

UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE COMILLAS

Facultad de teología



La paciente y amable verdad de Dios

Síntesis teológica desde la categoría verdad

Memoria de síntesis para la obtención
del Bachiller en Teología – Grado en Teología.

Madrid 2015

Director: Pedro Rodríguez Panizo

Alumno: José Manuel Rodríguez Caro



Cristo ante el sumo sacerdote

Gerrit van Honthorst

-«¿Eres tú, tú?-y al no obtener respuesta, se apresura a añadir: -No contestes, calla. ¿Qué podrías decir? Sé demasiado bien lo que dirías. Además que no tienes derecho a añadir nada a lo que antes dijiste. ¿Para qué has venido a estorbarnos? Pues has venido a estorbar y tú mismo lo sabes. Pero ¿sabes lo que ocurrirá mañana? Ni sé quién eres ni quiero saberlo: lo mismo si eres tú o eres simple semejanza suya, mañana mismo te condenaré y te quemaré en la hoguera como al peor de los herejes, y ese mismo pueblo que hoy besaba tus pies, mañana, a una señal mía, se lanzará a echar leña a tu hoguera, ¿lo sabías? Sí, acaso lo sepas -agregó, sumido en sus meditaciones y sin apartar ni por un instante la mirada de su prisionero»

F. M. DOSTOIEVSKI, *Los hermanos karamázov*.

SUMARIO

I. EN EL PÓRTICO DE LA VERDAD.....	3-12
II. LA LEGITIMIDAD DE CREER Y AMAR LA VERDAD.....	13-31
III. LA VERDAD INCREADA Y ETERNA HABITÓ NUESTRA CARNE MORTAL.....	32-76
IV. LA VERDAD CREADORA	
1. Conciencia de la Verdad y camino inacabado hacia ella:.....	77-112
2. El espacio y el tiempo para el vislumbre de la Verdad:	112-139
V. ESPERANZA EN LA REVELACIÓN FINAL DE LA VERDAD	
1. El desvelamiento inacabado y anticipado de la Verdad:.....	140-154
2. La Madre de Dios, madre y receptáculo de la Verdad.....	153-159

I. EN EL PÓRTICO DE LA VERDAD

A ti, Dios, verdad y abundancia del bien
verdadero y paz castísima del alma

Agustín de Hipona, *Las Confesiones*.

1. El anhelo de la divinidad

Posiblemente el peor de los males, y el verdadero acto irremisible de nuestra vida, sea dejar de preguntarnos acerca de la verdad. En cuanto dejemos de lado esta tarea, estaremos a punto de caer en ese progresismo ingenuo que disuelve toda cultura y banaliza la intrínseca necesidad de verdad que tenemos. Esta verdad de la que hablamos «no es una verdad teórica e indiferente, sino esa verdad esencial que conviene a todo ser humano en virtud de alguna afinidad misteriosa, hasta el punto de que es la única capaz de asegurar la salvación»¹. Dicha verdad, y aquí se halla la primera afirmación teológicamente relevante, es consecuencia de la amorosa decisión del Eterno por encerrarse en la temporalidad y espacialidad propias de la historia humana. Ha abierto su intimidad de amor para revelarnos la Verdad. Desde su inmanencia ha decidido revelar el corazón de su ser. Por eso podemos aventurarnos a admitir que conocemos algo de su anhelo más profundo: «que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad» (1 Tím 2,4). Como decimos, podemos afirmarlo solo porque Él ha tenido la cortesía de auto-revelarse en la historia llegando a quebrar la unidad de amor que Él constituye como misterio trinitario para entregarnos algo de su vida, su amor y su verdad.

Este insobornable axioma, el deseo de Dios de hacer que todos los hombres lleguen al conocimiento de la verdad, tan propio de la confesión cristiana, nos sitúa en la problemática misteriosidad de la relación entre verdad y salvación, que aun sin ser lo mismo quedan intimísimamente unidas en tanto en cuanto «la verdad que se revela muestra su insospechada potencialidad soteriológica»²; es decir, «una verdad salvífica que modifica nuestra situación de injustos en justos, de solitarios en solidarios, de alienados en amigos de Dios»³, y precisamente lo realiza por la virtud soteriológica de la verdad.

Ahora bien, desde el interior de nuestro corazón y de nuestra conciencia saltan rápidamente preguntas tales como: ¿Qué es esta verdad de la que me hablas? ¿Podemos conocerla, o por el contrario estamos condenados a prevalecer dentro de los límites altamente aprisionadores del relativismo? ¿Qué significa y supone ser salvados?... Estas preguntas ponen de manifiesto su carácter irresoluble y muestran, asimismo, que lo verdaderamente doloroso acontece cuando no podemos responder con una valía universal a dichos interrogantes. A pesar de ello, el anhelo por la verdad nunca nos resultará ajeno a

¹ M. HENRY, *Yo soy la verdad. Para una filosofía del cristianismo*, Sígueme, Salamanca 2001, 9.

² P. TILICH, *Teología sistemática*, I. *La razón y la revelación. El ser de Dios*, Ariel, Barcelona 1972, 192.

³ G. GUTIERREZ, *La verdad os hará libres*, Instituto Bartolomé de las casas, Lima 1990, 138.

la condición y a la conciencia humanas; de hecho, «nos ocurre que anhelamos la verdad, por muy oscuramente que sea»⁴ y por muy inaccesible que nos parezca; es decir, de ningún modo «será anacrónica la seguridad de buscar y hallar la verdad. Esta seguridad es precisamente la que mantiene al hombre en su dignidad, la que rompe los particularismos y, sobrepasando las fronteras culturales, aproxima a los hombres entre sí, partiendo de aquella dignidad que es común a todos ellos»⁵.

2. Los caminos y vicisitudes de la verdad

Este bello trascendental, que aún no hemos definido ni hemos tomado una opción clara con respecto a él, ha sufrido la debacle de las luchas terminológicas, de los relativismos, nihilismos, opciones de sentido... Ciertamente los caminos y vicisitudes de la verdad han sido muchos, demasiados quizá. Para hacernos una idea, aunque imperfecta e increíblemente recortada, vamos a tomar en consideración lo que la historia de la filosofía⁶ (y de la sabiduría en general) ha dicho al respecto.

El concepto de verdad como tal entra en la historia a través de lo que denominamos la *primera navegación* de la filosofía. Para dicha perspectiva la verdad residía en la *naturaleza*, expresada en el concepto griego de *physis*. La *segunda navegación* entendió que debíamos dar el paso de dicho concepto al discurso, al *lógos*. Nombremos aquí al genio filosófico de Platón. Para éste, que se enmarca en esta segunda navegación, el juicio como síntesis de sensibilidad e inteligencia, en profunda conexión con el *lógos*, es un constante acto moral de nuestra vida cargado de consecuencias, puesto que resulta ser nuestro modo de instalarnos en lo verdadero y lo falso. Dando un paso de gigante nos adentramos en la *tercera navegación*, emprendida por Descartes. Nuestro filósofo se arrojó a una búsqueda apasionante y partió del «mejor» lugar posible donde asentar la verdad: el de la responsabilidad absoluta por las propias creencias. Tengamos en cuenta que en las dos hipótesis previas el sujeto (el yo) no era más que una cosa entre la cosas del mundo físico. Por consiguiente, para conocerlas debía estar determinado por ellas. Desde esta perspectiva el conocimiento resulta ser la invasión de la realidad en nosotros, dicho de otro modo, nuestra determinación pasiva por parte de la realidad activa. El descubrimiento de Descartes fue, por tanto, que el *cogito* es una realidad que consiste en pura luz. Es un ser cuya esencia es conciencia. Es precisamente ese *cogito*, que es un sujeto, el que constituye la condición de posibilidad de toda verdad⁷. Este hito en la historia de la filosofía es

⁴ M. GARCÍA-BARÓ, *Introducción a la teoría de la verdad*, Síntesis, Madrid 1999, 111.

⁵ J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones*, o. c., 162.

⁶ Estimamos que no es el momento ni el lugar de la Memoria para entrar a una revisión también teológica.

⁷ Descripción de las tres navegaciones en M. GARCÍA-BARÓ, *Introducción a la teoría de la verdad*, o. c., 207-214.

conservado y continuado por I. Kant⁸, J. G. Fichte, y en el siglo XX, por E. Husserl. En apretada síntesis podríamos afirmar «que para esta tradición el *cogito* es evidente y sirve como verdad primaria y transparente del pensamiento»⁹.

En continuidad con la llamada *tercera navegación* encontramos las corrientes filosóficas (epistemológicas) del racionalismo y el empirismo. En la primera se llega a un acercamiento extremo de lógica y verdad, es decir, la lógica misma contiene la verdad y la representa. El principio de verdad es el de razón suficiente; su criterio, la deducción lógica rigurosa; su fundamento, la unidad del sistema lógico. Por otra parte, en el empirismo, se llega a un acercamiento extremo de empiria y verdad. La experiencia es, por tanto, el fundamento absoluto de la verdad y su criterio es la observación¹⁰. También será muy relevante en esta etapa la irrupción de la historicidad de la verdad. Tal concepción afirma, acerca de la verdad, que «ésta no sólo es *lo que es* sino también *lo que ha sido* y *lo que será*. Como consecuencia de ello, la verdad queda, según los casos, a la espera de su percepción en el seno de una tradición, a su actualización en el presente o a su validación en el futuro»¹¹.

Tras estos tres grandes «momentos» de la tradición del pensamiento, merece destacarse la corriente denominada Idealismo Alemán. Ésta tiene su inicio en el final del s. XVIII y su rasgo fundamental, en lo que respecta a la comprensión de la verdad, consiste en que el alumbramiento de la verdad es la génesis de la aparición del Absoluto. Su máximo exponente, Hegel, afirma que «la verdad es el todo, el concepto absoluto, la idea absoluta»¹². Otro de los grandes hitos en lo que respecta al intento de clarificación de la *magna quaestio* de la verdad recae en «algunos tolstoianos y nihilistas religiosos que afirman que el amor fraterno constituye el contenido de la Verdad»¹³; siendo así, entonces, que este amor fraterno resolvería el gran interrogante de la verdad. Si seguimos profundizando en esta brevísima perspectiva histórica, la siguiente parada debe ser la obra genial de Edmund Husserl y la filosofía fenomenológica. Es, a nuestro modo de ver, la última gran posibilidad de pensar la verdad sistemáticamente. Desde este paradigma, la verdad requiere la diferencia entre manifestación y ocultamiento. Ella misma es manifestación, fenómeno que

⁸ Tenemos que puntualizar: la verdad para el de Königsberg se refiere a la relación de entendimiento y objeto. El objeto es una síntesis del entendimiento según leyes *a priori*. En la aprioridad de las leyes de la razón pura radica el fundamento de toda verdad (Cf. J. GÓMEZ CAFFARENA, *Diez lecciones sobre Kant*, Trotta, 64).

⁹ P. RICOEUR, *El sí mismo como otro*, Siglo XXI, México 1996, 15.

¹⁰ H. KRINGS, «Verdad», en H. FRIES (Ed.), *Conceptos fundamentales de la teología*, Cristiandad, Madrid, 1967, IV, 443.

¹¹ J. MARTÍNEZ GORDO. *Verdad y revelación cristiana. La teología fundamental veritativa en la modernidad*, ESET, Vitoria-Gasteiz 2011, 22.

¹² Cf. J. MÖLLER, «Verdad», en K. RAHNER (ed.), *Sacramentum Mundi. Enciclopedia teológica*, Herder, Barcelona 1976, VI, 832.

¹³ P. FLORENSKY, *El fundamento y la columna de la verdad*, Sígueme, Salamanca 2010, 107.

afecta a la conciencia, y lo es al modo como podría serlo el deseo y la angustia. De aquí concluimos que la verdad y su contrario son, en principio, dimensiones de la existencia¹⁴.

3. Seres alcanzados por la Verdad

Realizado este minúsculo excursus sobre la historia de la verdad, llega el momento de tomar conciencia de los riesgos de abordar esta categoría teológica. En primer lugar, puede convertirse en un problema meramente teórico, en tal caso acabaríamos en un estudio enajenado de la problemática real de la vida. Otro de los riesgos sería el excesivo apego al ámbito gnoseológico. Bien sabemos que cuando cargamos demasiado las tintas en ello podemos acabar realizando, en lugar de una Memoria de síntesis teológica, una epistemología que se detenga en comprobar la legitimidad del concepto verdad. Otra desviación posible consistiría en la realización de una fenomenología de la Religión. Este «inesperado logro» lo conseguiríamos si no hablásemos de que en el corazón de nuestra fe habita la Verdad. Junto a estos riesgos, uno de los grandes problemas de la verdad resulta ser que «muy raras veces en la vida y en la historia el hombre busca la verdad»¹⁵. De hecho, en palabras de Pascal, «la verdad está tan oscurecida en estos tiempos que a menos que se ame la verdad no es posible conocerla»¹⁶. Tristemente hemos de asumir lo que parece una auténtica tragedia, que la raza humana no tenga un instinto inercial para la búsqueda de ella siendo así que la verdad por la verdad misma es algo francamente escaso.

A pesar de estos posibles riesgos y desviaciones, la categoría verdad mirada con profundidad, y tras ser iluminada con la luz de la fe, resulta ser un problema existencial universal y, por ende, de primer orden. Para atisbar este dato bastaría, por ahora, poner atención a la realidad que nos circunda y tomar conciencia de un simple pero potentísimo dato. Aquello que se está poniendo en juego en cada acción de nuestra vida mientras dialogamos, buscamos, preguntamos, rechazamos, no es algo distinto de la verdad. Con ello estamos afirmando que todo ser humano se encuentra en la encrucijada de la verdad. Aquí radica la belleza de esta categoría, en que la verdad es «un problema universalmente humano, y como todo lo humano, formulado en primer lugar en un presente concreto»¹⁷. No es de extrañar, por tanto, que toda criatura se convierta, sin ni siquiera sospecharlo, en interlocutor de Pilatos en el pórtico del Calvario. Todo ser con conciencia recibe la pregunta de las preguntas: *Quid est veritas?* (cf. Jn 18,37). A todos se nos dirige, y lo hace agudizando el dolor más interno que la vida trae consigo, el dolor de saber que en la

¹⁴ Cf. M. GARCÍA-BARÓ, *Introducción a la teoría de la verdad*, o. c., 230-231.

¹⁵ X. ZUBIRI, *El hombre y la verdad*, Alianza Editorial, Madrid 1999, 13.

¹⁶ B. PASCAL, *Pensamientos*, Planeta, Barcelona 1986, 793. Notemos que el *boy* de Pascal no es el nuestro. Distan varios siglos, pero es uno de esas curiosas y maravillosas afirmaciones en las que convergen el lejano pasado con el presente actual.

¹⁷ P. TILLICH, *El nuevo ser*, Ediciones Ariel, Barcelona 1973, 82.

respuesta a dicha pregunta nos jugamos la existencia. Precisamente por esa universalidad «cada uno de nosotros empieza de nuevo esta apasionante historia de la verdad. Y esa y no otra es la marca genuina de la verdad»¹⁸. Sin duda, ahí reside la paradójica bondad de la verdad, en la exigencia de empezar de nuevo lo que siempre ha sido. En esta situación, de cuestionamiento radical en la que tanto el malogro como el éxito de la existencia acechan ferozmente, no nos queda, por tanto, más opción que aceptar que el sentido de nuestros días descansa en *la virtud de la verdad*. Debe darse, entonces, lo que podríamos denominar el *despertar de la verdad*. Ha de ser *algo* muy singular lo que consiga destapar el misterioso anhelo de ese *algo* que acabaremos llamando verdad. Ahora bien, el que busca la verdad, el hombre santo, debe ser paciente y estar preparado para lo inesperado «pues la verdad es difícil de encontrar y desconcertante cuando se da con ella» (Heráclito)¹⁹.

En mi modesta opinión, uno de los grandes acontecimientos existenciales que logra que la verdad pueda despertarnos a su voz es el padecimiento del vértigo de un posible malogro de nuestra corta vida. Acontece cuando caemos en la cuenta de que vivir es optar entre dos grandes opciones antagónicas: la mejor de las maneras posibles, la máxima justicia; o la más atroz y rastrera de las opciones vitales, que es lo mismo que ser asiduos colaboradores del mal. La vida humana aparece así como *quehacer*, como realización de un «para qué», es decir, lo que todavía-no-es y puede-llegar-a ser. Así, aquello que estamos llamando verdad hace patente el carácter teleológico de la existencia humana, poniendo ante nosotros la posibilidad de que podemos salvarnos o condenarnos.

Solo por hallarnos en ese *quicio* inenarrable y angustioso podemos emprender la búsqueda de la verdad, desvelando entonces indirecta e insospechadamente que en nuestro corazón hay un anhelo infinito del «Bien Perfecto (la Verdad) y que se quiere ese algo sólo porque falta»²⁰; dicho con el cardenal Newman: «el don de la conciencia suscita el deseo de lo que ella misma no proporciona completamente, (...) que es ese Señor Invisible que hasta ahora les habla solamente en secreto, que susurra en sus corazones»²¹.

Emerge, entonces, entre la desesperación y la nada, la pasión por la verdad. Nos veremos deseosos por conquistarla e incorporarla, aunque dolorosamente, a nuestra existencia. Será aquello que nos incumba absolutamente, lo que en palabras de Paul Tillich es *the ultimate concern* que ordena, evangélicamente, nuestro amplio mundo de deseos. Cuando comencemos a preguntar por Ella incansablemente será justo el instante en que la figura del Cristo pueda alzarse y presentarse como el único que tiene la legitimidad de decir sobre sí que *Él es la verdad* buscada (cf. Juan 14,6). Por tanto, en medio de esta búsqueda, el

¹⁸ M. GARCÍA-BARÓ, *Introducción a la teoría de la verdad*, o. c., 23.

¹⁹ Citado en A. GESHÉ, *El hombre. Dios para pensar*, Sígueme, Salamanca 2002, II, 46.

²⁰ M. GARCÍA-BARÓ, *Del Dolor, la verdad y el Bien*, Sígueme, Salamanca 2006, 108.

²¹ J. H. NEWMAN, *Persuadido por la verdad*, Encuentro, Madrid 1995, 67.

punto clave, lo determinante, aquello que de ninguna de las maneras podremos olvidar, es que la Verdad es el acontecimiento-Cristo. La verdad, así entendida, se nos ha entregado como un don. Así se muestra en el cuarto evangelio: «la ley se dio por medio de Moisés, la gracia y la verdad se hicieron realidad por medio de Jesucristo» (Jn 1,17). De hecho, para el escrito joánico «el concepto *aletheia* reposa en la realidad revelada de Jesús, siendo así que la verdad se convierte en verdad cristológica»²².

En dicho evento, el del Cristo como la Verdad única, acontece un desdoble. A saber, que la Verdad también es el mensaje eterno que Él porta consigo. Esta es la gran verdad que ha sido entregada y que recorre la historia: el eterno e inabarcablemente amoroso designio salvífico de Dios para toda la humanidad. Digámoslo al modo de I. de la Potterie: esta verdad que porta el Cristo, tan presente en el evangelio de Juan, es «la revelación de los misterios ocultos y arcanos que pertenecen al proyecto de salvación de Dios sobre la humanidad»²³. Este designio salvífico condensa y sirve como lente hermenéutica de la sabiduría teológica, y por consiguiente, de todo saber. Con esto decimos que la verdad, aun conteniendo muchas ramificaciones, la verdad verdadera, la verdad última, aquella que se escribe con mayúsculas, queda identificada con la figura de Cristo²⁴.

