda la humanidad⁶⁰. En definitiva, la invocación de un puesto destacado, en la economía salvífica, para María no tiene por objeto subrayar la distancia entre

⁵⁵ Cf. P. PANIZO, *María en el dogma*: Sal Terrae 98 (2010), 883-884.

⁵⁶ Cf. G. URÍBARRI, *Cristología*, 380-382.

⁵⁷ Cf. G. URÍBARRI, *Cristología*, 383-384; P. PANIZO, *María*, 887-889.

⁵⁸ Cf. P. PANIZO, *María*, 885-887.

⁵⁹ Cf. G. URÍBARRI, *Cristología*, 384-386; P. PANIZO, *María*, 889-892.

⁶⁰ Cf. G. URÍBARRI, *Cristología*, 386; P. PANIZO, *María*, 892-893.

la Madre de Dios y cada uno de nosotros, sino articular las condiciones de su colaboración en la obra de la redención y su puesto de primera creyente y partícipe en la *kénosis*, como sierva humilde (Lc 1,48), correspondiendo perfectamente a la invitación que Pablo dirige a los filipenses y a cada uno de nosotros: “tened los mismos sentimientos que Cristo” (Flp 2,5)⁶¹.

⁶¹ Cf. G. URÍBARRI, *Cristología*, 386-388.

El camino ha sido largo...

Un camino de ciento cincuenta páginas, pero, sobre todo, de tres años, de aprendizaje, de encuentro, de profundización en el Misterio que se abre al pensamiento y al discurso. Tomando el himno de Filipenses como faro, he recorrido, en esta memoria, los distintos tratados que componen el ciclo institucional de teología, intentando descubrir en ellos el hilo conductor de la *kénosis* y, a la vez, condensar en una síntesis orgánica los contenidos principales de cada uno. En todo momento, me acompañó la convicción, magníficamente formulada por Balthasar, de que:

A dogmática como tradução lógica da *kenose* amorosa de Deus é possível; é igualmente necessária para a pregação e para a reflexão contemplativa da Igreja, contanto que o mistério do amor permaneça o centro para que ela remete mediante toda a sua sistematização conceptual¹.

La *kénosis* cantada y retratada en el himno paulino es, en primer lugar, expresión del misterio de Cristo, como principio de la autocomunicación divina y norma de todo el *intellectus fidei*. El misterio de un Dios que se dice, dándose, se revela en la historia de Jesucristo que, al mismo tiempo, trasciende la Historia. Este movimiento pone en juego al hombre y su mundo, creado para ser interlocutor del Dios que sale al encuentro de su debilidad, asumiéndola y transfigurándola, para congregar a la humanidad en un pueblo llamado a la comunión, a través de un dinamismo que pone en marcha, acompaña y alienta con su gracia. Alcanzado por la *kénosis*, el hombre se descubre, así, invitado a dar una respuesta amorosa al que le amó primero (1Jn 4,10), desplegando las virtualidades de su existencia de fe, esperanza y caridad, y comprometiendo sus esfuerzos en una vida entregada, en amor y justicia. Una vida orientada, en su totalidad, hacia la plenitud prometida, esperada y anticipada, que tiene en María su prototipo y primera realización.

¹ H. U. VON BALTHASAR, *Só o amor é digno de fé*, Lisboa 2008, 94, nota 1 (cito la versión portuguesa, por la notable diferencia relativamente a la traducción castellana: H. U. VON BALTHASAR, *Solo el amor es digno de fe*, Salamanca 1995, 97-98, nota 1).

En definitiva, el intenso recorrido habrá permitido, así lo espero, encontrar en la *kénosis* más que una categoría intelectual: un modo de decir el “amor siempre mayor” de Dios, que sobrepasa todo conocimiento (Ef 3,19) y suscita la respuesta amorosa, que no es sino tomar parte en el sí del Hijo al Padre, en el Espíritu, reconociendo en el camino de debilidad la promesa de la gloria. Este anonadamiento con y en Cristo, preñado de plenitud, es la marca del sentir (φρονέω) creyente, vivido como experiencia gozosa del Espíritu, que revela a los pequeños los misterios del amor y de la verdad (Lc 10,21-24). Poner delante de los ojos la *kénosis* de Jesucristo, ha sido, pues, para mí, responder al desafío de hacer teología de rodillas, un caminar intelectual y humano que es servicio y despojamiento, hacia los márgenes existenciales de nuestro mundo y nuestra historia, donde late el anhelo de la presencia consoladora de Cristo².