4. La hegemonía de lo accidental

Será desde esta comprensión que acabamos de presentar bajo la cual habrá que leer todo acto que intente definir la verdad. Con ello dotamos a dicho concepto de un contenido muy singular, bello y potentísimo. Nosotros, los que tratamos de ser discípulos del Maestro, no somos neutrales ante esta categoría. Esto nos sitúa en un plano ya muy definido y a su vez evita los problemas que el concepto de verdad trae consigo (vinculados a la lingüística, la subjetividad, la tradición...).

Hemos planteado, aunque tímidamente, las pretensiones de nuestro trabajo. Ahora bien, hemos dado por hecho demasiadas verdades, puesto que no todo el mundo se encuentra (aunque existencialmente está capacitado para ello) en un contexto vital de búsqueda de la verdad; pocos son los que en el caso de estarlo lo descubren; y menos aún son los que admitirían que la Verdad que da unidad a toda verdad puede ser perfectamente identificable con la figura del Cristo. La verdad en nuestros días es una de esas cuestiones que quedan lejanísimas de nuestros ámbitos de preocupaciones más inmediatas. De hecho,

²² J. MÖLLER, «Verdad», en K. RAHNER (ed.), *Sacramentum Mundi. Enciclopedia teológica*, o. c., 827.

²³ J. O. TUÑÍ VANCELLS, *El don de la verdad (Jn 1,17). El evangelio según Juan como revelación de Jesús*, Sal Terrae, Santander 2012, 14.

²⁴ Con respecto a esto aprovechamos para decir que en el discurrir de las páginas podremos hablar, siempre dentro de esta bella pero compleja concepción teológica de la verdad, de distintas dimensiones: la verdad que es Cristo y la verdad que Él porta consigo, precisamente por ser la Verdad. Notemos que esta aclaración es puramente teórica, puesto que en la realidad ambas dimensiones de la verdad resultan inseparables, ya que nadie puede decir la verdad si no es Él mismo la verdad plena. Y para mayor rigurosidad aún, habría que asumir una cierta asimetría a favor de la verdad que es el mismo Cristo (su figura).

nos movemos en «un contexto social y cultural, que con frecuencia relativiza la verdad, bien desentendiéndose de ella, bien rechazándola»²⁵. En nuestra sociedad contemporánea, después de Marx y Nietzsche, nos encontramos frente a una inmensa crisis de la idea de verdad; asistimos a una auténtica eliminación de dicho concepto²⁶.

Nuestra sociedad occidental, desde la Ilustración, mantiene a ultranza un subjetivismo y un narcisismo desgarradores. A esto le acompaña esa afirmación tan contundente y compleja de que «no conocemos la verdad como tal. Sobre todo porque un misterio tan grande, lo divino, no puede quedar fijado en una sola forma que excluya a todas las demás, en un solo camino que sea obligatorio para todos»²⁷. La verdad, por tanto, ha quedado relegada a esa penosa lista de cuestiones radicalmente importantes y tristemente olvidadas. El gran artífice de ello ha sido el relativismo. Ha cobrado una especial importancia en nuestro contexto mundial, hasta tal punto que ha conseguido vaciar de sentido el concepto de verdad. La postura relativista «consiste justamente en defender que la palabra verdad tiene siempre que ser usada indicando para quién es verdadera, cuándo, dónde, respecto de qué»²⁸. Dicho de otro modo, acerca de los grandes temas de la existencia solo caben opiniones. Dice Ratzinger al respecto que «el fundamento esencial de esa inequívoca renuncia a la verdad, *con el consiguiente apoyo al relativismo*, consiste en lo que hoy día se denomina el giro lingüístico. Éste mantiene que no podemos remontarnos más allá del lenguaje y de sus imágenes»²⁹. Ahora bien, el relativismo no ha sido el único agente de este cambio. También el pragmatismo ha colaborado portentosamente a forjar una nueva actitud fundamental ante la realidad. Con este término hacemos referencia al hecho de que «hoy solo se busca la utilidad, y una utilidad que no se funda precisamente en lo que la verdad tiene de verdad»³⁰; desde dicha actitud «resulta absurdo preguntar acerca de lo que es; sobre lo único que podemos preguntar es acerca de lo que somos capaces de hacer con las cosas. No se trata de la verdad sino de la praxis, del dominio de las cosas que nos resultan útiles»³¹. A pesar de esta situación hemos optado por defender esta categoría, hacer uso de ella y poder exponer la belleza que ésta esconde insospechadamente.

Motivado entonces el estudio, digamos qué relación existe entre nuestra categoría y el desarrollo sistemático de la teología católica. Anticipemos, por tanto, el recorrido a seguir. Éste ostenta la pretensión de hacer relucir la verdad que habita en las distintas dimensiones de la teología, su esencia, y poner de manifiesto el hilo que teje y logra

²⁵ BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, 9.

²⁶ R. LATOURELLE, «Verdad», en: ID., (ed.), *Diccionario de teología fundamental*, Ediciones paulinas, Madrid 1992, 1443.

²⁷ J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones*, o. c., 148.

²⁸ M. GARCÍA-BARÓ, *Del Dolor, la verdad y el Bien*, o. c., 116.

²⁹ J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones*, o. c., 157 (el subrayado es nuestro).

³⁰ X. ZUBIRI, *El hombre y la verdad*, o. c., 1999, 12.

³¹ J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia*, o. c., 156.

organicidad en el corpus de la sabiduría teológica, que no es otro que la Verdad que es el mismísimo Cristo.

5. Perspectiva del recorrido sistemático

Tal y como hemos intentado mostrar, vamos a dedicar nuestra sencilla presentación de la teología católica sirviéndonos de la categoría *verdad*. No será pretensión de estas páginas, valga la expresión, poner en duda la verdad de la Verdad; nuestra tarea será más bien profundizar en lo que hemos encontrado y admitido como Verdad.

Nuestro trabajo de síntesis teológica se divide en cinco bloques. El primero de ellos, en el cual nos encontramos, es una breve introducción a la propia categoría de verdad. En segundo lugar, tendremos el tratado de Teología fundamental. Preguntaremos por los fundamentos de la fe y asistiremos a la sorpresa de ver que es la Auto-donación de la Verdad la que engendra las condiciones de posibilidad del ser humano para hablar, buscar la verdad y dar razón de ella ante cualquier realidad que pida razones de la legitimidad de dicha fe. Concluida esta sección, pasaremos a un bloque tripartito. El primero de los *apartados* acoge los tratados de Cristología y Trinidad. En éste, nuestro punto inicial será el estudio de Jesús de Nazaret como la encarnación de la segunda persona de la Santísima Trinidad, la personificación de la Verdad. Empezamos por aquí puesto que no cabe decir otra cosa que «la intervención inaudita de Dios en la historia, en la carne y en el lenguaje de Jesucristo, es el misterio primero, el acontecimiento primero, la realidad primera que cimenta todo discurso teológico»³². Esto supone admitir que aquel judío de Nazaret contenía en sí la plena divinidad, siendo así la mostración más pura y esplendente de la verdad. Que Jesús sea el Cristo supone admitir un paso más, Él es pura *remitencia* al Dios Trino (el Misterio último e insondable). Nuestra categoría, desde su revelación histórica, nos catapultaba inevitablemente al Padre en su anhelo irrevocable de enviar a su Hijo a obrar la redención por medio del Espíritu.

Realizada entonces la *experiencia* del Misterio y la Verdad, pasaremos a la antropología, la moral y las virtudes. Las preguntas fundamentales se dirigirán a la criatura humana, a su identidad y condición. A la luz de la Verdad, deberá responder al interrogante central de su existencia: cómo realizar su vida en justicia a esa verdad que le arrebató y le propone un camino de plenitud en medio de la perversidad, imperfección y oscuridad de sus días. El siguiente capítulo, dentro de este mismo apartado, se introduce en esa realidad misteriosa que llamamos Iglesia y que pertenece de modo privilegiado a la economía de la salvación. Ella, por su procedencia y entronque trinitario, se presenta como el cauce privilegiado para aprehender algo más del gran misterio de la Verdad. Ahora bien, la

³² R. LATOURELLE, «Teología fundamental», en ID. (ed.), *Diccionario de teología fundamental*, o. c., 1443.

participación plena en dicha Iglesia se forja día a día a través de los sacramentos que, en sintonía con el ser de la Iglesia, constituyen una mediación especialísima para el actuar de la gracia, conduciendo a cada creyente al conocimiento(y configuración) de la Verdad.

Ponemos fin a la presente Memoria con el tratado sobre escatología y mariología. En él veremos esencialmente que la historia del ser humano no se encuentra abocada a un futuro carente de sentido; todo lo contrario, la esperanza cristiana está sostenida en la desvelación plena y última de la verdad sobre la creación (¿y sobre Dios?). Por ello, tenemos la promesa de la vida bienaventurada donde la verdad y la existencia serán una misma cosa, acto que solo tiene lugar por la comunión singularísima con la vida trinitaria. Aunque esta situación quede «reservada» para un futuro, ciertamente atemporal, ya tenemos noticia de este acontecimiento en la parte de la dogmática que denominamos Mariología. La Madre, desde su singular puesto en la fe de la Iglesia, aparece como figura ejemplar de todo creyente y, por encima de todo, prolepsis del acontecimiento de la Gracia en contacto con la carne humana. María, en tanto receptáculo irrepetible de la Gracia, es el tipo por antonomasia de una criatura humana que vivió entrañando, oyendo y asintiendo a la verdad.

6. Cierre y apertura

Aunque quizá suene a repetición, somos conscientes de que nuestra categoría nos sumerge en muchos problemas de los cuales quizá no podamos nunca salir. Repasemos algunos de estos. En primer lugar, el problema epistemológico: ¿ostenta el ser humano la posibilidad (y capacidad) real para *hacerse* con la verdad a través del acto cognitivo? En segundo lugar, la inadecuación lingüística del término, es decir, la inmensa pluralidad de realidades que el concepto verdad nombra (muchas de ellas altamente dispares). En dicha cuestión la filología y la filosofía del lenguaje pueden aportar mucho pero también desviarnos del potencial significativo que tiene dicho término en el marco más propiamente teológico. El tercero de los problemas sería el pluralismo religioso. En él los elementos comunes pueden salvar la fractura que hay entre las diferentes confesiones, pero, en cambio, las diferencias han de mantenerse casi por obligación si no queremos romper la identidad de cada una de las confesiones. Además, no olvidemos que el término verdad nos interroga sobre la ultimidad y autenticidad de cada una de las religiones puesto que todas y cada una dicen tener la verdad en lo que respecta a la salvación. A dicho problema le acompaña un peligro (a mi juicio no absoluto): rozar con demasiada frecuencia lo que denominamos fundamentalismo.

A fin de cuentas, lo que venimos remarcando son las fuertes limitaciones que esta categoría arrastra y que tienen el peligro de contagiar y tergiversar el trabajo teológico que

estamos comenzando. Aun así, a pesar de todos los problemas, y aunque pudiera sonar a repetición, permítasenos volver a un punto radicalmente inolvidable para todas las páginas que seguirán. Habida cuenta del carácter polisémico de nuestra categoría, de la enorme tradición con la que cuenta y del *rechazo* al cual se la somete en la actualidad, nuestro axioma radical y vertebrador será la categoría Verdad. Pero ésta en la teología católica no está vacía de contenido ni es mucho menos un horizonte desconocido y asintótico al que ni con el mayor de los esfuerzos llegaríamos. Tiene esencialmente su definición y contenido en el misterio que es Cristo (su persona y su mensaje). Casi con toda seguridad podemos afirmar que en el trascurso sistemático de nuestra Memoria no podremos recuperar la potencia significativa del término verdad pero sí mostrar la lógica interna que tiene la propuesta cristiana, que tiene su corazón en Cristo, y que desde ahí se alza como una verdad capaz de dotar de sentido a toda realidad. Esta es la verdad que late en el corazón del mundo y, por tanto y a pesar del riesgo presente, la afirmamos concienzudamente en contra de toda indefinición, de todo relativismo, de toda reducción cientista. Así es como saldremos de este contexto de relativismo y de nihilismo en el que nos vemos sumergidos muchas veces inesperadamente. Mantenemos esta verdad en virtud de su capacidad soteriológica, capacidad que ninguna otra verdad ostenta³³. Por eso, como hemos dicho algo más arriba, la verdad como categoría no se despliega esencialmente por terrenos teóricos sino más bien en el plano existencial que sustenta toda posible bondad en la vida humana en la que ejercitamos nuestra libertad. Dicho de otro modo, la verdad «nunca se nos presentará en forma de proposiciones que podamos aprender de memoria o establecer por escrito (...) y es que ninguna idea es la verdad, aunque pueda abrirnos a ella y liberarnos de la sumisión a opiniones, prejuicios y convenciones»³⁴. En este sentido, cabe decir que el «cristianismo no es una gnosis, sino una cuestión de amor, una vida, una persona a la que amar y por la que dejarse amar»³⁵. Sostenido en esta perspectiva, no me resigno a creer en una verdad que deba menguar si quiere ser presentada en la pluralidad de nuestro mundo; o en una verdad que tenga que desnudarse o incluso quedarse mutilada para poder ser dicha. Mi verdad es la Verdad que es el Cristo. Y esta Verdad no es entonces el fruto de una larga búsqueda y análisis personal, sino el de una profundización en la Revelación, en el Misterio. Desde ahí, con toda su profundidad y con todas sus complicaciones, yo me atrevo humildemente a presentarla en este recorrido de la bella sabiduría teológica, presentando así esta maravillosa ciencia de la teología en su radical intento de aprehensión del misterio que es Dios como verdad absoluta, la única Verdad.

³³ El trasfondo de estas líneas es el concepto de verdad del cuarto evangelio, el cual ya hemos aclarado anteriormente (cf. nota 10).

³⁴ P. TILLICH, *El nuevo ser*, o. c., 92.

³⁵ Á. CORDOVILLA, «El Misterio de Dios», ID. (ed.), *La lógica de la fe. Manual de Teología dogmática*, o. c., 38.

II. LA LEGITIMIDAD DE CREER Y AMAR LA VERDAD

«Y la verdad, hacia mí se abalanza, me atropella»
(Jorge Guillén, *Más verdad*)

Cruzado ya el *pórtico de la Verdad*, nos disponemos a entrar en este capítulo que da cuenta del tratado de Teología Fundamental (en adelante TF). Partiremos de la autorrevelación obrada por el Dios trinidad, quien se ha autocomunicado en el corazón de la creación otorgándonos la posibilidad de hablar sobre Él. Nos ha donado su Verdad gratuita y amorosamente. Dicho acto de autorrevelación, y su consiguiente credibilidad, constituyen el centro neurálgico de las páginas que siguen.

1. LA VERDAD QUE SE REVELA Y SE ESCONDE

1.1. La revelación y fundación de la Verdad

Comencemos por la pregunta primera, la más radical: ¿En qué está sostenida nuestra fe y nuestra teología? ¿Cuáles son las fuentes y verdades que las sostienen? Esta doble cuestión, que pertenece al ámbito propio de la TF, la formulamos bajo la convicción de que «toda consideración sobre las verdades cristianas tiene que arrancar de Aquel que es la Verdad»¹, que ya hemos respondido, o eso hemos intentado al menos, que en su ultimidad es Jesús de Nazaret. Estamos ante una disciplina teológica que se construye sobre el porqué de la fe. El objeto de ésta es «la automanifestación y la autoentrega de Dios en Jesucristo y la autocredibilidad de esta manifestación que él constituye por su presencia en el mundo. Por tanto, el centro de unidad de la teología fundamental es la intervención inaudita de Dios en la historia, en la carne y el lenguaje de Jesucristo»². Como bien podemos intuir, los problemas de esta ciencia teológica que hemos denominado TF son revelación y credibilidad³. Todavía más, cabe decir que esta disciplina teológica «nació de la apologética clásica y de una reflexión sobre la necesidad de reformarse, so pena de desaparecer, para responder a una mentalidad nueva, a unas técnicas renovadas, a unas exigencias actuales»⁴. Vaya por delante, entonces, el concepto clave del presente tratado:

«La revelación, tal como la describe el Magisterio, es entendida como la acción libre y sobrenatural por la que el Dios de amor y de sabiduría, en Cristo y por Cristo, se da a conocer a sí mismo y su designio salvífico universal para llevar a los hombres a su fin sobrenatural que consiste en la participación en la vida de las personas divinas. Esta acción se describe como palabra y diálogo de Dios, como testimonio que pide el obsequio de la fe. Esta palabra nos llega por la Tradición y la Escritura, y ha sido confiada a la Iglesia, en su doble forma, como depósito que el magisterio ha de

¹ G. GUTIERREZ, *La verdad os hará libres*, Instituto Bartolomé de las casas, Lima 1990, 121.

² R. LATOURELLE, «Teología fundamental», en ID. (ed.), *Diccionario de teología fundamental*, Paulinas, Madrid 1992, 1442.

³ Cf. R. FISICHELLA, *Introducción a la Teología fundamental*, Verbo Divino, Estella 1993, 27.

⁴ R. LATOURELLE, «Teología fundamental», en a. c., 1437, de donde las dos últimas citas.

conservar, defender, explicar y proponer. La respuesta del hombre a la palabra de Dios, es entrega total del hombre y asentimiento del espíritu al mensaje revelado, bajo la acción del Espíritu que previene y ayuda»⁵.

Tal y como vemos, estas bellas y sencillas palabras esbozan el concepto de revelación, eje vertebrador de la TF, e incluso la pretensión de la TF al completo.

1. 2. La bella y difícil misión del amante de la Verdad

De este acontecimiento tan singular que es la autorrevelación de Dios se desprende una tarea para todo creyente: afirmar y sostener nuestra fe ante los hombres y mujeres de nuestro tiempo. Esto constituye un verdadero reto y una singular responsabilidad porque:

«Lo que afirmamos es realmente lo inverosímil, y es normal que la primera actitud con que tropecemos sea la incredulidad. Quiero decir con esto que afirmar lo que nuestra fe nos hace afirmar, a saber, que nuestro destino desborda las fronteras de esta existencia; que somos llamados por Dios a un destino eterno; que el acontecimiento esencial de la historia humana se ha realizado ya; que jamás ninguna revolución, ningún progreso científico nos traerá nada tan importante como la Resurrección de Jesucristo»⁶.

El núcleo de la TF, así definido, trae consigo la exigencia de dar razón de la fe, que no es otra cosa que «proponer y acreditar la fe ante la inteligencia de los hombres»⁷. Esta es su bella y gran misión. Ahora bien, no se trata «sólo *de dar razón* de la coherencia interna del discurso creyente, sino de su capacidad de convertirse en propuesta digna de fe, en definitiva, creíble»⁸. Esta convicción tiene su apoyatura en 1 Pe 3,15-16⁹, carta magna de esta disciplina teológica. Damos razón de la fe, pero no como mera información para así colmar la curiosidad de quienes preguntan, sino que ese acto de defensa es mucho más profundo puesto que «la apología no es de la esperanza sin más, sino del *lógos* inscrito en ella, de modo que el objeto de la defensa sea precisamente ese *lógos*»¹⁰. Y ahí, en ese *Lógos* que habita en el fondo, no solo radica su verdad, la verdad de su esperanza, sino que incluso podríamos llegar a identificarlo con la Verdad. Por ello, de lo único sobre lo que cabe dar razón, hasta incluso el extremo de poner nuestra vida en juego, es de la Verdad. Este dinamismo no sería posible si Ella no habitara en el corazón de nuestra fe. Cuando Jesús afirma sobre sí mismo ser *el camino, la verdad y la vida* (Cf. Jn 14,6), en definitiva, está expresando la pretensión fundamental de la fe cristiana, sobre la que se asienta la tendencia misionera de dar razón de esa fe y verdad que conciernen a todo ser humano¹¹.

⁵ *Ibid.*, 398.

⁶ J. DANIELOU, *Escándalo de la verdad*, Guadarrama, Madrid 1962, 113.

⁷ Discurso del Papa Benedicto XVI en el encuentro con los jóvenes profesores universitarios. Basílica de San Lorenzo de El Escorial, 19 de agosto de 2011.

⁸ S. PIÉ NINOT, *La Teología Fundamental*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2001, 43.

⁹ «Cuando te pregunte tu hijo el día de mañana, diciendo ¿qué significan las admoniciones, los estatutos y los decretos que Yahvé, nuestro Dios, os ha ordenado?» (Dt 6,20).

¹⁰ P. RODRÍGUEZ PANIZO, «Teología Fundamental», en A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2013, 18.

¹¹ Cf. J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones*, Sígueme, Salamanca 2013, 154.

Ahora bien, no seamos ingenuos, dicha tarea trae consigo sufrimiento; sin embargo, para aquellos cristianos destinatarios de la 1 Pe, y también para nosotros, «el sentido del sufrimiento inocente y sobre todo su tolerabilidad en virtud de la esperanza aparecen fundamentadas o justificadas por el recuerdo de la pasión sufrida injustamente por Cristo inocente, y de su resurrección»¹². Tal y como vemos, el fundamento para la esperanza y para el anuncio es el propio Cristo (como veremos en el tratado de escatología); lo que se nos pide, en esencia, es «estar dispuesto a amar las adversidades para servir a la Verdad»¹³.

No pasemos por alto que esta es una exigencia para todo ser humano que crea en la Verdad. Si la TF, sobre todo en nuestra actualidad, quiere precisamente dar razón de la existencia de la revelación de la Verdad y de la credibilidad de ésta, «no se puede olvidar del contexto socio-cultural en que se vive, marcado por una profunda forma de indiferencia»¹⁴. Resulta francamente duro, como ya decíamos en el *Pórtico*, descubrir que «la indiferencia no es una más entre las muchas expresiones del mundo contemporáneo; al contrario, podría ser precisamente la cualidad que caracteriza a estos decenios»¹⁵. De hecho, «la desconfianza en la verdad es uno de los síntomas más difundidos en nuestro contexto actual»¹⁶.

Dentro de esta difícil y apasionante misión queda enmarcada la pretensión y la tarea de la TF. Pero, ¿cuál es el cometido de esta bella disciplina teológica? Bajo la estela de B. Sesboué la definimos de la siguiente manera: «ésta trata de los presupuestos del cristianismo (*preambula fidei*), sirviéndose de las investigaciones filosóficas e históricas para establecer su credibilidad ante el foro de la razón humana, de las religiones y de las otras confesiones cristianas. Además, se comprende como una disciplina teológica que tiene que fundamentar ante todo la posibilidad y la necesidad de una justificación racional de la fe sobre la esencia misma de la revelación cristiana»¹⁷. En definitiva, y en conexión con nuestra categoría, la «teología fundamental tiene la tarea de dar razón de la pretensión de verdad del cristianismo»¹⁸, lo que impide que la entendamos al modo de una teodicea o de una simple introducción a la teología.

Hablar de Dios, dar razón de la Verdad, hacer teología, supone que nuestro lenguaje finito se tense al máximo para poder decir algo sobre lo Infinito. Se ha producido un choque inesperado entre una realidad finita, el lenguaje, y una infinita, el ser del Dios trino. Inevitablemente se engendra un problema, puesto que nos encontramos en la necesidad de dar razón de esta verdad que nos precede y nos sustenta. La analogía será

¹² N. BROX, *La primera carta de Pedro*, Sígueme, Salamanca 1994, 243.

¹³ J. HENRY NEWMAN, *Persuadido por la verdad*, Encuentro, Madrid 1995, 83.

¹⁴ SAN GREGORIO, *Regla pastoral*, Ciudad Nueva, Madrid 2001, 209.

¹⁵ Cf. A. CHARRÓN, «Indiferencia religiosa», en: R. LATOURELLE (ed.), *Diccionario de teología fundamental*, o. c., 710-720.

¹⁶ R. FISICHELLA, *Introducción a la Teología fundamental*, o. c., 54.

¹⁷ J. PABLO II, *Fides et ratio*, 5; esta difícil y bella misión será retomada posteriormente en el tratado de eclesiología.

¹⁸ B. SESBOUÉ, *Historia de los dogmas*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1997, vol. IV, 181-182.

¹⁹ P. RODRÍGUEZ PANIZO, «Teología Fundamental», en a. c., 12.

entonces el instrumentaje lingüístico-teológico que trate de salvaguardar el equilibrio entre la finitud del hablante y la infinitud del término. En toda analogía existe un salto de nivel, una desproporción. Esto se debe a que en el lenguaje teológico subyace una distinción y desproporción de dos realidades concretas, el hombre y Dios¹⁹. El hablar de Dios, que en el fondo es dar razón de la Verdad, lo hacemos usando este *recurso* singularísimo²⁰.

Este concepto es fundamental porque «todo el que niegue la analogía, negará también la revelación. Porque la revelación supone dos términos (Dios y hombre), que a la vez se encuentran y distinguen. Si la distinción entre Dios y el hombre es imposible, estamos en el monismo; si, por el contrario, es imposible el encuentro entre Dios y el hombre, estamos en el agnosticismo absoluto o en el trascendentalismo absoluto, que condena a Dios al silencio»²¹. Resulta muy interesante, como vamos intuyendo, poner en diálogo la analogía con la categoría de verdad. Las dos recalcan y nos hacen caer en la cuenta de algo de suma importancia: nuestro modo de hablar y nuestros conceptos son imperfectos frente a la insondable grandeza del Misterio al cual siempre estamos referidos (cf. Ef 3,19); «aun así, invita a nuestra razón, don de Dios otorgado para captar la verdad, a entrar en su luz capacitándola así para comprender en cierta medida lo que ha creído *y sobre lo que ha hablado*»²².

1. 3. La defensa de la verdad

Parece que la verdad contiene en sí, por su propio ser, una dimensión apologética *ad extra*. Se trata de esa dimensión, que en ocasiones ha podido rozar cierta beligerancia, de dar razón ante quien la pida. Pero no solo la verdad, la TF contiene de igual modo dicho dinamismo y exigencia, que no es otro que el de «salir al encuentro del *otro* para dar una respuesta definitiva a su pregunta de sentido»²³. El sentido que ofrece la fe al mundo, y aquí entendemos *mundo* al modo joánico, es la autodonación que realiza la propia Verdad.

«La teología apologética, *por tanto*, es una teología que responde. Responde con la fuerza del mensaje eterno»²⁴, es decir, ante todo cuestionamiento respondemos con la verdad. Esta es precisamente la experiencia de Pablo cuando atraviesa las calles de Atenas y proclama su discurso en el Areópago (cf. Hch 17,16-34). Esta es «la condición normal para la teología fundamental de hoy. Se muestra aquí la pretensión de la fe de salir a su

¹⁹ Cf. P. DOMÍNGUEZ, *La analogía teológica*, Publicaciones San Dámaso, Madrid 2009, 164.

²⁰ Aunque la abordemos con más detenimiento en el tratado sobre el Misterio de Dios, apuntamos: la analogía es el único recurso capaz de superar la univocidad (riesgo de la analogía de atribución) y la equivocidad (riesgo de la analogía de proporcionalidad) (Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica* I q. 13, a. 5).

²¹ R. LATOURELLE, *Teología de la revelación*, o. c., 460.

²² J. H. NEWMAN, *Persuadido por la verdad*, o. c., 94 (el subrayado final es nuestro).

²³ R. LATOURELLE, «*Teología fundamental*», en a. c., 1448.

²⁴ P. TILLICH, *Teología sistemática*, Sígueme, Salamanca 1984, vol. I, 18.

encuentro para revelar, *a todo aquél que pida razón, de la fe y de la pretensión de ésta*, que su existencia no es completa todavía mientras no se encuentre con Cristo»²⁵.

Aquí, en este intento de hallar y expandir una teología que se fundamente en la Verdad, que responda y que cree un terreno común para todo interlocutor, nos encontramos en la obligación de citar a Paul Tillich y su método de correlación. Este método explica los contenidos de la fe cristiana a través de preguntas existenciales y respuestas teológicas en mutua interdependencia. La Revelación tiene respuestas, pero sólo tienen sentido si están en correlación con las preguntas sobre el conjunto de la existencia humana. Que el hombre sea capaz de preguntar por su existencia, refleja su unidad esencial con el Infinito. Que tenga que preguntar, por otro lado, pone de manifiesto su alienación existencial en relación con dicho Infinito. Por tanto, el procedimiento del teólogo es analizar en primer lugar la situación existencial. El segundo paso será demostrar que los símbolos del mensaje cristiano responden realmente a las preguntas, ya que tal mensaje nos proporciona las respuestas a las preguntas que se encuentran implícitas en la existencia humana²⁶. La clave de esto reside en que las respuestas son dichas a la existencia humana desde más allá de ella, desde esa verdad que trasciende la realidad y que a su vez la dota de consistencia.

Pero la tarea apologética no termina aquí. A nosotros, como testigos que somos de la bendita Verdad, se nos pide con urgencia profundizar en los fundamentos. Esta es la tarea que hemos de realizar para poder dar razón de la Verdad, profundizar en Ella para poder defenderla frente a las desviaciones. «De lo que se trata entonces es de la permanente apropiación del núcleo esencial del cristianismo, tarea inamisible de todo el pueblo de Dios»²⁷. Ese núcleo es algo muy singular puesto que «no es una cosa, sino alguien; no un objeto que se posee y se mide en el ámbito de los objetos de este mundo, sino la persona viva de Jesucristo, que llama a su seguimiento y pone a cada uno ante la opción definitiva, no transferible a otros. Esto supone que el cristianismo no es una teoría de la verdad. Se es cristiano cuando se acepta sin condiciones el señorío del Otro sobre la propia vida»²⁸. Aquí está el escándalo y la belleza de la propuesta cristiana, que el fundamento en el que el sujeto debe «construir su casa» (cf. Lc 6, 47-49) no es otro que Jesús en cuanto Verdad, porque «nadie puede poner otros cimientos además de los ya echados, que son Jesucristo» (1 Cor 3,11-12). La fe, en vistas a esta bella propuesta, consiste en «encontrar un tú que me sostiene y que en la imposibilidad de realizar un movimiento humano da la promesa de un amor indestructible que no sólo solicita la eternidad, sino que la otorga»²⁹.

²⁵ R LATOURELLE, *«Teología fundamental»*, a. c., 1453 (el subrayado final es nuestro).

²⁶ Cf. S. PIÉ I NINOT, *La Teología Fundamental*, o. c., 143-144.

²⁷ P. RODRÍGUEZ PANIZO, *«Teología Fundamental»*, en a. c., 25.

²⁸ B. FORTE, *La esencia del cristianismo*, Sígueme, Salamanca 2002, 176.

²⁹ J. RATZINGER, *Introducción al Cristianismo*, Sígueme, Salamanca 1970, 57.

Lo que se ha denominado en la TF con el término extrinsecismo (apologética clásica) debe ser puesto en cuestión; lo hacemos en virtud de lo que acabamos de mencionar: el carácter inherentemente *personal* que tiene el corazón de nuestra fe³⁰. El sistema de comprensión teológico extrinsecista «afirma que la revelación es una intervención extrínseca de Dios, que habla a los hombres y por los profetas les comunica verdades en proposiciones que de otro modo les son inaccesibles, y les imparte instrucciones que el hombre debe seguir»³¹. El método extrinsecista, en su intento de presentar la globalidad de la revelación cristiana, pivotaba sobre una distribución tripartita. *Demonstratio religiosa*, que buscaba la demostración del valor objetivo de la religión. La segunda, *demonstratio christiana*, que se refería esencialmente al valor salvífico del cristianismo y a su superioridad respecto de otras religiones. En último lugar, *demonstratio catholica*, trataba de mostrar que la única Iglesia querida por Cristo era la católica y que la salvación requería de ella³².

2. LA INSOSPECHADA INHABITACIÓN DE LA VERDAD

2.1. El hombre, alguien herido por la Verdad

Es importante caer en la cuenta de que todo lo dicho hasta ahora supone una antropología muy rica y específica: «la naturaleza humana es en sí misma abierta y buena; el hombre es naturalmente *capax Dei*»³³, es decir, ha sido creado para vivir en comunión con su creador y, dicho en los referentes propios de nuestra Memoria, «el hombre tendría una especie de natural tendencia a la búsqueda de la verdad»³⁴. Por esto vamos a adentrarnos en este nuevo apartado en esa singular relación entre el ser humano en comunión y recepción con ese Dios que se revela.

Tomamos como punto de partida la imperfecta comunión del ser humano con Dios-Verdad. De hecho, la criatura vive en la constante tensión de querer aprehender la infinitud pero no alcanzarla con sus propias fuerzas. Es un hombre *herido* por una inquietud radical incurable. No busca la Verdad por un interés puramente teórico, sino que está *herido* por la autorrevelación de la verdad, por eso la anhela con todas sus potencias vitales (notemos las enormes implicaciones antropológicas de lo dicho; cuestiones que serán tratadas en las páginas dedicadas a la antropología teológica).

A esta bellísima antropología atiende M. Blondel con el denominado método de inmanencia recogido en la obra *L'action*. La dialéctica de la desproporción de la acción

³⁰ Un ejemplo más de la recuperación de la TF de modo no extrinsecista: H. U. VON BALTHASAR, *Solo el amor es digno de fe*.

³¹ Cf. K. RAHNER, «Revelación», en ID (dir.), *Sacramentum Mundi*, Herder, Barcelona 1976, vol. VI, 92.

³² R LATOURELLE, «Teología fundamental», a. c., 1451.

³³ TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I. II, 113, 10; San Agustín, *De Trinitate*, XIV, 8: PL 42, 1044.

³⁴ X. ZUBIRI, *El hombre y la verdad*, Alianza Editorial, Madrid 1999, 13.

humana le conduce al hallazgo, en el hombre, del indicio originario de su apertura a la revelación. A él le debemos la célebre «contradicción entre lo que quiero ser y lo que soy, entre lo que sé, lo que quiero y lo que hago»³⁵. Lo ha formulado en la distinción entre la red inmensa de los proyectos y decisiones del ser humano, «la voluntad querida» (*volonté voulue*), y el ímpetu de trascendencia, «la voluntad que quiere» (*volonté voulante*). Parece ser que el ser humano, por mucho que se empeñe, «nunca consigue la plena identidad entre su querer originario y lo que en cada caso lleva a la práctica»³⁶. Esta aguda diástasis muestra que «lo único que puede satisfacer tal querer es una realidad necesaria y absoluta que se enraíce fuera del alcance de la voluntad, una realidad que al hombre le es imposible alcanzar y a la que sólo accede si ésta se le es otorgada»³⁷. Esta realidad buscada y no conseguida es la Verdad. La única que da descanso existencial al corazón y la conciencia. «Tal situación conduce a una nueva tesis: el hombre no puede perfeccionarse en su obrar, sino que la perfección le es otorgada por una acción que no es la suya, que solo puede recibir; lo absolutamente necesario, por tanto, es algo que el propio hombre no puede llevar a término por sí mismo, sino un don que se le otorga por gracia»³⁸. Este es el maravilloso don de la verdad (cf. Jn 1,17), que, sin apenas sospecharlo, aparece como imperiosa necesidad cuando el hombre descubre que su felicidad y plenitud no se agotan en la ordinaria y casi automática satisfacción de las necesidades básicas.

2.2. La maravilla de lo único: la propuesta de la fe católica

Hay otros *lugares* de la humanidad (religiones) donde, esta *remitencia* a lo infinito arraigada en las entrañas del ser humano, que hemos denominado indicio originario, también ha sido tematizada. Atendemos a ello porque la categoría que hemos tomado, y por tanto nuestro enfoque teológico, limita continuamente con las otras religiones. Afirmar que en Cristo se encarna la Verdad, esa que ha sido buscada y anhelada desde los albores de la existencia humana, es dotar de absoluta verdad a esto que llamamos cristianismo. Tendremos siempre al acecho una cuestión: «¿Son las otras religiones caminos equivalentes al cristianismo para acceder al misterio de la divinidad y hacer de él una experiencia salvadora?»³⁹. El marco de referencia de esta pregunta es la afirmación del lógos cristiano que dice sobre sí ser «no una filosofía, una *cosmología*, una *teología*, al lado de otras, sino la verdad última sobre el destino del hombre»⁴⁰. Si somos «católicos es fundamentalmente

³⁵ M. BLONDEL, *La Acción*, BAC, Madrid 1996, 16.

³⁶ H. VERWEYEN, «Método de immanencia», en: R. LATOURELLE (ed.), *Diccionario de teología fundamental*. o. c., 725.

³⁷ M. BLONDEL, *La Acción*, o. c., 365.

³⁸ H. VERWEYEN, «Método de immanencia», a. c., 726.

³⁹ B. FORTE, *La esencia del cristianismo*, Salamanca, Sígueme 2002, 31.

⁴⁰ J. DANÉLOU, *Escándalo de la verdad*, o. c., 114.

porque se piensa que es la verdad»⁴¹. Esta importantísima aseveración nos ubica en una seria confrontación con toda otra sabiduría que tenga la misma pretensión.

La Iglesia, los creyentes y la teología se encuentran ante un variopinto mundo de religiones. Tiene que justificar ante todos ellos, y ante cualquier realidad, su pretensión de ser la comunidad salvífica querida por Dios. «Solo puede ser la *vera religio* si reúne en sí y completa toda la verdad. Ésta, de la verdad que hablamos (*sic*), reside en la unidad esencial de Jesucristo»⁴².

Al respecto, S. Kierkegaard propone una definición de verdad entendida como paradoja. Ya no le sirve la tradicional *adaequatio rei et intellectus*. La verdad para el filósofo danés es a un tiempo eternidad y temporalidad. Esta confluencia solo se ha producido una vez en la historia, en la figura de Jesús el Cristo, siendo así que toda la plenitud de la divinidad habita corporalmente en aquel hombre de Nazaret. Esa, y solo esa, es la paradoja *sensu strictissimo*⁴³. Esta reflexión de índole teológico-fundamental en la que estamos inmersos tiene un carácter muy específico: la relación que nos abre y nos ofrece Jesús en cuanto Verdad es una relación redentora. No cabe decir algo distinto «que el objeto último de la Revelación y de la religión es la salvación de la humanidad»⁴⁴. Por ello es por lo que la TF no puede, ni debe, conformarse con un concepto de religión que no provenga de una reflexión puramente teológica. Esta viene a decir que «Dios se ha revelado a sí mismo en Cristo como salvación de los hombres al hacerse presente en el mundo, y como gracia que triunfa sobre el pecado y verdad que aniquila la ignorancia y el error»⁴⁵. Solo desde esta perspectiva debemos entender el concepto teológico de religión.

Al respecto, la reflexión de Santo Tomás se ajusta a esto que queremos decir. «Él recoge las tres etimologías clásicas del término religión: *re-legere*, *re-eligere* y *re-ligare*. Esta última, que define la religión como religación, es la que verdaderamente concuerda con un concepto teológico de religión. Hace referencia al poder religante del amor de Dios. En este sentido Santo Tomás define la religión como *ordo ad Deum*. Es la ordenación de todo a Dios, solo a Él. Esto supone que Dios es la plenitud augusta del hombre, el término de su vivir, su patria definitiva»⁴⁶. Bien nos suena esto a los *Ejercicios Espirituales* en una de sus insignes pautas: «demandar conocimiento interno del Señor, que por mí se ha hecho hombre, para que más le ame y le siga»⁴⁷. Gracias a este modo de comprender la religión

⁴¹ *Ibid.*, 115; este tema será clave en el tratado de cristología y el título de Salvador que el Nazareno recibe.