Cierro, pues, la presente etapa, agradecido por el don de la tarea recibida, como misión religiosa en el marco de un itinerario de formación, y como experiencia espiritual de encuentro con Jesús, el Señor, que quiere ser (re)conocido y servido en la teología, como instrumento al servicio del reino. En el ejercicio de mi ministerio diaconal, con el horizonte de la ordenación sacerdotal, me dispongo a hacer vida los contenidos teológicos asimilados, en el servicio de la comunidad. Al proseguir los estudios, me encuentro llamado a profundizar en la *kénosis*, en concreto empeñándome en vivir el derecho canónico como servicio de la comunión y de la misericordia, καρπός para tener los sentimientos que están en Cristo Jesús, dejando que la *kénosis* configure en mí, cada vez más, el ser y la misión.

A.M.D.G.

² Cf. FRANCISCO, *Solo el humilde comprende* (reflexión matutina 02.12.2014); J. C. SCANNONE, *Teología serena, hecha de rodillas: Razón y Fe* 270 (2014), 141-152.

Bibliografía

a) Ediciones de la Biblia

ALAND, K., BLACK, M., MARTINI, C. M., METZGER, B. M., WIKGREN, A. (ed.), *The Greek New Testament (edición castellana)*, Madrid 1991.

CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Sagrada Biblia*, Madrid 2011.

IGLESIAS, M., *Nuevo Testamento*, Madrid 2003.

LACUEVA, F., *Nuevo Testamento interlineal griego-español*, Barcelona 1984.

Nueva Biblia de Jerusalén, Bilbao 1998.

b) Documentos magisteriales

DENZINGER, H., HÜNERMANN, P., *El magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcelona 1999.

Documentos del Vaticano II, Madrid 1972.

IRIBARREN, J., GUTIERREZ GARCÍA, J. L. (ed.), *Once grandes mensajes*, Madrid 2008.

JUAN PABLO II, *Carta encíclica Veritatis splendor* (06.08.1993).

JUAN PABLO II, *Carta encíclica Evangelium vitae* (25.03.1995).

JUAN PABLO II, *Carta encíclica Fides et ratio* (14.09.1998).

JUAN PABLO II, *María, icono escatológico de la Iglesia* (Audiencia general 14.03.2001).

BENEDICTO XVI, *Carta encíclica Deus caritas est* (25.12.2005).

BENEDICTO XVI, *La tradición, comunión en el tiempo* (Audiencia general 26.04.2006).

BENEDICTO XVI, *Carta encíclica Spe salvi* (30.11.2007).

BENEDICTO XVI, *Carta encíclica Caritas in veritate* (29.06.2009).

BENEDICTO XVI, *Exhortación apostólica postsinodal Verbum Domini* (30.09.2010).

FRANCISCO, *Carta encíclica Lumen fidei* (29.06.2013).

FRANCISCO, *Sólo el humilde comprende* (reflexión matutina 02.12.2014).

Catecismo de la Iglesia Católica, Madrid 1992.

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración sobre el aborto provocado (18.11.1974)*, en: E. VADILLO ROMERO (ed.), *Congregación para la Doctrina de la Fe - Documentos 1966-2007*, Madrid 2008, 101-115.

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción sobre la libertad cristiana y la liberación: Libertatis conscientia (22.3.1986)*, en: E. VADILLO ROMERO (ed.), *Congregación para la Doctrina de la Fe - Documentos 1966-2007*, Madrid 2008, 325-380.

POZO, C. (ed.), *Comisión Teológica Internacional - Documentos, 1969-1996: veinticinco años de servicio a la teología de la Iglesia*, Madrid 1998.

c) Diccionarios y enciclopedias

BALZ, H., SCHNEIDER, G. (ed.), *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, v. I-II, Salamanca 1998.

BERARDINO, A., *Diccionario patrístico y de la antigüedad cristiana*, Salamanca 1991.

COMPAGNONI, F., PIANA, G., PRIVITERA, S., VIDAL, M. (dir.), *Nuevo Diccionario de Teología Moral*, Madrid 1992.

FLORISTÁN, C. (dir.), *Nuevo Diccionario de Pastoral*, Madrid 2002.

LATOURELLE, R., FISICHELLA, R., PIÉ-NINOT, S. (ed.), *Diccionario de teología fundamental*, Madrid 1992.

LÉON-DUFOUR, X. (dir.), *Vocabulario de Teología Bíblica*, Barcelona 1972.

O'DONNELL, C., PIÉ-NINOT, S., *Diccionario de Eclesiología*, Madrid 2001.

PIKAZA, X., SILANES, N. (dir.), *Diccionario teológico. El Dios cristiano*, Salamanca 1992.

RAHNER, K. (dir.), *Sacramentum Mundi. Enciclopedia teológica*, t. 1-6, Barcelona 1972-1976.