⁴² W. LÖSER, «*Universale concretum*», en: R. LATOURELLE (ed.), *Diccionario de teología fundamental*, o. c., 1589.

⁴³ Cf. R. LARRAÑETA, *La interioridad apasionada. Verdad y amor en Soren Kierkegaard*, San Sebastián, Salamanca 1990, 55-60.

⁴⁴ Cf. R. FISICHELLA, *Introducción a la Teología fundamental*, o. c., 33.

⁴⁵ Cf. J. FEINER, «*Revelación e Iglesia. Iglesia y revelación*», en ID., *Mysterium salutis*, Madrid 1969, I/II, 579.

⁴⁶ La referencia a la disquisición del Aquinate y a su propuesta de religión en: P. RODRÍGUEZ PANIZO, «*Teología Fundamental*», a c., 43.

⁴⁷ I. DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales, Introducción, texto, notas y vocabulario por Cándido de Dalmases S.I.*, Sal Terrae, Santander 1985, n.104.

podemos mantener que solo en la Verdad, que reside en el Dios Trino, tiene el ser humano el culmen de su existencia. El Dios Trino se presenta, entonces, como el destino último de este acto religioso, superando así el subjetivismo y «privilegiando una verdadera y real trascendencia de la vida entera hacia Dios como horizonte de la salvación»⁴⁸. Desde este marco de comprensión ha de ser entendida la propuesta de Max Seckler acerca de la religión: es una relación salvadora con Dios que no hay que buscar en una situación de la existencia o en un estado de conciencia⁴⁹. Por tanto, solo una correcta relación con la Verdad permite una auténtica religión, es decir, una religión salvífica y redentora⁵⁰.

2.3. El acto de redención obrado por la Verdad de ese Dios

Habida cuenta de lo dicho, permítasenos adelantar una idea que será absolutamente clave: el cristianismo es una religión revelada, y ahí radica su pretensión de verdad y su identidad. La revelación, a su vez, nos remite a un acto de autocomunicación libre y amoroso del Dios Trino revelado en Jesucristo y en el don del Espíritu Santo. Este Dios trinidad no es solo una mera configuración de lo divino, sino la verdad última y definitiva. Para los cristianos, lo revelado no es un mensaje cualquiera, sino lo que entendemos como «la verdad completa, que no es otra cosa que el amor manifestado en Dios y su revelación»⁵¹, lo que edifica la propuesta cristiana desde el corazón mismo de la fe. Dicho con las bellísimas palabras de Balthasar:

«Él vino al mundo. Lleno de sabiduría y conocimiento del Padre, cargado de todos los tesoros del abismo, la expresión de lo indecible. Él es en el principio la Palabra. Y cuando abrió la boca ante el mundo y empezó a hablar del Padre, empezó al mismo tiempo a expresarse a sí mismo, pues él es la Palabra viva, el que habla y el discurso mismo. Vino al mundo para revelarse a sí mismo como la Revelación del Padre, y al exponer en esta noticia toda su aspiración y el sentido de su ser, y el no querer ser otra cosa sino espejo y ventana del Padre, coincidieron su voluntad y su esencia, y esta unidad fue el Espíritu Santo. Por consiguiente, la acción fue trina y asimismo trino el contenido de la Revelación, y la esencia y el núcleo de toda verdad estaba incluida en la trinidad, raíz y meta de todas las cosas»⁵²

Con este texto ha quedado dicha una idea fundamental para comprender este tratado: la revelación, punto arquimédico de nuestra fe, no solamente descende desde la altura trinitaria sino que es trina, por eso podemos decir que «la Revelación entrega la verdad»⁵³. En esta afirmación se resume lo más peculiarmente cristiano, *su novum*: su visión trinitaria de Dios. Hemos llegado a decir esto porque «es Cristo, el Hijo del Padre, quien se

⁴⁸ P. RODRÍGUEZ PANIZO, «Teología Fundamental», en a. c., 36.

⁴⁹ Cf. ID., *La herida esencial*, San Pablo, Madrid 2013, 292-93.

⁵⁰ Ahora bien, esta relación de salvación solo está en manos del Creador; Él es el que «nos salva de la esclavitud, nos libera de nosotros mismos y nos redime al apartarnos de nuestra falta de verdad» (R. LARRAÑETA, *La interioridad apasionada. Verdad y amor en Søren Kierkegaard*, o. c., 116).

⁵¹ H. U. VON BALTHASAR, *Teológica, III, El Espíritu de la verdad*, Encuentro, Madrid 1999, 78.

⁵² ID., *El corazón del mundo*, Encuentro, Madrid 2009, 24.

⁵³ J. MARTÍNEZ GORDO. *Verdad y revelación cristiana. La teología fundamental veritativa en la modernidad*, ESET, Vitoria-Gasteiz 2011, 22.

constituye como el mismo hablar de Dios, porque al fin de la revelación Dios mismo se ha expresado y mostrado en Cristo» (DV 4). Solo por el Hijo hemos podido conocer la comunión intratrinitaria. Convirtiéndose así «en centro y unidad de esta ciencia teológica la intervención inaudita de Dios en la historia en la carne y el lenguaje de Jesucristo»⁵⁴. Ese Hijo, que por ser Él mismo la Revelación puede ser llamado la Verdad, es el punto de referencia de nuestra fe y de nuestro quehacer teológico. Por Él sabemos que «no son la intuición ni el discurso los que otorgan el conocimiento de la verdad. Este conocimiento surge en el alma por la libre revelación de la misma Verdad Trihipostática, por la visita de gracia que hace el Espíritu Santo»⁵⁵.

2.4. La herida de la verdad en otros universos de comprensión

Mostrado lo singular y propio de nuestra fe, entremos a ver la posibilidad de comunión en la verdad con otras religiones de la humanidad. El estudio de la fenomenología de la religión nos resulta muy ventajoso para tal cometido. La realidad determinante, lo radicalmente importante, es decir, la verdad que sostiene el ámbito de lo sagrado, es el Misterio. R. Otto lo describe desde las categorías de lo «tremendo y fascinante». El Misterio es lo que tienen en común todas las formas de divinidad. Designa una realidad que en todos los aspectos es superior al hombre hasta tal punto que no admite comparación alguna, siendo así lo «totalmente otro». En el asombro religioso se hace presente la superioridad ontológica del Misterio como plenitud absoluta de ser, poniendo a la luz la caducidad y finitud del sujeto. Pero el Misterio no solo desconcierta y asombra, sino que también maravilla. La plenitud de ser del Misterio se presenta como lo más sublime, lo más valioso, el sumo Bien. Acontece entonces la alegría capaz de entonar la oración de alabanza⁵⁶.

Aunque bien es verdad que la TF no puede dejar en manos de la Fenomenología de la religión, ni de la Ciencia de las religiones el concepto de revelación, ya que necesita uno estrictamente teológico, esta apasionante realidad que hemos llamado Misterio nos brinda la oportunidad del diálogo y la comunión en la Verdad. Convencidos de que «la teología, y por supuesto la TF, constituyen un terreno de encuentro con todos»⁵⁷, podemos mantener la posibilidad de diálogo y entendimiento con lo distinto. Lo hacemos motivados por la certeza de que «en toda alma humana existe una apertura a lo sagrado, al misterio, al mundo del más allá [...] Desde ahí decimos que todas las religiones tienen su verdad y debemos hacerles justicia en cuanto que representan lo que yo llamaría la búsqueda de Dios

⁵⁴ R. LATOURELLE, «Verdad», en ID. (ed.), *DTF*, o. c., 1443.

⁵⁵ P. FLORENSKY, *La columna y el fundamento de la verdad*, Sígueme, Salamanca 2010, 110.

⁵⁶ Síntesis propia sobre el presente tema a partir de J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Cristiandad, Madrid 1993, 86-94.

⁵⁷ R. FISCHELLA, *Introducción a la Teología fundamental*, Verbo Divino, Estella 1993, 33.

por el hombre»⁵⁸. Exclusivamente debido a ello «el encuentro de las religiones no debe significar para nadie, y mucho menos para el cristiano, la renuncia a la verdad»⁵⁹. Esto supone que la TF, como toda teología, es siempre la fe en busca de inteligencia de una misma y única realidad que aquí lo hemos denominado como el Misterio.

En el horizonte del diálogo entre el Misterio, las otras manifestaciones religiosas y nuestra propuesta católica, pensamos la capacidad racional para la fe y la revelación. Pongamos la mirada en la *Dei filius*, donde la misma Iglesia sostiene y enseña que Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana partiendo de las cosas creadas (Rom 1,20; Sab 13,1-9)⁶⁰. Afirmamos, entonces, que «en el conocimiento propio de la razón humana, capaz por su naturaleza de llegar hasta el Creador, existe un conocimiento que es peculiar de la fe. Este conocimiento expresa una verdad que se basa en el hecho mismo de que Dios se revela, y es una verdad muy cierta porque Dios ni engaña ni quiere engañar»⁶¹. Esa verdad es la Verdad. Y nuestra razón, aunque asintóticamente, es decir, teniendo presente la analogía, puede aprehenderla. Por eso nuestra razón no entra en contradicción con «el hecho cristológico, mostrado como la Verdad, no hace superfluo el esfuerzo de ésta. Es más, no responderíamos del modo debido a la llamada de Cristo si quisiésemos devaluar el pensamiento, la búsqueda *razonable* de la Verdad»⁶².

2.5. Sumergirnos en la Verdad para hacerla relucir en la oscuridad

Si nos sumergimos en esta bellísima Verdad que nos adviene y arrebatada desde la Trinidad es, precisamente, para no renunciar a Ella. No olvidemos que todo acto humano que vaya en busca de la verdad es fruto de la revelación de Dios, fruto de su iniciativa. Él ha actuado «en la historia de los hombres como una providencia activa haciendo posible un nuevo inicio para toda criatura»⁶³.

Los dogmas son, sin lugar a dudas, unos de nuestros grandes aliados en esta profundización en el misterio de la Revelación. Entendemos por dogma «aquel punto doctrinal de la fe cristiana, que en un determinado momento histórico y por motivos específicos, frente a unos cuestionamientos y exigencias, la Iglesia formula en forma de voluntad definitoria claramente reconocible y como afirmación auténtica y vinculante, y que se presenta como contenido de la revelación y, por tanto, como una verdad que se

⁵⁸ J. DANIELLOU, *Escándalo de la verdad*, o. c., 116.

⁵⁹ B. FORTE, *La esencia del cristianismo*, Sígueme, Salamanca 2002, 31.

⁶⁰ Cf. DH 3004.

⁶¹ J. PABLO II, *Fides et ratio*, 8.

⁶² J. RATZINGER, *El elogio de la conciencia. La verdad interroga al corazón*, Ediciones Palabra, Madrid 2010, 82.

⁶³ S. PIÉ I NINOT, *La Teología Fundamental*, o. c., 110; la idea apuntada, a saber, que nuestra búsqueda de la verdad tiene su condición de posibilidad en la iniciativa divina, será repetida en diversas ocasiones a lo largo de la Memoria.

debe creer»⁶⁴. Los dogmas forman parte de los fundamentos de la fe, en tanto en cuanto son una reacción a un estado de necesidad, como son disputas, desviaciones, falsificaciones, en el terreno de la fe.

Otro puntal donde sostener nuestra fe y su credibilidad es la Sagrada Escritura. Huelga decir que es la norma suprema de la fe en la Iglesia podría ser definida de la siguiente manera: «el obrar y el hablar de Dios fijados por escrito en favor de los hombres y de la Iglesia, como revelación de Dios que se comunica a sí mismo por su palabra»⁶⁵. Dios, por ende, es el autor de la Palabra Santa. Palabra revelada por Él y «consignada por inspiración del Espíritu Santo» (CIC, 105). Pero, como acabamos de decir, es palabra que recoge la Autocomunicación del Dios trino. Por tanto, «la Escritura enseña la verdad de Dios para nosotros y para nuestra salvación» (DV 11), pues Dios cuando se revela lo hace siempre en el horizonte de la redención (vivir en la Verdad).

En relación muy directa con la Escritura encontramos al Magisterio de la Iglesia católica. Frente a conceptos tergiversados y carentes de verdad, la sabiduría teológica afirma que «todo el pueblo de Dios, especialmente los pastores y teólogos, tienen encomendada la tarea de auscultar, discernir e interpretar, con la ayuda del Espíritu Santo, los diferentes lenguajes de nuestro tiempo y juzgarlos a la luz de la palabra divina, para que la Verdad revelada pueda ser percibida más completamente, comprendida mejor y expresada más adecuadamente» (GS 44). En definitiva, con el servicio del Magisterio se trata de ayudar a toda la comunidad de los creyentes a permanecer fiel al Evangelio de Cristo, el único Maestro (Mt 23,8-10), «interpretando auténticamente la palabra revelada de Dios. Se trata de una relación con la verdad y no tanto una posesión de ella»⁶⁶. Esto nos sitúa en una perspectiva que nunca conviene olvidar: confesamos nuestra fe en comunidad, en una *ekklesía*, no la reducimos a la propia subjetividad. Esto es posible porque la verdad en su mostración y autoentrega contiene en sí la capacidad de aglutinar a las naciones.

También la Tradición forma parte de este conglomerado de fundamentos esenciales. Ahora bien, resulta incomprensible hablar de ésta si no hacemos mención de esa potente y bellísima capacidad humana que llamamos memoria. Psicológicamente es la condición de posibilidad de mantener nuestra identidad. Históricamente es la base de toda cultura. Y teológicamente es habitáculo de la verdad; así lo dice el santo de Hipona: «porque eres el Señor Dios del alma, y todas estas cosas se mudan, mientras que tú permaneces inmutable sobre todas las cosas, habiéndote dignado habitar en mi memoria desde que te conocí»⁶⁷. No se nos puede pasar por alto Lc 22,19 y Jn 14,26,

⁶⁴ H. FRIES, *Teología Fundamental*, Herder, Barcelona 1987, 119.

⁶⁵ K. RAHNER, «Revelación», en ID. (Dir.), *Sacramentum Mundi*, o. c., vol. VI, 80.

⁶⁶ A. ARTEAGA MANIEU, «Escuchar devotamente, custodiar celosamente y explicar fielmente lo transmitido (DV 10)»: *Teología y Vida*, XLIX (2008) 9-38.

⁶⁷ AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, X, 26, 37 (BAC, II, 384).

ambos vinculados a la memoria, y ellos, a su vez, vinculados entre sí. Cristo pide en el primero el recordatorio continuo de su vida y su mensaje; en el segundo, dona el Espíritu Santo para que esa tarea se lleve fielmente a cabo. De este modo, «la memoria es una vía que nos conduce más allá de nosotros, senda privilegiada para encontrar la trascendencia que da sentido a los pasos y que toma, en el recuerdo, la forma de un origen Fontal»⁶⁸.

Dicho lo cual, adentrémonos en el concepto teológico de Tradición como fundamento de nuestro quehacer teológico. Éste condensa en sí un diálogo abierto entre la historia de la humanidad y la revelación sin pausa de Dios. En esta historia se realiza «la constante autotransmisión de la palabra de Dios en virtud del Espíritu Santo mediante el ministerio de la Iglesia para la salvación de todos los hombres»⁶⁹. Esto significa que el punto de inicio de esto que llamamos Tradición reside en que «Dios se ha revelado en Israel y en Jesucristo de una vez por todas como salvación de los hombres. De ahí se sigue la necesidad de comunicar y transmitir el conocimiento de este acontecimiento y su fuerza redentora a todas las generaciones ulteriores»⁷⁰. La cadena ininterrumpida de transmisores y testigos que empalman con el origen es garantía (cf. Lc 1,1-4) de la fidelidad al anuncio recibido. Es el impulso de la Verdad el que genera esta Tradición; es decir, el Espíritu Santo capacita a la Iglesia para transmitir dicha Verdad y la fuerza y consistencia imposibles de derrumbar de la persona de Jesús el Cristo.

Lo que de ello debemos remarcar es que solo la verdad tiene fuerza y autoridad para fundar y continuar la Tradición. Cuando hablamos de Tradición queremos hacer referencia también a las condiciones de posibilidad para que ésta exista. Un elemento absolutamente esencial es la fidelidad (cf. Hn 24,49; cf. Jos 24,14; 38,19). Si somos fieles es porque la única fidelidad que es eterna es la del buen Dios. Para entender con un poco más de nitidez qué supone esa fidelidad irrompible de Dios es necesario traer aquí la palabra verdad en el Primer Testamento. La voz hebrea para designar verdad es *'emeth*. Dicho término hebreo (אמת) contiene en sí los significados de solidez, firmeza, verdad, estabilidad, durabilidad, realidad, fidelidad. Entre los sinónimos que acompañan o sustituyen a *'emeth*, el principal es *'emunah* (que se traduce con frecuencia como verdad, quedando unidos así los conceptos de fidelidad y verdad)⁷¹. El pueblo judío aplica el término *'emeth* a YHWH para significar que su ser y su Palabra son verdad eterna, y aún más, que son dignos de confianza porque su fidelidad no tiene grietas⁷².

⁶⁸ J. GRANADOS, *Teología del tiempo. Ensayo sobre la memoria, la promesa y la fecundidad*, Sígueme, Salamanca 2012, 106.

⁶⁹ H.J. POTTMEYER, «Tradición», en: R. LATOURELLE (ed.), *DTF*, o. c., 1566.

⁷⁰ *Ibid.*, 1567.

⁷¹ Cf. H. G. LINK, «*Aletheia*», en C. LOTHAR, *DTNT*, Sígueme, Salamanca 1990, vol. IV, 334-336.

⁷² Cf. R. FISICHELLA, «*Verdad*», en L. PACOMIO-V. MANCUSO, *Diccionario teológico enciclopédico*, Verbo Divino, Estella 1995, 1017-1018. No olvidemos que esta concepción seguirá vigente en el *corpus* joánico, en el que la verdad se identifica con la persona misma de Jesús (Jn 14,6).

2.6. Integración de los fundamentos

No podemos ni debemos dejar este esbozo de los fundamentos tal y como ahora han sido presentados. La integración de éstos es necesaria si queremos ganar en rigor teológico. Un fragmento importantísimo de la *Dei Verbum* ejemplificaría, con relativa claridad, la relación entre Escritura, Tradición y Magisterio:

«La Tradición y la Escritura están estrechamente unidas y compenetradas, manan de la misma fuente, se unen en un mismo caudal, corren hacia el mismo fin. La sagrada Escritura es la palabra de Dios, en cuanto escrita por inspiración del Espíritu Santo. La tradición recibe la palabra de Dios, encomendada por Cristo y el Espíritu Santo a los apóstoles y la transmite íntegra a sus sucesores, para que ellos, iluminados por el Espíritu de la verdad, la conserven, la expongan y la difundan fielmente en su predicación» (DV 9).

Parece que este texto, junto con DV 7-10, nos saca del callejón sin salida en el que podríamos perdernos si nos adentrásemos ingenuamente en la controversia teológica sobre la delimitación entre Escritura y Tradición. La Tradición Sagrada y la Sagrada Escritura brotan de la misma fuente divina y constituyen una unidad orgánica. «La nueva determinación de la relación entre Escritura y tradición es posible gracias a la profundización del concepto de revelación (DV 2-6) y de Iglesia (LG): así como se entiende la revelación no ya en el sentido de mera comunicación de verdades particulares, sino como Autocomunicación vivificadora del Dios trino, por medio de la cual habla él a los hombres como amigos (DV 2), de la misma manera la Tradición no se entiende ya tampoco como simple colección de verdades particulares, sino como *presencia viva* de la palabra de Dios»⁷³.

Estamos afirmando, por consiguiente, que «el único depósito de la Escritura y la Tradición es confiado al Magisterio, no a los hombres singulares»⁷⁴. El Magisterio no está por encima del depósito revelado, sino a su servicio; y no puede aislarse porque es inherente a su misión buscar y ofrecer la verdad que se muestra en el complejo mundo eclesial. El verdadero e inamovible punto de confluencia de estos fundamentos, Tradición, Escritura, Revelación, Magisterio y Trinidad, solo puede ser hallado en la revelación culminante y definitiva acontecida en la figura del Maestro⁷⁵.

3. CARA A CARA FRENTE A LA VERDAD DE DIOS

3.1. Los modelos contemporáneos y la *Dei Verbum*

Antes de entrar en el acontecimiento que ha logrado el verdadero giro en el modo de comprender la revelación y la TF, vamos a enumerar los sistemas contemporáneos que piensan sobre el cómo y el dónde de la revelación. Encontramos cinco grandes grupos que

⁷³ H. J. POTTMEYER, «Tradición», en: R. LATOURELLE (ed.), *DTF*, o. c., 1562-1564.

⁷⁴ P. RODRÍGUEZ PANIZO, «Teología Fundamentals», a. c., 78.

⁷⁵ Cf. G. L. MÜLLER, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, Herder, Barcelona 2009, 45.

definen la revelación de modo distinto: Doctrina; historia; experiencia interna de la conciencia; presencia dialéctica entre Dios y el sujeto humano; y, por último, expansión de la conciencia⁷⁶.

Habida cuenta de estas perspectivas, en las últimas décadas asistimos a un cambio en la concepción de la revelación. Lo que hemos denominado la apologética clásica «manifestaba toda su fuerza demostrativa en la evidencia de los signos de la revelación, pero éstos, en todo caso, eran argumentaciones externas para confirmar el hecho de la revelación»⁷⁷. El giro significativo, teológicamente hablando, tiene lugar en el Concilio Vaticano II. La carta magna de esta recuperación es la *Dei Verbum* (DV). Ésta ha sido la causa motriz de una evolución teológica que se extiende hasta nuestros días.

En general, el Concilio «ha entendido sobre todo la revelación desde el punto de vista de la Autocomunicación de Dios como verdad y vida. Esto significa que Dios, en su bondad y sabiduría, decidió revelarse a sí mismo y dar a conocer el misterio de su voluntad (cf. Ef 1,9), a saber, que por medio de Cristo, la palabra hecha carne, los hombres tuvieran acceso en el Espíritu Santo al Padre y participaran de la divina naturaleza (cf. Ef 2,18; 2 Pe 1,4)»⁷⁸. *Dei Verbum* muestra el concepto de revelación en todo su esplendor y profundidad. Supera el nivel puramente verbal de la Palabra de Dios, al identificarla con la persona de Cristo, la palabra hecha carne (DV 2). Cristo en persona, palabra sustancial de Dios, es la cima de esta revelación; es a la vez su mediador, su revelador, el mensajero y el contenido del mensaje. «Cristo es el Autor, el Objeto, el Centro, la Cima, la Plenitud y el Signo. Él es la clave de bóveda de esta prodigiosa catedral cuyos arcos son los dos Testamentos»⁷⁹.

3.2. Insaciable sed de Verdad

El ser humano no permanece impasible ante la maravilla de este evento que hemos denominado la Revelación. Da una respuesta personal que se realiza desde la fe, entendiéndola como el acto de «entregarse a Cristo, poner la vida entera en sus manos»⁸⁰. Confesar a ese Dios-Verdad que se muestra en Cristo a través del Espíritu como «la forma de permanecer del hombre en toda la realidad, la orientación que precede al calcular y actuar humanos»⁸¹. La fe es entonces un movimiento de ordenación de todas nuestras potencias vitales hacia el Misterio Santo, confiando en que Él sea la Verdad eternamente buscada. Solo Ella, nos ofrece un espacio de seguridad inamovible; solo la Verdad engendra orientación y patria, y solo Ella nos antecede y nos guía. Pero este acto de donación del

⁷⁶ Cf. A. DULLES, *Models of revelation*, Orbis Books, New York 1992, 27-28.

⁷⁷ R LATOURELLE, «Teología fundamental», en: ID. (ed.), *DIF*, o. c., 1449.

⁷⁸ Cf. G. L. MÜLLER, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, o. c., 47-48.

⁷⁹ R. LATOURELLE, «La révélation et sa transmission selon la Constitution DV»: *Gregorianum* 47 (1996) 275-276.

⁸⁰ Á. CORDOVILLA, «Creo en Dios Padre», en ID. (ed.) *El corazón de la fe*, o. c., 18.

⁸¹ J. RATZINGER, *Introducción al Cristianismo*, o. c., 51.

sujeto en su totalidad «no quiere decir una entrega a lo irracional. Es, por el contrario, un acercarse al *lógos*, a la ratio, a la inteligencia y así a la verdad misma, ya que el fundamento sobre el que se sostiene el hombre no puede ni debe ser a fin de cuentas sino la verdad»⁸².

Este retorno al fundamento se denomina conversión. Este proceso «no es precisamente una renuncia, todo lo contrario, es pedirle al ser humano que realice su verdadera naturaleza. *Esto es así porque* la verdad no es para la naturaleza humana una extranjera. Pertenece a su íntimo ser»⁸³. Ahora bien, esa conversión solo se obra en la interioridad del hombre, esa «dimensión en la que él es superior al universo entero; retorna a esta profunda interioridad cuando vuelve a su corazón, donde Dios, que escruta los corazones, le aguarda y donde él mismo, bajo los ojos de Dios decide sobre su propio destino» (GS 14).

Para dar esta respuesta de fe es necesaria la gracia de Dios, que se adelanta y nos ayuda, junto con el auxilio interior del Espíritu Santo, que «mueve el corazón, lo dirige a Dios, abre los ojos del espíritu y concede a todos gusto en aceptar y creer la verdad» (DV 5). Todo comienza en la escucha (*fides ex auditu*), «la fe depende del mensaje que se oye» (Rom 10,17). Es un *oír* especial, porque lo que comienza al modo de audición, termina como obediencia. Esta escucha requiere que dejemos nuestra habitual tendencia centripeta, autointegradora, que nos constituyen como seres radicalmente autocentrados. Exige, por tanto, dejar de ser nuestro propio centro para volcarnos hacia la exterioridad. En este proceso descubrimos que la humildad es la puerta de la fe. Esta humildad *necesita* de la verdad, de esa verdad que habla sobre nuestro ser criaturas. Desde dicha virtud se nos exige una desinstalación que supone la respuesta de una persona con todas sus dimensiones a la llamada de la Verdad. Precisamente solo a la verdad merece la pena convertirse, puesto que como hemos dicho, solo Ella puede salvarnos (cf. Rom 10,9-11)⁸⁴.

Demos la palabra a la habitual clarividencia de Joseph Ratzinger:

«Hay que considerar que la verdad misma siempre va a estar más allá de nuestro alcance. Podemos buscarla y acercarnos a ella, pero no podemos poseerla del todo: más bien, es ella la que nos posee a nosotros y la que nos motiva. En el ejercicio intelectual la humildad es asimismo una virtud indispensable, que protege de la vanidad que cierra el acceso a la verdad. No debemos *encauzar a los creyentes* a nosotros mismos, sino encaminarlos hacia esa verdad que todos buscamos»⁸⁵.

Este maravilloso dinamismo vital, tan fundamental de la existencia cristiana, es el que mejor nos dice que ninguno de nosotros somos la Verdad. Que la diástasis entre Dios y su criatura es casi infinita. Y que por tanto «nosotros sólo podemos y debemos mostrar lo

⁸² *Ibid.*, 53.

⁸³ J. DANIELOU, *Escándalo de la verdad*, o. c., 113.

⁸⁴ Dice la santa de Ávila: «Una vez estaba yo considerando por qué razón era nuestro Señor tan amigo de esta virtud de la humildad, y púsome delante -a mi parecer sin considerarlo, sino de presto- esto: que es porque Dios es suma Verdad, y la humildad es andar en Verdad» (SANTA TERESA DE JESÚS, *Las moradas*, San Pablo, 2007, 6M, 10,7).

⁸⁵ Discurso del Papa Benedicto XVI en el encuentro con los jóvenes profesores universitarios. Basílica de San Lorenzo de El Escorial, Viernes 19 de agosto de 2011.

que la Verdad, lo que Dios como creador del hombre nuevo, ha obrado, obra y seguirá obrando»⁸⁶. Y porque no somos la verdad, que es lo mismo que afirmar la existencia de dicha diástasis, acontece lo que describe Gregorio de Nisa con el término *epéktasis*: un progreso y tensión infinitos del alma hacia Dios. «Pues en esto consiste ver a Dios: en que quien lo ve no se sacia jamás en su deseo»⁸⁷. Dice el Niseno sobre el alma que busca la Verdad y que no la encuentra: «y alzado por estas elevaciones, aún arde en deseo, y no se sacia de tener más; aún tiene sed de aquello de que ha sido saciado completamente, y pide obtenerlo como si nunca lo hubiese obtenido»⁸⁸. El término *epéktasis* pone de manifiesto el carácter asintótico de la verdad y, a su vez, nos dibuja una imagen elegantísima de la revelación y del ser humano ante ella.

3.3. La oración: contemplación de la verdad

En el corazón humano nace una verdadera plegaria cuando, en este proceso de búsqueda y de relación con la Verdad, se toma conciencia de que se ha obrado en nosotros una verdadera relación salvífica. Por ello, el verdadero espacio y tiempo de la fe es la oración. Constituye otro de los lugares fundamentales de nuestra teología, «supone no solo hablar a Dios, sino haberle dejado hablar primero a Él en uno mismo»⁸⁹. Ésta «solo será buena cuando se nutra de la verdad. Únicamente la verdad y el dogma comunican a la oración su vigor y su salud, esa fuerza impetuosa, reguladora y viva, sin la cual se debilitaría hasta fenecer lánguida y exangüe»⁹⁰. Precisamente esa confianza «equivale a admitir el descansar en la inteligencia de otro y adherirse a una verdad que no se ha extraído de sí mismo»⁹¹. Pocas experiencias, como bien podemos intuir, ponen más en actitud fundamental que la ejercitación de la oración. Quien está ante la santidad augusta y benevolente de Dios no puede menos de percibir la precariedad y la vulnerabilidad de su vida en el mundo, de los otros y del conjunto de su realidad. La oración acontece porque aquello que es la Verdad se convierte en nuestro interlocutor; «en efecto, la verdad es *lógos* que crea *diá-logos* y, por tanto, comunicación y comunión»⁹². En este sentido, la oración sería *conversar* con Dios, salir de nosotros para dar cabida a su Verdad, sobre todo, sabiendo que oramos ante el único Mediador, Jesús el Cristo. Por ello:

«La humanidad de Dios y su conocimiento reclaman una determinada actitud y orientación del pensamiento y lenguaje cristiano-teológico. Jamás podrá ocuparse de su objeto en el vacío, en la pura teoría. La teología no puede establecer, pensar ni expresar unas verdades que descansan en sí mismas ni unas verdades movedizas: ni una verdad

⁸⁶ K. BARTH, *Ensayos teológicos. La humanidad de Dios*, Herder, Barcelona 1978, 44.

⁸⁷ G. DE NISA, *Sobre la vida de Moisés, II*, Ciudad Nueva, Madrid 1993, 233.

⁸⁸ *Ibid.*, 230-231; el término *epéktasis* lo recuperaremos en las páginas finales de nuestro trabajo.

⁸⁹ P. RODRÍGUEZ PANIZO, «Teología Fundamental», a. c., 2013, 70.

⁹⁰ R. GUARDINI, *El Espíritu de la liturgia*, Cuadernos Phase, Barcelona 2006, 70.

⁹¹ J. DANIELOU, *Escándalo de la verdad*, o. c., 32.

⁹² BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, 11.

abstracta acerca de Dios, ni una verdad abstracta acerca del hombre, ni una verdad de ese tipo sobre el intercambio entre Dios y el hombre (...) por eso la forma fundamental de la teología es la oración y la predicación»⁹³.

4. EPÍLOGO Y APERTURA

Para concluir nuestro capítulo, nos adentramos, por un momento, en un punto absolutamente fundamental de nuestro tratado y de nuestro quehacer teológico en general. Hacemos referencia a las condiciones de posibilidad de la fe. El punto fundante, lo decisivo, con respecto a dicha cuestión es recogido en estas líneas:

«El punto puro que unifica todas las dimensiones y niveles en los que consiste la condición humana, y del que surge, por difracción, todo tipo de expresiones que no agotan el misterio con minúsculas que es el hombre, de manera que sí puede creer es porque, antes, Dios mismo ha venido a su indigencia, hiriendo de infinito el más profundo centro de su alma, gracias a que el don más preciado de la Pascua, el Espíritu Santo, lo ha hecho *capax Dei*»⁹⁴.

Este párrafo recoge con belleza y profundidad la idea central de la TF en diálogo con nuestra categoría. Si la criatura encuentra en sí la posibilidad de tomar conciencia de que la Verdad se ha revelado, y lo sigue haciendo, es porque Dios, en un acto de Autorrevelación, ha tenido a bien que sea así; es decir, «cuando los confines humanos fueron capaces de permitir dentro de sí la plenitud de Dios, esto era un don de Dios y no la capacidad receptiva de la criatura»⁹⁵. Al respecto, dice el genio teológico de Balthasar que «en la misma condición creatural ha de existir una comprensión incoativa de la incomprendibilidad del horizonte último de la existencia, un sentido religioso primario, que puede profundizarse ulteriormente; de lo contrario, el misterio que viene a nuestro encuentro en la revelación nos dejaría totalmente indiferentes»⁹⁶. Este Misterio es quien hace emerger la verdad que habita insospechadamente en la realidad. Lo hace brotar con ese foco de luz que ella misma es. Es decir, «irrumpe, gratuita e inmerecidamente, como una gracia o don que permite al sujeto que lo recibe (*y en definitiva a toda la realidad*) rearticular lo presentido y confuso de su existencia y de su mundo vital, en una nueva síntesis de vejez y novedad por la cual asiste a una revelación inusualmente favorecedora y privilegiada de la realidad, como si un foco potente de luz hiciera percibir sus hasta entonces inadvertidas riquezas»⁹⁷. Esto significa que solo podemos hablar de los fundamentos de nuestra fe y de su legitimidad a la luz de ese Misterio que se nos ha revelado. Un Misterio que, como verdad salvífica, ha venido a visitar nuestra indigencia. De

⁹³ K. BARTH, *Ensayos teológicos. La humanidad de Dios*, o. c., 13.

⁹⁴ P. RODRÍGUEZ PANIZO, *La herida esencial*, o. c., 290-291.

⁹⁵ H. U. VON BALTHASAR, *El corazón del mundo*, o. c., 40.

⁹⁶ ID., *La verdad es sinfónica*, Encuentro, Madrid 1979, 33.

⁹⁷ P. RODRÍGUEZ PANIZO, «*Teología Fundamental*», a. c., 49.

ahí se sigue que la Verdad no es el lugar al que llegamos, sino que «la verdad, aquella que nos hace libres, es un don de Jesucristo»⁹⁸.

A lo largo de estas páginas hemos visto, también, que «la revelación está ordenada a la fe, y la fe, a la salvación»⁹⁹. Con esta afirmación hemos tratado de evitar cualquier intento humano de reducir la libertad y el amor de Dios a algo meramente empírico. Además, hemos intentado poner nuestra atención donde se debe, en la afirmación de que «la teología tiene en la revelación su fundamento y origen, su término, centro y norma»¹⁰⁰.

Amén de lo dicho, también ha debido quedar clarificado que «la verdad eterna, viva, salutífera, no es una realidad estática sino dinámica. Es operante, obra, crea. Es el acto creador del mismo Dios, el acto por el cual se hace presente, operante y patente como redentor en medio del mundo que antes había creado»¹⁰¹. Los límites en lo que respecta al destinatario de la revelación se amplían notablemente: toda creatura, dotada de singular conciencia y de capacidad para la verdad, se hace *oyente de la palabra*.

Otro punto clave resulta ser la especificidad del objeto de la TF, la Revelación como Misterio y Verdad en su radical autoentrega. La TF tiene la obligación de hablar dogmáticamente de dicho Misterio, es decir, debe otorgarle una configuración teológica. «Procede, entonces, de la fe a la inteligencia de la fe, apoyándose en la Escritura-Tradición como fuente inspirada y en la Iglesia como institución divina»¹⁰². Para hablar dogmáticamente de esa bella realidad que tenemos entre manos, el Misterio, hemos tenido que fragmentarlo. Sin embargo, «la verdad cristiana es sinfónica»¹⁰³. El universo de la fe es un vasto campo en el que, a pesar de que «exista un orden o jerarquía de verdades» (UR 11), todas ellas apuntan al misterio salvífico y único de Cristo. Es decir, «Jesús mismo es la Verdad en tanto en cuanto es la integración absoluta y definitiva de todas las automanifestaciones de Dios a lo largo de la historia; su yo es justamente el centro de todo. Es el criterio de la verdad y su centro orientador y fundante»¹⁰⁴. «Esta realidad que la teología dogmática detalla en misterios particulares y que los estudia uno a uno, la TF los estudia en su globalidad y en su inseparable unidad»¹⁰⁵. Es tal el carácter orgánico, de tal calibre y con tanta exigencia de interrelación, que «la verdad católica en cuestión está constituida por un conjunto de proposiciones distintas, cada una de las cuales, si se afirman excluyendo al resto, es una herejía»¹⁰⁶.

⁹⁸ J. RATZINGER. *El elogio de la conciencia. La verdad interroga al corazón*. o. c., 91.

⁹⁹ R. LATOURELLE, *Teología de la revelación*, o. c., 535.

¹⁰⁰ P. RODRÍGUEZ PANIZO, «*Teología Fundamental*», a. c., 54.

¹⁰¹ K. BARTH, *Ensayos teológicos. La humanidad de Dios*, o. c., 40.

¹⁰² R. LATOURELLE, «*Teología fundamental*», en: ID. (ed.), *Diccionario de teología fundamental*, o. c., 1446.

¹⁰³ H. U. VON BALTHASAR, *La verdad es sinfónica*, o. c., 10.

¹⁰⁴ *Ibid*, 29.

¹⁰⁵ R. LATOURELLE, «*Teología fundamental*», a. c., 1444.

¹⁰⁶ J. HENRY NEWMAN, *Persuadido por la verdad*, Encuentro, Madrid 1995, 108.

III. LA VERDAD INCREADA Y ETERNA HABITÓ NUESTRA CARNE MORTAL

«En el principio existía la Palabra, la Palabra estaba junto a Dios, y la Palabra era Dios. Ella estaba en el principio junto a Dios. Y la Palabra se hizo carne y puso su morada entre nosotros y hemos contemplado su gloria, gloria que recibe del Padre como Unigénito, lleno de gracia y de verdad» (Jn 1,1-2.14).

«En una sencilla vida humana, que no se distingue por nada especial, sino por su amor ardiente al Padre y a los hombres»¹, se muestra aquel Absoluto que no tiene parangón posible, la Verdad de Dios trino, ese Dios que es Luz, en quien no hay tiniebla alguna (1 Jn 1,5), llamado Jesús de Nazaret (CIC, 214). En cuatro grandes apartados, forjados lo más ajustadamente posible en la conexión intrínseca entre Cristología y Trinidad, intentaremos dar razón de esta bella verdad. Partiendo del punto de luz que supone la Resurrección, nos trasladaremos hacia el acontecimiento de la entrega, hasta la locura de la cruz, de aquel mismo que es la Verdad Resucitada. Esta Verdad, con la fuerza del Espíritu Santo, en la que se entremezclan la figura del Nazareno y su mensaje, será contada con palabras humanas y así es como la verdad se escuchó y nos pidió (pide) un acto verdadero de adhesión. El final será un ejercicio de vuelta al inicio de todo, al seno de la Trinidad de donde procede toda belleza, amor y verdad.