ROSANO, P., RAVASI, G., GIRLANDA, A. (ed.), *Nuevo diccionario de teología bíblica*, Madrid 1990.

TAMAYO, J. J. (dir.), *Nuevo diccionario de teología*, Barcelona 2005.

VILLER, M. (ed.), *Dictionnaire de spiritualité*, t. VIII, Paris 1974.

PIROT, L., ROBERT, A., CAZELLES, H. (ed.), *Dictionnaire de la Bible, Supplément V*, Paris 1957.

d) Bibliografía general

- AGUIRRE, R., *Raíces bíblicas de la fe cristiana*, Madrid 1997.
- ALFARO, J., *Actitudes fundamentales de la existencia cristiana*, en: ID., *Cristología y Antropología*, Madrid, 1973, 413-476.
- BALTHASAR, H. U. VON, *Caracteres de lo cristiano*, en: ID., *Verbum Caro, Ensayos teológicos I*, Madrid 1964, 209-233.
- BALTHASAR, H. U. VON, *El misterio Pascual*, en: FEINER, J., LÖHRER, M. (ed.), *Mysterium Salutis*, v. III, t. II, Madrid 1971, 145-329.
- BALTHASAR, H. U. VON, *Só o amor é digno de fé*, Lisboa 2008.
- BASEVI, C., CHAPA, J., *Philippians 2.6-11: The Rhetorical Function of a Pauline 'Hymn'*, en: PORTER, S. E., OLBRICHT, T. H., *Rhetoric and the New Testament. Essays from the 1992 Heidelberg Conference*, Sheffield 1993, 338-356.
- BOROBIO, D. *Unción de enfermos*, en: ID. (dir.), *La celebración en la Iglesia. II. Sacramentos*, Salamanca 1990, 653-743.
- BLONDEL, M., *La Acción (1893)*, Madrid 1996.
- BOFF, L., *Los sacramentos de la vida*, Santander 1991.
- BOURGEOIS, H., SESBOÜÉ, B., THION, P., *Los signos de la salvación*, Salamanca 1996.
- BRUEGGEMANN, W., *Teología del Antiguo Testamento*, Salamanca 2007.
- CHAUVET, L.-M., *Símbolo y sacramento. Dimensión constitutiva de la existencia cristiana*, Barcelona 1991.
- CONGAR, Y., *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique*, Paris 1963.
- CORDOVILLA, A., *El misterio del Dios trinitario*, Madrid 2012.
- CORDOVILLA, A. (ed.), *La Lógica de la fe, Manual de Teología Dogmática*, Madrid 2013.
- CUVILIER, E., *Place et fonction de l'hymne aux Philippiens. Approches historique, théologique et anthropologique*, en: GERBER, D., KEITH, P., *Les hymnes du Nouveau Testament et leurs fonctions. XXIIe congrès de L'Association catholique française pour l'étude de la bible (Strasbourg, 2007)*, Paris 2009, 137-157.
- DUPONT-ROC, R., *De l'hymne christologique à une vie de koinonia. Etude sur la lettre aux Philippiens*: Estudios bíblicos 49 (1991) 451-472.
- ELLACURÍA, I., *Historicidad de la salvación cristiana*: Revista Latinoamericana de Teología 1 (1984) 5-45.

- FITZMYER, J. A., *Los Hechos de los apóstoles, v. I*, Salamanca 2003.
- FLECHA, J. R., *Teología moral fundamental*, Madrid 1994.
- FLECHA, J. R., *Moral de la persona*, Madrid 2002.
- FOWL, S. E., *Philippians*, Grand Rapids 2005.
- GAFO, J., *Bioética teológica*, Madrid 2003.
- GALINDO, A., *Moral socioeconómica*, Madrid 1996.
- GESTEIRA, M., *La eucaristía, misterio de comunión*, Salamanca 1995.
- GONZÁLEZ-CARVAJAL, L., *Entre la utopía y la realidad. Curso de moral social*, Santander 1998.
- GONZÁLEZ FAUS, J. I., *La Humanidad Nueva, Ensayo de Cristología*, Santander 2000.
- GUIJARRO, S., *Los cuatro evangelios*, Salamanca 2012.
- HAMMAN, A., *El bautismo y la confirmación*, Barcelona 1982.
- HENGEL, M. *Hymns and Christology*, en: ID., *Between Jesus and Paul. Studies in the Earliest History of Christianity*, Philadelphia 1983, 78-96.
- HENGEL, M., *Jesus, the Messiah of Israel*, en: ID., *Studies in Early Christology*, Edinburgh 1995, 1-72.
- HILARIO DE POITIERS, *La Trinidad. Edición bilingüe (edición preparada por Luis Ladaria)*, Madrid 1986.
- JANOWIAK, P. A., *Standing Together in the Community of God: Liturgical Spirituality and the Presence of Christ*, Collegeville 2011.
- JÜNGEL, E., *¿Se puede decir algo de Dios?*, en: ID., *Dios como misterio del mundo*, Salamanca 1984, 295-384.
- KASPER, W., *Teología del matrimonio cristiano*, Santander 1984.
- KASPER, W., *Jesús, el Cristo*, Salamanca 2002.
- KASPER, W., *El Dios de Jesucristo*, Santander 2013.
- KASPER, W., *La Iglesia de Jesucristo*, Santander 2013.
- KEHL, M., *La Iglesia. Eclesiología Católica*, Salamanca 1996.
- KESSLER, H., *La resurrección de Jesús. Aspecto bíblico, teológico y sistemático*, Salamanca 1989.
- KOCH, K., *La Iglesia de Dios. Comunión en el misterio de la fe*, Santander 2015.