Las palabras iniciales que encabezan el presente capítulo, procedentes del prólogo de Juan, muestran la relación eternamente existente entre el Padre y el Hijo. Relación de singular e irrompible unión, forjada y mantenida por el Espíritu que es el amor. En virtud de esta relación puede afirmar la Escritura que «nadie conoce bien al Padre sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar» (Mt 11,27); por ello, «lo uno es condición de lo otro. Cristo nos lleva al Padre, y a la luz del Padre se aclara quién es Cristo»². Esto es lo que nos ha conducido a que en el presente bloque hayamos colocado los tratados de Cristología y Trinidad en unidad y reciprocidad. Partimos de la siguiente verdad: *theología* (discurso sobre la vida interna divina del Dios trino) y *oikonomía* (sabiduría acerca del acto de redención obrado en la historia por ese Dios trino a través de Cristo y del Espíritu) no se pueden separar (cf. CIC, 236). La verdadera cristología debe ser trinitaria y la teología trinitaria ha de ser entendida cristológicamente³. En otros términos, si Dios puede explicarse a sí mismo en su Hijo, y el Hijo encarnado puede decir «Yo soy la verdad (Jn 14,16)», se debe a que ambos son dos dimensiones de la única realidad que es la Verdad.

¹ H. U. VON BALTHASAR, *Verbum Caro*, Guadarrama, Madrid 1964, 124.

² P. DOMÍNGUEZ PRIETO, *La analogía teológica. El paradigma metafísico a la luz de la analogía teológica*, San Dámaso, Madrid 2009, 320.

³ Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, «*Teología-Cristología-Antropología*» (1981), en C. POZO (ed.), *Documentos 1969-1996*, BAC, Madrid 1998, 258. (en adelante: CTI).

Esta vinculación de Dios y Cristo en la Trinidad tiene su fuste en el acto de kénosis de Dios con el cual ha insertado su real divinidad en el corazón del mundo mediante la ascensión de nuestra humanidad⁴. Esta kénosis, que supone la llegada de la *alethéia* y la *emunab* divinas, no es sólo una palabra, promesa o exigencia, es una persona, Jesús de Nazaret. En su existencia, mensaje y persona hallamos la lente hermenéutica de la divinidad. Este sencillo método teológico, por el cual estamos optando, tiene su fundamento en el *Grund-axiom* de K. Rahner, que afirma:

«La tesis fundamental que estatuye la unión entre los tratados y que destaca la Trinidad en tanto misterio de salvación para nosotros, en su realidad y no primariamente como doctrina, podría formularse así: la Trinidad económica es la inmanente, y viceversa»⁵.

El teólogo alemán, con la formulación de este axioma, no solo forja y confirma la unión entre los tratados, sino que destaca la Trinidad como misterio de salvación para nosotros, logrando, de este modo, sacarla del aislamiento a la que se ha visto sometida⁶. A pesar de esta gran consecución teológica, el término «viceversa», aun apuntando al fundamento ontológico del proceso de salvación que lleva Dios a cabo, contiene cierta ambigüedad. Parecía dejar abierta la posibilidad de que la autorrevelación llevada a cabo por la Trinidad agotara el Misterio y, además, cercenara la libertad del Dios Trino. En respuesta a ello, la Comisión Teológica Internacional asumió y reformuló el axioma rahneriano en un documento de 1981 salvaguardando la radical libertad de su Autocomunicación y el carácter misterioso de su Ser. Reza de la siguiente manera⁷.

Habida cuenta de lo dicho por la Comisión Teológica Internacional, la asimilación entre la Trinidad inmanente y la Económica se puede realizar, precisamente, gracias a la categoría de verdad. La Trinidad inmanente no puede mostrarse con falsedad. Ella, por ser la Verdad santa, es digna de toda confianza y toda fe. En ese sentido, dirá la *Dei Filius* que «profesamos la fe en la verdad de ese contenido por la autoridad del mismo Dios que revela, el cual no puede ni engañarse ni engañarnos» (DH 3008).

1. EL QUE ERA Y ES LA VERDAD SE ENTREGÓ A SÍ MISMO

1.1. «Jesús le dice: ¡María! [...]. Vete a mis hermanos y diles: subo a mi Padre y vuestro Padre, a mi Dios y vuestro Dios» (Jn 20,16.18)

Las palabras que encabezan el epígrafe han cambiado el rumbo y el sentido de la historia. Hicieron que aquel crucificado tomara la faz del Señor de la Gloria eterna. Su

⁴ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Dios, Sígueme*, Salamanca 2004, 199.

⁵ K. RAHNER, *Escritos de teología*, o. c., vol. IV, 117.

⁶ Cf. *Ibid.*, 117.

⁷ «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. CTI, «*Teología-Cristología-Antropología*» (1981), en C. POZO, (ed.), o. c., 249).

bendita resurrección es el foco de luz para leer esa historia en la cual el fracaso resultó ser solo apariencia. Al fin se mostró la verdad que habitaba en el corazón del mundo: la historia es el despliegue de un amor divino triunfante. Si esto no ha acontecido, «si Cristo no ha resucitado, vana es nuestra fe y falsa nuestra predicación» (1 Co 15,14), es decir, sin este evento, no hay verdad en la que podamos sostener el cristianismo. En otros términos, «la resurrección es la respuesta afirmativa que Dios hace a las pretensiones de Jesús [...] la muerte superada le confería una verdad y definitividad a la que nada ya en adelante podía sustraerse»⁸. El evento de la resurrección es la pieza clave de nuestra inteligencia cristiana. En dicho acontecimiento, Dios declara santa y verdadera toda la existencia del y mensaje de Cristo, demuestra el señorío auténtico del Nazareno y nos otorga una fe inquebrantable en el Reino⁹.

La resurrección, evento situado sobre el trasfondo de la esperanza veterotestamentaria, «tiene una obligada conclusión: aun cuando el hombre muera, ha de vivir, porque YHWH es Dios de la vida, y no puede abandonar a sus fieles»¹⁰. Precisamente por estar situado ahí, Jesús ha transformado desde dicho acontecimiento los dos pilares de la concepción veterotestamentaria: la comprensión de Dios y la situación y actitud del hombre ante él¹¹. Bien sabemos que el testimonio más antiguo sobre la muerte y resurrección de Jesús aparece en la primera carta de San Pablo a los Tesalonicenses: «creemos que Jesús murió y resucitó» (4,14) y «(aguardamos a su Hijo) al que resucitó de la muerte, Jesús» (1,10)¹².

El escrito paulino de 1 Co 15, 3-8 alberga una importancia especial a este respecto. Encontramos en él la fórmula kerigmática por excelencia; reza de la siguiente manera:

«que Cristo murió por nuestros pecados,
ὅτι χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν
según las Escrituras,
ἡμῶν κατὰ τὰς γραφάς
que fue sepultado y resucitó al tercer día,
καὶ ὅτι ἐτάφη καὶ ὅτι ἐγήγερται τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ
según las Escrituras»
κατὰ τὰς γραφάς»¹³ (1 Cor 15, 3b-4).

Pablo toma como punto de partida la fe de las comunidades cristianas para llevar a cabo un razonamiento teológico. Enumera cuatro momentos capitales: murió, fue sepultado, resucitó y se apareció. Destacamos el término *aparecerse* (*óphthe*: aoristo pasivo del

⁸ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesús de Nazaret*, BAC, Madrid 1975, 554.

⁹ Cf. G. URÍBARRI, «Cristología-Soteriología-Mariología», en Á. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2013, 301.

¹⁰ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesús de Nazaret*, o. c., 457.

¹¹ Cf. *Ibid.*, 457-459.

¹² E. SCHILLEBEECKX, *Jesús, La historia de un viviente*, Cristiandad, Madrid 1983, 320.

¹³ La transcripción en griego: NESTLE-ALAND. *Novum Testamentum Graece*. Edición XVII.

verbo *horáo*), que apunta a una iniciativa del propio Jesús acompañada con una actuación de Dios, quien hizo que Jesús *fuera visto*¹⁴. De ahí que para los discípulos que ven al Señor, receptores de una iniciativa por parte del Resucitado, la pervivencia del Crucificado, sea la gran certeza de fe y la gran verdad que les sostiene y anima.

1.2. El triunfo de la Verdad

Entre las muchas bendiciones que se siguen de la resurrección de Jesús, destacamos la legitimación y confirmación de la pretensión de verdad de Jesús. Es decir:

«Toda la pretensión de Jesús y todo su ministerio reciben un sí absoluto, radical por parte de Dios, y sobre todo, la misma persona de Jesús. Es declarado el quicio de donde proceden las bendiciones de Dios y su salvación. Por eso la teología trinitaria podrá elaborar toda una concepción de la mediación universal de Cristo, ya desde la creación»¹⁵.

La fe en la resurrección de Cristo significó (y significa) la toma de conciencia de que ninguna criatura resultará arrojada a un mundo donde reinará la angustia y la desesperanza. En el acto escatológico de Su resurrección se da una imbricación de presente y de futuro que lanza toda vida humana a la espera de la bienaventuranza¹⁶.

Además de ello, en el marco de nuestro discurso, cabe decir que la resurrección es un acontecimiento trinitario. Es un acto de exaltación de Cristo en el Espíritu Santo llevado a cabo por Dios Padre¹⁷. A decir verdad, «Dios, al resucitar a Jesús de Nazaret, se da a conocer como el Padre que ha enviado al mundo a su Hijo y a su Espíritu»¹⁸. En esta afirmación está contenida la divinidad y preexistencia del Nazareno¹⁹. Debido a la coherencia en la actuación de Dios, el Señor escatológico es aquel que ya poseía al completo el señorío protológico²⁰. Solo puede tener las *llaves* del final de la historia Aquel que también las tiene del inicio de los tiempos. Jesús es, entonces, el plenipotenciario protológico de Dios que abarca toda la historia, hasta incluso ostentar el señorío escatológico²¹. Esta preexistencia del Hijo es el presupuesto indispensable para la verdad

¹⁴ Dos cuestiones al respecto: 1. El pasivo divino utilizado en numerosos textos acredita que la iniciativa de la resurrección viene de la mano del Padre: Rom 6,4; 8,11; 10,9; 2Cor 4,14; Ef 1,20. 2. *Ópthe* es el término que la LXX emplean para las teofanías veterotestamentarias (Gn 12,7; 17,1; 18,1; 26,2, etc). A las apariciones del Resucitado se les da de un modo deliberado, por tanto, el carácter de una revelación o manifestación de Dios.

¹⁵ Cf. G. URÍBARRI, «Cristología-Soteriología-Mariología», en A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, o. c., 310-311.

¹⁶ Cf. ID., «Habitar en tiempo escatológico», en ID. (ed.), *Fundamentos de teología sistemática*, Desclee, Bilbao 2003, 253-281.

¹⁷ Esta exaltación nos previene de pensar el evento de la resurrección al modo de un rapto: Gn 5,24; 2 Re 2,9-11.

¹⁸ G. L. MÜLLER, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, Herder, Barcelona 2009, 404.

¹⁹ Con respecto a la preexistencia divina de Cristo hay que recordar especialmente a Hipólito de Roma, a Marcelo de Ancira y Fotino. Sus ensayos tenían por objeto presentar la preexistencia de Cristo no en el plano de la realidad ontológica, sino solamente en el nivel de la intencionalidad. Cristo habría preexistido en la medida en que había sido previsto (κατά πρόγνωσιν). La Iglesia católica ha considerado insuficientes estas presentaciones de la preexistencia de Cristo, y las condenó, expresando así su propia fe en una preexistencia ontológica de Cristo. Se fundaba en el papel creador del *Lógos*, puesto que aquel que todavía no existe, o que existe solo en la intencionalidad, no puede ejercer una acción (cf. CTI, «*Cuestiones selectas de Cristología*» (1981), en o. c., 226).

²⁰ Cf. G. URÍBARRI, «Cristología-Soteriología-Mariología», en A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, o. c., 288.

²¹ Cf. M. HENGEL «*Hymns and Christology*» (1980), recogido en ID., *Between Jesús and Paul. Studies in the earliest History of Christianity*, Fortress Press, Philadelphia 1983, 78-96.188-190.

del anuncio escatológico y del mensaje salvífico de Jesús. Es, además, el punto de encuentro entre los dos polos de la relación dialéctica formada por la teología trinitaria y la cristología²², es decir, «la idea de la preexistencia de Jesucristo es el elemento eminente de la conjunción entre cristología y teología trinitaria»²³.

La resurrección constituye el punto de ignición para una comprensión más profunda y completa de la inmensa complejidad que encierra Jesús de Nazaret, la Verdad. Bien se ve esto en la confesión de Tomás ante el Resucitado: «Señor mío y Dios mío» (Jn 20,28). En esta breve fórmula se unen la confesión de la divinidad, a través del título *Kyrios*, y el acto de salvación obrado por Dios. *Kyrios* expresa a la perfección la pertenencia de Jesús a la esfera de la de divinidad²⁴. En referencia al título Señor²⁵, 1 Cor 8, 6 es una cita clave para entenderlo. Pablo sostiene que tenemos un solo Dios, el Padre, del que procede el universo y al que nosotros estamos destinados, y un solo Señor, Jesucristo, por quien existe el universo, y nosotros también por él. No solo incluye la afirmación de fe en que Jesús es el Señor por quien se ha realizado la creación sino que, además, se justifica la divinidad de Jesús en un marco trinitario sin que se rompa la fe monoteísta. Admitir que el Nazareno es Dios, el Señor, supone asumir que Aquel «que podía vencer al pecado y a la muerte, lo hizo pasando por el trance que nos alcanza a nosotros de una manera sustitutoria: a favor (*hypér*) y en lugar nuestro»²⁶, poniendo de manifiesto, por tanto, que Él es la paciente verdad de Dios que no arrebató al ser humano ni le exime de su libertad. El mayor ejemplo de ello es la humildad y amor de la cruz del Resucitado. Con esto decimos que la historia e identidad profunda de Jesús se captan desde lo acontecido en la Pascua. El Misterio Pascual supone, por tanto, el cumplimiento y la confirmación de Jesús como Hijo de Dios a través de la resurrección; la afirmación de la existencia de un Dios trino; y la confirmación, a su vez, de que la divinidad del Resucitado y la existencia de un Dios trino son verdades inexplicables sin una correcta teología estauroológica.

1.3. El susurro acallado de la Verdad

La muerte de Jesús se produce por una doble condena, religiosa y política. Jesús acaba en la cruz porque sus contemporáneos rechazaron su verdad, rechazaron que Él era (y es) la Verdad buscada a lo largo de todos los siglos. Negaron que fuera el Mesías que

²² Cf. J. RATZINGER, «Introducción a la Declaración *Mysterium Dei Filii*», en CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *El misterio del Hijo de Dios. Declaración y comentarios*, Palabra, Madrid 1992, 13-35.

²³ Cf. CTI, «Teología-Cristología-Antropología» (1981), en C. POZO, (ed.), o. c., 243-264.

²⁴ El título *Kyrios* pone en contacto a Jesús con la fe monoteísta. En el judaísmo tardío ya no se pronunciaba este nombre como signo de la absoluta trascendencia de Dios. Se sustituye por *Adonai*, que en la LXX es traducido como *Kyrios*. Término que después en el NT se aplica a Jesús, poniendo así en una misma dignidad de ser y obrar al Maestro y a Dios. (Cf. A. CORDOVILLA, *El Misterio de Dios Trino*, o. c., 240).

²⁵ Cf. J.A. FITZMYER, «*Kyrios*», en DENT, 243-248.

²⁶ CTI, «*Cuestiones selectas de Cristología*» (1981), en o. c., 237.

llevaba a pleno cumplimiento las esperanzas del pueblo judío, y por eso decidieron darle muerte. La asumió con la paciencia propia de quien es Dios, con la fidelidad de quien es la Verdad, entendiendo su sacrificio como el último acto de obediencia filial al Padre (cf. Mc 14,36) para la instauración del Reino de Dios. Jesús entiende que la adhesión a su persona, y a su mensaje, no pueden ser impuestos; la Verdad no acostumbra a imponerse, y por eso, ante el odio humano, solo queda ejercitar la paciencia.

La muerte en cruz de Jesús es consecuencia de su vida, de habernos mostrado la verdad que el Cristo tenía en su corazón, a sabiendas de que Él mismo es el «espejo del corazón paternal de Dios»²⁷. Esa verdad es el sueño del Reino, que de un modo paciente y amable se va haciendo realidad. A pesar del bello cometido del Nazareno, sin desearlo, se convirtió en enemigo del ser humano. Se convirtió en nuestro enemigo por habernos contado la verdad (cf. Gal 4,17). Apenas cabe dudar de que Jesús hubo de ser muy consciente de la posibilidad del fracaso de su misión. Su mensaje del Reino chocaba frontalmente con el judaísmo de su tiempo. No olvidemos que transgredió las normas de pureza alimentaria y la observancia sabática; y lo que es aún más grave, supeditó la Torah a su propia voz y autoridad²⁸ (cf. Mt 5, 21.38). Jesús, en virtud de su mismo ser, se pone por encima de la Ley, provocando que la lucha por la defensa de la verdad sea continua. Ejemplo clarividente de ello es el episodio de la expulsión de los mercaderes del Templo²⁹. Jesús se presenta, quizá más que nunca, como «la boca y la voz de Dios»³⁰. Esta acción, de carácter simbólico-revelatorio, además de ser el detonante del proceso de su condena, contiene una enorme densidad teológica. Son absolutamente claves los textos veteroestamentarios que están en la base de los relatos evangélicos. Por un lado, el profeta Isaías: «mi casa será casa de oración para todos los pueblos» (Is 56,7), que apunta al fin del exclusivismo judío. En segundo lugar, el profeta Jeremías: «este Templo que lleva mi nombre es una cueva de bandidos» (Jer 7,11), que remite a los judíos que acuden al templo e incurrían en injusticias en su vida. Con la expulsión de los mercaderes, Jesús hace caer todas las murallas de separación engendradas por las normas de pureza/impureza sobre las que estaba «edificado» el Templo. El de Belén está claramente legitimado para hacerlo, Él es el único mediador de la salvación prometida por Dios. Con esta acción, por consiguiente, ya no hay motivos para que estén separados judíos y paganos. De hecho, Pablo de Tarso, lo entiende y expresa, así, en el concepto de *verdad del evangelio*. Para él «la verdad del evangelio coincide con el anuncio de Jesucristo»³¹, quien introduce el lugar nuevo y el culto nuevo de una humanidad transfigurada, que luego será el Templo de su

²⁷ K. BARTH, «La humanidad de Dios», en ID., *Ensayos teológicos*, Herder, Barcelona 1978, 12.

²⁸ Cf. H. SCHÜRMANN: *El destino de Jesús. Su vida y su muerte*, Sígueme, Salamanca 2003, 120-122.

²⁹ cf. Mc 11, 15-19; 14, 58; Mt 21, 12-17; Lc 19, 45-48; Jn 2, 13-22; Hch 6, 14.

³⁰ W. KASPER, *Jesús el Cristo*, Sígueme, Salamanca 1984, 171.

³¹ R. FABRIS, *Pablo, el apóstol de las gentes*, San Pablo, Madrid 1999, 196.

cuerpo resucitado³². En definitiva, es una lucha sobre qué es la verdad en tanto en cuanto se pone en tela de juicio la verdadera imagen de Dios, el verdadero culto y la verdadera religiosidad.