- LADARIA, L. F., *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, Salamanca 2010.
- LÉON-DUFOUR, X., *Lectura del evangelio de Juan I*, Salamanca 1997.
- LÓPEZ AZPITARTE, E., *Ética y vida. Desafíos actuales*, Madrid 1990.
- LÓPEZ AZPITARTE, E., *Simbolismo de la sexualidad humana. Criterios para una ética sexual*, Santander 2001.
- LOSADA, J., *La comunión en la Iglesia-Comunión*: *Communio* 10 (1988), 38-47.
- MACDONALD, M., *The Pauline Churches: A Socio-Historical Study of Institutionalization in the Pauline and Deutero-Pauline Writings*, Cambridge 2004.
- MADRIGAL, S., *Origen y comienzos de la Iglesia según el Nuevo Testamento*: *Estudios Eclesiásticos* 85 (2010), 387-410.
- MARTIN, R. P., *Carmen Christi, Philippians ii. 5-11 in recent interpretation and in the setting of early Christian worship*, Cambridge 1967.
- MARTÍNEZ, J. L., CAAMAÑO, J. M., *Moral fundamental. Bases teológicas del discernimiento ético*, Santander 2014.
- MARTÍNEZ-GAYOL, N., *La existencia cristiana en la fe, esperanza y amor*, en: CORDOVILLA, A., SÁNCHEZ CARO, J. M., DEL CURA ELENA, S. (dir.), *Dios y el hombre en Cristo. Homenaje a Olegario González de Cardedal*, Salamanca 2005, 559-583.
- MOLTMANN, J., *La Iglesia fuerza del Espíritu*, Salamanca 1978.
- MOLTMANN, J., *Dios en la creación*, Salamanca 1987.
- MOLTMANN, J., *El Dios crucificado*, Salamanca 2010.
- PANNENBERG, W., *Teología Sistemática, v. II*, Madrid 1996.
- PIÉ-NINOT, S., *La Teología Fundamental*, Salamanca 2006.
- RAD, G. VON, *El libro del Génesis*, Salamanca 1982.
- RAD, G. VON, *El libro de Job*, en: ID., *Sabiduría en Israel*, Madrid 1985, 261-286.
- RAHNER, K., *Theos en el Nuevo Testamento*, en: ID., *Escritos de Teología I*, Madrid 1963, 93-167.
- RAHNER, K., *Problemas actuales de cristología*, en: ID., *Escritos de Teología I*, Madrid 1963, 169-222.
- RAHNER, K., *Dignidad y libertad del hombre*, en: ID., *Escritos de Teología II*, Madrid 1963, 245-274.

- RAHNER, K., *Advertencias sobre el tratado dogmático «De Trinitate»*, en: ID., *Escritos de teología IV*, Madrid 1963, 105-136.
- RAHNER, K., *Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas*, en: ID., *Escritos de Teología IV*, Madrid 1963, 411-439.
- RAHNER, K., *Historia del mundo e historia de la salvación*, en: ID., *Escritos de Teología V*, Madrid 1964, 115-134.
- RAHNER, K., *La Iglesia y los sacramentos*, Barcelona 1964.
- RAHNER, K., *Sagrada Escritura y Tradición*, en: ID., *Escritos de Teología VI*, Madrid 1969, 118-134.
- RAHNER, K., *La unidad de espíritu y materia en la comprensión de la fe cristiana*, en: ID., *Escritos de Teología VI*, Madrid 1969, 181-209.
- RAHNER, K., *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona 1979.
- RAST, T., *La escatología en la teología del s. XX*, en: VORGRIMLER, H., VANDER GUCHT, R. (ed.), *La teología en el s. XX, t. III*, Madrid 1974, 245-263.
- RATZINGER, J., *El sacramento fundamental de la existencia cristiana*, en: ID., *Ser cristiano*, Salamanca 1967, 57-84.
- RATZINGER, J., *Sobre el concepto de persona en la Teología*, en: ID., *Palabra en la Iglesia*, Salamanca 1976, 165-180.
- RATZINGER, J., *Conciencia y verdad*, en: ID., *La Iglesia, una comunidad siempre en camino*, Madrid 2005, 145-177.
- RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*, Salamanca 2005.
- RODRÍGUEZ PANIZO, P., *Presencia inobjetiva. La fenomenología de la religión de Juan Martín Velasco*, en: ÁVILA, A. (ed.), *Nostalgia de infinito. Hombre y religión en tiempos de ausencia de Dios. Homenaje a Juan Martín Velasco*, Estella 2005, 85-100.
- RODRÍGUEZ PANIZO, P., *María en el dogma: Sal Terrae 98* (2010), 883-893.
- ROSATO, P., *Introducción a la teología de los sacramentos*, Estella 1994.
- ROSELL, S., *La nueva identidad de los cristianos. El himno a Cristo en la Carta a los filipenses*, Salamanca 2010.
- RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *La otra dimensión. Escatología cristiana*, Santander 1986.
- RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Santander 1988.

- RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Contenidos fundamentales de la salvación cristiana*, en: ID., *Muerte, esperanza y salvación*, Madrid 2004, 109-120.
- RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Teología de la creación*, Santander 1988.
- RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *El don de Dios. Antropología teológica especial*, Santander 1991.
- RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *La pascua de la creación. Escatología*, Madrid 1996.
- SCANNONE, J. C., *Teología serena, hecha de rodillas: Razón y Fe* 270 (2014), 141-152.
- SESBOÛÉ, B., WOLINSKI, J., *El Dios de la salvación*, Salamanca 2004.
- SESBOÛÉ, B., *La infalibilidad de la Iglesia. Historia y teología*, Santander 2014.
- SCHILLEBEECKX, E., *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, San Sebastián 1968.
- SICRE, J. L., *Con los pobres de la tierra. La justicia social en los profetas de Israel*, Madrid 1984.
- SCHULTE, R. *La preparación de la revelación trinitaria*, en: FEINER, J., LÖHRER, M. (ed.), *Mysterium Salutis, v. II, t. I*, Madrid 1969, 77-116.
- SCHÜRMAN, H., *El destino de Jesús: su vida y su muerte*, Salamanca 2003.
- THEISSEN, G., METZ, A., *El Jesús histórico*, Salamanca 2004.
- THEOBALD, C., SESBOÛÉ, B., *La palabra de la salvación*, Salamanca 1997.
- THÉVENOT, X., *Morale Fondamentale*, Paris 2007.
- TILLARD, J. M. R., *Iglesia de Iglesias*, Salamanca 1991.
- TILLARD, J. M. R., *Carne de la Iglesia, carne de Cristo. En las fuentes de la eclesiología de comunión*, Salamanca 1994.
- TORNOS, A., *Escatología I*, Madrid 1989.
- TRIPPIER, P., *La penitencia, un sacramento para la reconciliación*, Madrid 1979.
- TREVIJANO, R., *Flp 2,5-11: Un ΛΟΓΟΣ ΣΟΦΙΑΣ paulino sobre Cristo*, en: ID., *Estudios Paulinos*, Salamanca 2002, 257-290.
- URÍBARRI, G., *Escatología ecológica y escatología cristiana: Miscelánea Comillas* 54 (1996), 297-316.
- URÍBARRI, G., *Habitar en el "tiempo escatológico"*, en: ID., (ed.), *Fundamentos de Teología Sistemática*, Bilbao-Madrid 2003, 253-281.
- URÍBARRI, G., *Un resumen condensado de la pretensión de Jesús: la respuesta a los discípulos del Bautista (Mt 11,2-6 y Lc 7,18-23)*: *Proyección* 221 (2006) 45-70.

URÍBARRI, G., *La singular humanidad de Jesucristo*, Madrid 2008.

URÍBARRI, G., *La espiritualidad de Jesucristo: fundamentación*, en: J. GARCÍA DE CASTRO; S. MADRIGAL (ed.), *Mil gracias derramando*, Madrid 2011, 493-510.

VANNI, U., *Lectura del Apocalipsis. Hermenéutica, exégesis, teología*, Estella 2005.

VARILLON, F., *L'humilité de Dieu*, Paris 1974.