Llegado el momento, y en este contexto vital de lucha y defensa de la verdad, Jesús se reúne con sus discípulos en el ambiente de una Cena Pascual. Acontecimiento muy vinculado a la cruz que constituye un momento clave para comprender la (auto)revelación acontecida en el evento estaurológico. A esta Cena, el Nazareno le dio un claro sentido salvífico. Se ve reflejado en el pan y el vino, símbolos reales contentivos de su cuerpo y sangre; anuncios de la Nueva Alianza forjada por la vida y muerte de Cristo. Partir y derramar remiten al cuerpo roto en la cruz y la sangre vertida en la tierra. Por tanto, su existencia personal es inherente al pan y al vino, que pasan a ser alimento y bebida de los participantes y, por extensión, de todo creyente³³.

Este acto de equiparación entre su ser y el pan y el vino, apunta, aunque paradójicamente, a la instauración del Reino³⁴. Jesús prevé que el Reino llega con su muerte, y que, de hecho, el evento de la entrega de sí mismo es el último servicio a la misión encomendada por el Padre³⁵. El Hijo está sostenido en la férrea convicción de que su Verdad solo se mostrará a través de su paciente fidelidad a la voluntad del Eterno. Bajo esta comprensión cabe ver la escandalosa tortura sufrida. Todo el dolor y el desprecio de la Pascua queda integrado, sin divinizar el sufrimiento, en el marco más amplio del plan salvífico del Padre. El señorío y reinado de Cristo, la *Basileia*, por consiguiente, no puede venir de otro modo que no sea en humillación y ocultamiento. Por eso no se desmoronó en su fe, a pesar de haber gustado la noche y el aprieto más profundamente que cualquier otro hombre³⁶.

El (auto)ofrecimiento del Cristo aloja en sí otro concepto teológico clave: la proexistencia. Fue el teólogo H. Schürmann quien acuñó el término conceptualizando, así, una existencia volcada hacia los demás, un ser-para-el-otro, un vivir por el Reino y un estar, además, sustentado por una estrecha relación con el Padre en el Espíritu³⁷. La proexistencia revela la verdad de Cristo; enseña las entrañas de misericordia del Dios hecho hombre. No es una simple palabra o una expresión, sino su vida y su destino, vividos proexistentemente,

³² En lo referente a lo expuesto sobre el Templo, cf. J.I. GONZÁLEZ FAUS, *La humanidad nueva*, Sal Terrae, Bilbao 1984, 72-82.

³³ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, BAC, Madrid 2001, 88 (Cf. Lc 22,19; Mt 26,28; Mc 14,22; 1 Cor 11,24).

³⁴ En dicha equiparación se produce, en realidad, un realce en la mostración del Reino; no olvidemos que el caminar histórico de Jesús, en su conjunto, constituye un acto revelatorio del Reino.

³⁵ Cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, Sígueme, o. c., 201-205.

³⁶ Cf. *Ibid.*, 138-150. Nos remitimos a los pasajes de la Escritura que versan sobre la agonía de Jesús en Getsemaní: cf. Mc 14, 34-41; Mt 26,38-44; Lc 22,39-53; Jn 12,27-29

³⁷ Cf. H. SCHÜRMANN, *El destino de Jesús. Su vida y su muerte*, o. c., 269-273; siendo rigurosos con el término aquí presentado, tan rico teológicamente, no podemos hacer caso omiso de la aportación realizada al respecto por K. Barth, D. Bonhoeffer y la CTI.

en dirección vertical al Padre y en perspectiva horizontal hacia los hombres impulsado por el Espíritu al Reino³⁸. Este concepto es absolutamente clave porque muestra el corazón de la existencia de Jesús: el servicio (*diaconía*), entendiéndose a sí mismo como el Siervo de YHWH (cf. Is 53,1-12). Desde aquí podría hablarse de una cristología funcional: todo el ser de Jesús es función del *para-nosotros*³⁹.

La humildad que muestra el Siervo a través de su *diaconía* es admirable. Precisamente esa humildad, de Aquel quien es y porta la Verdad, es otro ejemplo más de la continua referencia de Jesús al Dios trino. «Al humillarse ante los hombres, para ser su salvación, Dios se reveló como Padre que vive con el Hijo en la comunión del Espíritu Santo»⁴⁰. De hecho, la esencia del cristianismo podría ser descrita, más que como una asunción y adhesión a un *corpus* de verdades, como el acto de «seguimiento *en humildad* de Aquel que en la humillación ha revelado el señorío de Dios»⁴¹. De ahí que el seguimiento más radical y verdadero, el que pide el Nazareno, no consista en establecer un proyecto de ningún tipo, sino en continuar (agregarse creativa y amorosamente) con Él a su misión, participar de su verdad⁴².

1.4. El don revelador de la Verdad

El hallazgo de esta donación intrahistórica del Hijo eterno, que hemos denominado proexistencia, nos hace levantar la mirada hacia la vida intradivina. Descubrimos, entonces, que la radical donación del Nazareno se corresponde con la absoluta recepción (preexistencia) del ser del Padre. Esta conexión no solo clarifica la libertad de Cristo, que gracias a su pertenencia a la esfera divina tiene su libertad humana configurada desde el amor y la verdad (que en la vida intradivina se identifican), sino que nos da pie para hablar de otro elemento de gran relevancia teológica: las procesiones (o fecundidad en Dios) en el seno de la Trinidad.

El Padre es el origen y la fuente de las otras dos Personas. Este movimiento intratrinitario se lleva a cabo sin mengua del carácter inmutable, divino y trascendente de Dios⁴³ (Tertuliano). El Padre, como primer principio o fuente, es «una Realidad que engendra eternamente al Lógos como verdad»⁴⁴. Jesucristo no tiene su origen en sí mismo, y por tanto, le viene de otro Ser que carece de principio. Ese *Otro* tiene el rostro de un

³⁸ *Ibid.*, 108.

³⁹ Cf. J. RATZINGER, *Introducción al Cristianismo*, Sígueme, Salamanca 1969, 174.

⁴⁰ B. STUDER, *Dios Salvador en los Padres de la Iglesia*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1993, 17.

⁴¹ W. HAMILTON, *La nueva esencia del cristianismo*, Sígueme, Salamanca 1969, 183 (subrayado es nuestro).

⁴² Cf. G. URIBARRI, «La devoción a Jesús y la singularidad de su humanidad», en *Razón y fe*, 257 (2008), 127-138.

⁴³ Precisamente porque es plenitud de vida *ad intra* (procesión), puede comunicar esa vida *ad extra* con absoluta gratuidad y libertad (creación-encarnación). Este tema lo trataremos en el tratado de Antropología teológica.

⁴⁴ J. FERRER ARELLANO, *El misterio de la redención en clave trinitaria*, Arca de la Alianza, Madrid 1987, 421.

Padre que es eternamente proexistente⁴⁵. Este acto de engendramiento no es realizado de espaldas al amor; todo lo contrario, el Padre se dona y engendra eternamente en el amor personal que es el Espíritu Santo (analogía trinitaria de la escuela de Hugo y Ricardo de San Víctor). La monarquía del Padre no significa, desde esta perspectiva, subordinar a las otras dos Personas, sino que en virtud de su ser amor, Él es pura entrega, capacidad infinita de comunicación y donación en plenitud del ser (Hilario de Poitiers, *De Trinitate*).

Sostener la teología trinitaria en la Persona del Padre, parece que ha sido la mejor manera de evitar tres posturas que no hacían justicia a la verdad (revelada y discernida): triteísmo, sabelianismo y subordinacionismo⁴⁶. En gran medida esto es así porque la paternidad de Dios Padre es capaz de condensar, a un tiempo y sin confusión, unidad y Trinidad. Afirmar el carácter fontal del Padre no expropia a las dos Personas restantes de su divinidad (Padres Capadocios⁴⁷); en otros términos, el Padre solo es Padre en el Hijo y desde el Espíritu⁴⁸; y, por consiguiente, la primacía del Padre es comprendida desde el concepto de generación eterna⁴⁹. Además, en dicha generación, el Hijo también está implicado, Él es al mismo tiempo recepción y respuesta en el Espíritu Santo, por quien la misma generación se ha hecho posible⁵⁰.

Asumir la fontalidad del Padre como principio fundante de la Trinidad supone, además de lo dicho, que en el comienzo no hay una pura necesidad impersonal e inerte, sino que reside una voluntad irrevocablemente amorosa, capaz de llegar hasta las últimas consecuencias, hasta los límites de la «locura», por llevar a cabo la salvación de la humanidad y que toda criatura conozca la verdad (cf. 1 Tim 2,4). Este acto de amor es la cruz del Hijo. Aconteciendo, por tanto, que este Dios Padre se revele como amor, ante el cual, el Hijo responde con la entrega total de su muerte en la cruz⁵¹; es decir, al exceso de amor del Padre le corresponde el Hijo con la respuesta desbordante del amor expiatorio de la cruz. Dicha respuesta, sostenida en el auxilio del Espíritu, es el más bello y difícil (cf. Mc 14,35) ejercicio de la libertad de Cristo en lo que concierne a revelar y testimoniar la verdad de Dios.

⁴⁵ Cf. J. RATZINGER, *El Don de la verdad. La vocación eclesial del teólogo*, Palabra, Madrid 1993, 81.

⁴⁶ Cf. A. CORDOVILLA, «El misterio de Dios», en A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, o. c., 155. Respectivamente, estas tres posturas afirman: tres dioses; un único Dios con tres manifestaciones distintas; y un Dios con tres Personas en el que el Padre es Dios en plenitud, y el Hijo y el Espíritu lo son por participación, quedando supeditados a la excelencia del Padre.

⁴⁷ Cf. L.F. LADARIA, *La Trinidad misterio de comunión*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2007, 154.

⁴⁸ Cf. A. CORDOVILLA, *El misterio de Dios trinitario*, BAC, Madrid 2012, 487.

⁴⁹ Aún decimos más en este sentido: la condición de Padre encierra sobre todo un sentido positivo: el ser principio de la vida trinitaria y origen fecundo del Hijo y del Espíritu Santo, de los cuales la fe afirma que son creados y de la misma condición que el Padre, manteniendo su condición de Engendrado (Hijo) o de Procedente (Espíritu Santo). Con ello se da lugar, sin duda, a la elaboración de un concepto que no tiene equivalente ni analogía alguna en el ámbito de las realidades creadas: el de un nacimiento eterno y el de una procedencia (*ekporeusis*) eterna, el de una condición de originados que no implica inferioridad ni subordinación creatural, sino recepción completa de una vida que se comunica (Cf. S. DEL CURA, *Cuadernos de Teología. Dios, Padre de Jesucristo*, Deusto, Bilbao 1999, n. 22. 61).

⁵⁰ Cf. N. CIOLA, *Cristología y Trinidad*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2005, 13.

⁵¹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, «Teología y santidad» en *Communio* 9 (1987), 490.

1.5. La cruz, maestra de la verdad

«No tiene apariencia ni belleza [...]. Fue despreciado y abandonado de los hombres, varón de dolores y familiarizado con el sufrimiento, y como uno de quien se oculta el rostro, le despreciamos y no le estimamos. Sin embargo, nuestros sufrimientos él ha llevado, nuestros dolores él los cargó sobre sí, mientras nosotros le hemos considerado azotado, golpeadísimo y abatido. Y él, traspasado por causa de nuestros pecados, molido por nuestras iniquidades» (Is 53,2-5).

Jesús, colgado en la cruz⁵², ha descendido a lo abisal de esta historia (cf. 1 Cor 1,23). Muere ante las autoridades religiosas como un blasfemo (cf. Jn 10,33; 19,7) y un maldito (cf. Dt 21,21-23; Gal 3,13). Ante el poder político de Roma, la muerte de Jesús es la del esclavo crucificado. Este escándalo de la cruz «solo se hace superable para el creyente como acción del Dios trino»⁵³. La cruz del Hijo revela, aunque desde la paradoja del sufrimiento, el amor del Padre (Rom 8,32; Jn 3,16)⁵⁴; amor que se manifiesta en la reconciliación consigo que Dios trino lleva a cabo por Cristo en el Espíritu Santo (cf. 1 Cor 5,18). Desde el entronque trinitario, que vincula la verdad que es Cristo y la verdad de la Trinidad, podemos decir que la muerte de Jesús tiene un sentido salvífico real e irrevocable⁵⁵. Por eso, como ya habíamos apuntado, el Misterio Pascual es el acontecimiento que nos revela en ultimidad el misterio de Dios. El culmen de la paradoja llega en el Evangelio de Juan, al afirmar que en la cruz se explicita la Gloria que tiene poder para transfigurar el mundo; es decir, la cruz es el trono del Rey de reyes (cf. Jn 19,28-30)⁵⁶.

En el momento de su muerte, el Hijo se dirige a Dios llamándole Padre (cf. Lc 23,34), expresando no solo la soledad y el abandono de la muerte, sino la confianza en aquel que es el origen y fundamento de toda verdad. Aunque el Padre participa en esta misión (cf. Flp 2,6-8), será el garante de que la divinidad permanezca en su integridad (no subsumida en el horror de la cruz). Este sufrimiento del Hijo en la cruz podría ser mal comprendido. El docetismo mantenía que la carne de Cristo era mero revestimiento, y por tanto no había sufrimiento como tal⁵⁷. El patripasianismo, por su parte, y en contra de la ortodoxia, entendía que el verdadero sufriente era el Padre. Ante estas desviaciones, y otras posibles, tenemos que mantener tres verdades si queremos ser fieles a lo revelado: 1. Dios trino está comprometido con la historia del sufrimiento. 2. Dios en su divinidad es impassible (lo profundizaremos más adelante). 3. La paradoja se asume desde la perspectiva trinitaria; es decir, solo sufre real e históricamente el Hijo, aunque eso no quita que las otras

⁵² ¿Por qué ha terminado Cristo en la cruz si Él es la Verdad? ¿Qué le ha pasado, o cómo es, la relación de la naturaleza humana con la Verdad? ¿Quizá dicha relación no sea tan evidente? ¿Cómo se ha mostrado Dios al ser humano, aun apareciendo como la Verdad, para que haya acontecido semejante escándalo? ¿Responde adecuadamente el pecado original a dicha cuestión?

⁵³ H. U. VON BALTHASAR, «El misterio pascual», en J. FEINER-M. LÖHRER (dir.) *Mysterium Salutis*, vol. III, II, 232.

⁵⁴ Cf. *Ibid.*, 236.

⁵⁵ Cf. K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona 1984, 333.

⁵⁶ Cf. O. TUÑÍ VANCELLS, *El Don de la Verdad*, Sal Terrae, Santander 2012, 207-208.

⁵⁷ Contra el docetismo cf. Heb 5,7-10 (la encarnación no es una apariencia).

personas divinas estén también implicadas. El Hijo lo hace desde la carne. El Espíritu unido al sufrimiento de toda la creación que está gimiendo con dolores de parto por la nueva creación (cf. Rom 8,17). Y el Padre sufre por el Hijo y en el Hijo, mostrando, además, en el sufrimiento del Hijo, su propia *kenosis*⁵⁸.

Ciertamente, Jesús «es el gran confesor y maestro de la verdad»⁵⁹. Por eso fue asesinado. Su lección magistral sobre la verdad la dio con los brazos abiertos en la cruz. Ahí es donde se ha mostrado la Verdad, la gloria y el amor. La cruz, y el escarnio soportado tan pacientemente, hace ver que la verdad que es Jesús «no es un principio ni unos hechos, sino revelación del amor absoluto»⁶⁰. Esta es sin duda la más valiosa enseñanza de la cruz: «que Dios cuando se revela, cuando quiere mostrarse, lo hace tal y como es verdaderamente, por eso se reveló como amor»⁶¹. De ahí que podamos decir delante del Crucificado: «sus heridas nos han curado» (Is 53,5) y con ellas ha reconciliado al mundo con Dios en virtud de un amor inimaginable y una verdad salvífica. Desde dicho evento podemos afirmar sin ambages que «Dios es amor» (1 Jn 4,8); en otros términos, el misterio trinitario se explica desde la lógica del amor. Del amor del Padre que es misterio inconcebiblemente insondable del darse, del Hijo que es existencia en recepción y del Espíritu que une al Padre y al Hijo y hace que la vida de estos se desborde⁶² (volvemos la mirada a lo dicho sobre las procesiones divinas).

Ante tal despliegue de amor, se desvanece toda tentación de pensar que son el sufrimiento y la sangre, en sí, los que causan nuestra salvación. «Lo único que salva es el amor fiel, que muchas veces trae consigo el sufrimiento y la cruz»⁶³. Por esa fuerza que nace del amor (el Espíritu⁶⁴) al hombre y a Su Padre, puede Jesús aceptar morir con toda entereza⁶⁵. Por ello, lo que en el uso tradicional se llama expiación vicaria debe ser entendido y subrayado como un evento del amor trinitario que expresa la verdad de Dios⁶⁶. Ese, el inagotable e incomprensible amor del Padre mostrado en la cruz de Cristo y comprendido a la luz del Espíritu, es el acto salvífico que configura y pone rostro a una

⁵⁸ Cf. A. T. QUEIRUGA, *Recuperar la salvación*, Sal Terrae, Santander 1995, 138-141.

⁵⁹ G. NACIANCEO, *Los cinco discursos teológicos*, Ciudad Nueva, Madrid 1995, 40.

⁶⁰ H. U. VON BALTHASAR, *Teología II. Verdad de Dios*, Encuentro, Madrid 1997, 306.

⁶¹ *Ibid.*, 21.

⁶² Cf. Á. CORDOVILLA, «El misterio de Dios», en ID. (ed.), *La lógica de la fe*, o. c., 165-166.

⁶³ Cf. J. Lois, *Jesús de Nazaret. Perspectivas*, PPC, Madrid 2003, 269.

⁶⁴ «El Espíritu interviene en la cruz de Cristo como agente activo que posibilita a Jesús ofrecerse en perfecto sacrificio al Padre (cf. Heb 9,14), y como agente pasivo en cuanto que es entregado por Jesús al Padre y donado a los hombres. Tanto el envío del Espíritu Santo como el nacimiento de la Iglesia se sitúan según la perspectiva joánica en el corazón del misterio pascual. Según el evangelista San Lucas en el día de Pentecostés. Jn 19,30 el Espíritu es entregado en el momento de su muerte. Aunque también Jn 20,10 es el envío del Espíritu por parte del Resucitado para la nueva misión de la Iglesia» (Cf. A. CORDOVILLA, «El misterio de Dios», en ID. (ed.), *La lógica de la fe*, o. c., 121).

⁶⁵ Cf. B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1993, I, 127-133.

⁶⁶ CTI, «*Cuestiones selectas de Cristología*» (1981), en o. c., 237.

verdad que tiene el riesgo de ser una mera abstracción. Se abre desde aquí una invitación «a volver siempre la mirada a Cristo, en cuyo rostro resplandece la Verdad que nos ilumina, *aunque en él resbale la sangre y el amargor de las horas de tortura*»⁶⁷. Es preciso afirmar, entonces, que:

«La Trinidad es el único presupuesto de una teología de la cruz; y la cruz es la única demostración de la Trinidad, porque en la entrega del Hijo por el Padre, en la separación efectuada por el Espíritu Santo de ambos como suprema forma de amor y superadora del pecado, se muestra que la unidad de Dios es tan grande que es capaz de disolver en sí misma lo contrario a Dios»⁶⁸.

Aprendemos de la cruz, entonces, que aquella solidaridad de Jesús, expresada como asunción de las situaciones culpables y de todos los males, traduce en el icono del Encarnado Crucificado, y en el consiguiente don del Espíritu, lo que la Trinidad es por ella misma, mostrando, por consiguiente, la verdad de las Personas divinas y la misteriosa conexión entre Ellas; es decir, el misterio de la Cruz, que sostenía al Encarnado, «traduce el dinamismo constitutivo del misterio de amor que es el Padre de cara al Verbo en la fuerza del Espíritu»⁶⁹. Por tanto, la soteriología estaulológica obrada por el sacrificio salvífico de Cristo, a través de su carne y de su naturaleza divina, está en estrecha relación con la realidad Trinitaria.

1.6. «Uno de la santísima Trinidad ha padecido» (DH 432)

Tal y como hemos afirmado, no podemos negar que el sufrimiento del Hijo fuese real. Es la unión interna del sujeto cristológico, en la diversidad de naturalezas (cf. DH 254), la que apuntala y pone los límites para esta afirmación. De hecho, esto es lo que afirmamos con el presente epígrafe, que el sujeto de los padecimientos de Cristo es la persona del *Lógos* divino, en cuanto que este *Lógos* es el portador de la unidad humano-divina, y en quien «la temporalidad de la existencia humana se identifica con la verdad eterna»⁷⁰. Será el Concilio de Éfeso (431) uno de los que responda a esta discusión sobre la verdad de la ontología cristológica. Su afirmación fundamental es que Cristo, aun conteniendo la doble naturaleza, es uno y el mismo. El sujeto de dicha unidad del Dios-hombre es el *Lógos* (Cf. DH 250, *carta de Cirilo de Alejandría a Nestorio*).

La soteriología será la clave hermenéutica de estas afirmaciones. La persona de Jesucristo, y su muerte en cruz, revelan que Dios ha entrado en la realidad humana para llevar a cabo la redención esperada. Por tanto, la *carne* de Jesús ostenta una irrenunciable capacidad soteriológica. María, declarada Madre de Dios (*Theotókos*), tiene una importancia

⁶⁷ Discurso del Papa Benedicto XVI. Basílica de San Lorenzo de El Escorial, 19.09.2011 (el subrayado es nuestro).

⁶⁸ H. U. VON BALTHASAR, «Creación y Trinidad», en *Communio* 3 (1988), 189.

⁶⁹ N. CIOLA, *Cristología y Trinidad*, o. c., 17.

⁷⁰ H. U. VON BALTHASAR, *Verbum Caro*, o. c., 124.

clave. Ella no ha dado a luz exclusivamente al hombre, a la naturaleza humana de Jesús, sino que ha engendrado la persona del *Lógos* (incluye la doble naturaleza). Es madre del sujeto cristológico en su unidad (cf. DH 251). Esto, a su vez, apunta a «la comunicación de idiomas», es decir, a la legitimidad de intercambiar y afirmar recíprocamente los predicados sobre ambas naturalezas del sujeto cristológico. En otros términos, siendo un sujeto único, lo que compete a una naturaleza compete de hecho al sujeto total⁷¹.

La unidad del sujeto cristológico dice, veladamente, que su aparición en el mundo, su naturaleza humana, no puede ser apariencia, debe ser verdad; y aún más, la verdad de la humanización del verbo es la Verdad de toda su figura. Su carne no es mentira, no es un disfraz, todo su ser es el cauce de la salvación del Dios trino⁷². En este sentido «Jesús mismo dirá en la Última Cena: *yo soy el camino, la verdad y la vida* (Jn 14,6), revelando que es el hombre completo quien es la verdad»⁷³.

Sin embargo, esta convicción no siempre ha sido mantenida en la historia del dogma. Eutiques, haciendo gala de un claro monofisismo, vuelve a poner en tela de juicio la unidad del sujeto cristológico. Dice él: «reconozco que el Señor era de dos naturalezas antes de la unión, pero no reconozco más que una sola naturaleza después de la unión»⁷⁴. Esta postura disuelve la naturaleza humana en la divina y, por tanto, la carne de Cristo no es consustancial a la nuestra, perdiendo así su potencial soteriológico⁷⁵.

Dos décadas después de Éfeso tendrá lugar un nuevo hito de la reflexión cristológico-trinitaria: el Concilio de Calcedonia (451). En éste la temática fundamental será *la unidad de la persona en la diversidad de naturalezas*. Traigamos aquí la fórmula del calcedonense, referente básico para el dogma cristológico:

«Siguiendo pues a los Santos Padres, enseñamos unánimemente a un solo y mismo Hijo y Señor nuestro Jesucristo: perfecto en la divinidad y perfecto en la humanidad; verdaderamente Dios, y verdaderamente hombre, compuesto de alma racional y cuerpo; consustancial con el Padre según la divinidad, y consustancial con nosotros según la humanidad, en todo semejante a nosotros, excepto en el pecado; engendrado del Padre antes de los siglos según la divinidad, [...] que se ha de reconocer a un solo y mismo Cristo Señor, Hijo unigénito en dos naturalezas sin confusión, sin cambios, sin división y sin separación» (DH 301-302)

⁷¹ Cf. G. L. MÜLLER, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, o. c., 344-345.

⁷² Aquí cabe la mención a docetas y gnósticos. El gnosticismo, por su parte, desprecia lo material, creatural y corporal como ajeno e irreconciliable con lo divino y espiritual. Pero la fe cristiana afirma la bondad de todo lo creado, incluyendo la materia y el cuerpo. No solamente su bondad, sino que por la encarnación se afirma su capacidad de divinización (*homo capax Dei*). Pero en la resurrección se da la transformación, tal y como Pablo subraya (1 Co 15, 35-54). En la postura gnóstica, aunque con el mismo planteamiento, conciben al Redentor como un mero prototipo del alma y entiende la vida de Él solo como un mito (cf. A. GRILLMEIER, «*El efecto de la acción salvífica de Dios en Cristo*», en J. FEINER-M. LÖHRER (dir.) *Mysterium Salutis*, o. c., III, II, 367).

⁷³ I. DE LA POTTERIE, *El Cristo-verdad según la Tradición y la Escritura*, en BENEDICTO XVI, *La vocación eclesial del teólogo*, Palabra, Madrid, 1993, 118.

⁷⁴ A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne* (citado en: B. SESBOÜÉ -J. WOLINSKI, *El Dios de la salvación*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1995, 310).

⁷⁵ Axioma de G. Nacianceno: «Lo que no fue asumido no fue salvado» (Epist. 101; Schr. 208, p.51), en *Ibid.*, 311.

Calcedonia, con su definición dogmática, ha colocado los límites en los que pensar a Cristo (Dios y hombre). De este espacio no es lícito alejarse, y ambos deben afirmarse sin restricción, pero excluyendo todo lo que sea yuxtaposición o mezcla. De este modo, trascendencia e inmanencia convergen sin confusión en el ser de Cristo⁷⁶.

En relación con esto, atrás dejábamos un elemento cristológico de mucha importancia: la corporalidad del Resucitado. Este dato es un rompecabezas irresoluble que sobrepasa nuestra capacidad de comprensión. Sabemos, por los datos que nos da la Escritura, que el Resucitado, que tiene un cuerpo espiritual o glorioso (cf. 1 Cor 15,44; Flp 3,21), es capaz de comer (Jn 21,15), de atravesar un muro (Jn 20,19) y de no ser reconocido aun estando a la vista (Lc 24,31). Habida cuenta de ello, no deja de ser una verdadera corporalidad, puesto que el cuerpo pertenece radicalmente a la identidad de la persona. No hay humanidad sin corporalidad; ésta es la frontera radical frente a toda suerte de gnosticismo y docetismo⁷⁷. Cabe decir, por tanto, que la corporalidad es un elemento clave para una comprensión más ajustada del evento pascual; evento en el cual se muestra la verdad del Cristo entroncada trinitariamente.

1.7. Recapitulación: «el castigo, precio de nuestra paz, cayó sobre él y sus heridas nos han curado» (Is 53,5)

Ya habremos podido intuir que «la Palabra encarnada de Dios sólo se puede explicar en su totalidad (*la verdad completa*) cuando se dice hasta el final: en su muerte y resurrección»⁷⁸. La muerte y resurrección del Dios-hombre Cristo, solo puede entenderse si afirmamos la referencia interna de ambos acontecimientos⁷⁹. En este sentido dirá K. Rahner:

«La muerte de Jesús es tal que por su esencia más propia desemboca en la resurrección, muere hacia ésta. Y la resurrección no significa el comienzo de un nuevo periodo de la vida de Jesús, llenado con algo nuevo, que lleve adelante el tiempo, sino precisamente la definitividad permanente y salvada de la única vida singular de Jesús. A partir de aquí, si el destino de Jesús en general tiene importancia soteriológica, esta importancia no puede cifrarse ni en la muerte sola ni en la resurrección sola, sino que ha de iluminarse ora desde un aspecto, ora desde el otro aspecto del único suceso»⁸⁰.

La conexión inseparable de estas dos dimensiones del unitario evento salvífico de la Pascua nos revela, a su vez, la unidad del misterio por antonomasia, la unidad radical en la vida intradivina del Dios trino. En la entrega de la cruz se descubre que el Hijo se había

⁷⁶ Cf. CTI, «*Cuestiones selectas de Cristología*» (1981), en C. POZO (ed.), o. c., 227.

⁷⁷ Cf. G. URIBARRI, «*Cristología-Soteriología-Mariología*», en A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, o. c., 309.

⁷⁸ H. U. VON BALTHASAR, *Teología III, El Espíritu de la verdad*, Encuentro, Madrid 1998, 74 (subrayado es nuestro).

⁷⁹ Detrás de esta idea están las palabras de la CTI: «La teología solo puede captar el sentido y el alcance de la resurrección de Jesús a la luz del acontecimiento de su muerte. Del mismo modo, ella no puede comprender el sentido de esa muerte sino a la luz de la vida de Jesús, de su acción y de su mensaje. La totalidad y la unidad del acontecimiento de la salvación, que es Jesucristo, implican su vida, su muerte y su resurrección». Cf. CTI, «*Cuestiones selectas de Cristología*» (1981), en C. POZO, (ed.), o. c., 249.

⁸⁰ K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, o. c., 313.

entregado desde la eternidad al Padre; en la resurrección, se puso de manifiesto que esta autodonación del Hijo eterno, aceptada por el Padre, tuvo siempre su cumplimiento en el Espíritu Santo⁸¹. Del mismo modo, la salvación no es un evento fraccionado, la vida, muerte y resurrección de Jesús, en su totalidad y unidad, constituyen el acto salvífico y la mostración y donación de la verdad. En otros términos, la unidad de Cristo (que es la del Dios trino), de su salvación y de su verdad, deben tener siempre la última palabra⁸².

Aunque bien es verdad que esta unidad «es la única forma posible de acercarnos a la verdad»⁸³, la cruz del Nazareno, en el marco de nuestra teología, es el fragmento donde la verdad se muestra con más fuerza. Su fuerza procede del amor contenido en dicho sacrificio, en el cual «la verdad no se revela en la fuerza del Omnipotente, sino en la debilidad y en el abandono del Crucificado»⁸⁴. Solo al proclamar que en el Crucificado reside el Amor y la Verdad, podremos descubrir, insospechadamente, el rostro del Dios siempre fiel. Acaece, por tanto, la paradoja de la cruz. Paradoja que revela la verdad en tanto en cuanto muestra la gloria de aquel que es la Verdad en medio del horror de la muerte. Cruz que es, al igual que para Pablo, nuestro orgullo (cf. Gál 6,14).

Tal y como hemos visto, el Misterio Pascual aporta la clave fundamental para entender a Jesús en toda su densidad. Este díptico inseparable de muerte-resurrección (Pascua) es el espacio-tiempo apropiado para aprehender (algo de) la verdad de Dios traída por la Verdad misma, puesto que «el acontecimiento pascual es el punto histórico culminante de la autorrevelación del nombre de Dios: Padre, Hijo y Espíritu Santo (Mt 28,19)»⁸⁵. A decir verdad, una cristología purificada no disocia el Misterio Pascual en dos piezas aisladas; no seguimos a un fracasado, sino a un Resucitado que se ha sentado a la diestra de Dios (cf. Rom 8,34) tras haber realizado su misión, alcanzando la cota más alta de amor y servicio (cf. Jn 13,1), cumpliendo todo lo que el Padre le encomendó (cf. Jn 19,30), para que se llevara a buen término el anhelo más hondo de la Santísima Trinidad, la salvación de la humanidad y el conocimiento de la verdad (cf. 1 Tim 2,4).

Para finalizar esta breve recapitulación recordemos algo fundamental: la acción del Espíritu de la Verdad constituye la condición de posibilidad de todo conocimiento acerca de la profundidad soteriológica del Misterio Pascual. En otros términos, «el aliento, la fuerza y autoridad que ilumina y persuade de la verdad de *dicho evento* es el Espíritu, que en el Nuevo Testamento se llama el Espíritu Santo»⁸⁶.

⁸¹ Cf. B. STUDER, *Dios Salvador, en los Padres de la Iglesia*, o. c., 17.

⁸² Cf. G. NACIANCEÑO, *Los cinco discursos teológicos*, o. c., 55.

⁸³ W. HAMILTON, *La nueva esencia del cristianismo*, o. c., 182.

⁸⁴ B. FORTE, *La esencia del cristianismo*, Sígueme, Salamanca 2002, 181.

⁸⁵ G. L. MÜLLER, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, o. c., 351.

⁸⁶ K. BARTH, «La humanidad de Dios», en ID., *Ensayos teológicos*, o. c., 49.

2. Y LA VERDAD SE ESCUCHÓ

2.1. En la verdad de su nombre contaron al mundo lo que habían visto

El acontecimiento asombroso que obra la transición de la infinita tristeza por la muerte, al alegre anuncio de la Buena Noticia, es el encuentro con el Resucitado. Dicho muy sintéticamente: «todo comenzó con un encuentro»⁸⁷. La verdad de dicho evento, además de ser el fundamento de todo discurso teológico, supone la génesis del cristianismo y el despliegue misionero de los primeros cristianos. Los discípulos se vieron impelidos a predicar la verdad, «la verdad del evangelio» (Gal 2,14). Él les envió (cf. Mt 28,19; Mc 16,16), y comenzaron a hablar al mundo de lo que habían visto y oído. Pero la predicación de la Buena Noticia era (y sigue siendo), en realidad, un escándalo. Contaron que el Crucificado resucitó. Confirmaron que era Él el mesías esperado. Pero un mesías crucificado era absolutamente contrario a la expectación mesiánica del tiempo de Jesús⁸⁸. Afirmar que «un hombre, que murió crucificado en Palestina hacia el año 30, es el *Cristo* (Ungido, Elegido) de Dios, el Hijo de Dios, el centro de la historia humana y el punto en el que ésta se divide, parece arrogancia e insensatez»⁸⁹. Sin embargo, ante todo reproche, responden con la verdad (cf. Prov 22,21), y sin miedo, puesto que saben que dicen la verdad en Cristo (cf. Rom 9,1).

La verdad que estos hombres tenían que contar al mundo podía ser resumida en que, contra toda apariencia, Jesús de Nazaret es Dios, pero no simplemente el Dios general, sino el Hijo; la segunda persona divina, el *Lógos* de Dios⁹⁰, que pervive en una comunión perfecta con Dios Padre y con el Espíritu del amor. De ahí que la exigencia sea hablar, por un lado de Dios trino y, por otro, de Jesús como la clave hermenéutica de ese Dios.

2.2. Hablar sobre Dios, hablar en verdad de Dios

Hablar de Dios, y hacerlo bien, siendo fiel a la verdad entregada, no es una tarea nada fácil. En esta labor inagotable, que incluye a Dios Padre, su Revelador y al Espíritu Santo, para no traicionar el nombre de Dios, su ser, hacemos uso del lenguaje analógico. Nuestro punto de partida es la negación del apofatismo radical. La verdad se nos ha (auto)revelado, y aunque debemos salvaguardar siempre el carácter insondable que constituye al Misterio, hay elementos de la vida divina, y de su presencia en el mundo, sobre los cuales podemos hablar. Este marco de comprensión nos emplaza en la difícil situación de predicar, en la encrucijada de ser, pensamiento y lenguaje, sobre el Infinito con categorías finitas. Ante el riesgo de la total identificación (univocidad) o de la completa

⁸⁷ E. SCHILLEBEECKX, *Cristo y los cristianos: gracia y liberación*, Cristiandad, Madrid 1983, 13.

⁸⁸ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDENAL, *Jesús de Nazaret*, o. c., 561.

⁸⁹ J. RATZINGER, *Introducción al Cristianismo*, o. c., 163.

⁹⁰ Cf. K. RAHNER, *Escritos de teología*, o. c., IV, 118.

heterogeneidad (equivocidad)⁹¹, optamos por una fórmula lingüística que nos permite pensar esta relación (Infinito-finito) salvaguardando la ontología propia de cada realidad; hablamos de la analogía⁹².

El uso de la analogía supone, en el fondo, una determinada concepción de la creación. Si podemos hablar sobre Dios es porque somos imagen y creación Suya (Cf. Gn 1-3). En este sentido, el Concilio Lateranense IV, con su formulación: « semejanza en la mayor desemejanza » (DH 806), afirmará la relación dialéctica entre la creación y el Creador. Esta exigencia del lenguaje analógico, a la que apuntamos, pone de manifiesto el carácter inherentemente asintótico de la verdad⁹³. Es decir, la analogía nos ubica delante de ese Dios que es *Semper maior*; de lo que se colige que la antítesis de la analogía es la idolatría (la falsificación, la no-verdad), y no tanto la postura atea de la negación de Dios.

Ahora bien, la verdadera imagen de Dios, y el único mediador, es Cristo, quien con su encarnación posibilita a toda criatura poder hablar sobre lo divino. Así, la analogía queda dentro de una teología trinitaria que sostiene que toda distancia y cercanía posibles entre Dios y la criatura, entre Cristo y el ser humano, están integradas y custodiadas en la relación y diferencia que existe en la vida interna y trinitaria de Dios. Y en este sentido, cabría decir, además, que el fundamento último de la capacidad que tiene el lenguaje humano para hablar sobre Dios proviene de Dios mismo. La analogía antes que ser *analógica* es *catalógica*, es decir, proviene de su bondad infinita por revelarse y entregar su Verdad para que podamos vivir en comunión con Él⁹⁴. Bajo el paraguas de esta comprensión ontológica, las palabras no serían meras convenciones humanas, sino creación del mismo Dios, que nos revela la verdad de los seres mediante sus nombres⁹⁵. Por ello, el anhelo de querer nombrar al Innombrable, tras encontrarnos sobrecogidos con el regalo de su presencia, podría estar en relación con estas bellas palabras que siguen:

«Pues espalda de Dios es todo lo que se puede conocer de Él tras su paso, como las sombras del sol sobre las aguas y las imágenes que representan al sol para los ojos enfermos, puesto que a él mismo no es posible mirarlo, dado que la pureza de su luz sobrepuja nuestros sentidos. Así debes hacer teología, aunque seas un Moisés y un Dios para el faraón, aunque hayas llegado, como Pablo, hasta el tercer cielo y hayas oído palabras inefables»⁹⁶.

⁹¹ Cf. A. CORDOVILLA, *El misterio de Dios trinitario*, o. c., 77-79.

⁹² K. Barth rechaza la *analogía entis* porque estima que la doctrina sobre ésta subsume a Dios bajo una relación óptica que abarca y trasciende a Dios y al mundo, negando así el ser divino de Dios (cf. W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 1985, 121-122).

⁹³ Resulta muy curioso que la lógica de la analogía se pueda extender a la dogmática, y hasta la teología en general. El punto de convergencia es la imposibilidad de apresar la verdad de Dios. En la misma medida en la que está empeñada en comprender y exponer la verdad, está también atada en su capacidad de corresponder a dicha verdad. Esto no nos obliga a minimizar los contenidos, sino que es justamente la condición de la verdad (Cf. W. PANNENBERG, *Teología sistemática III*, UPCO, Madrid 1992, 55-57).

⁹⁴ Cf. A. CORDOVILLA, *El misterio de Dios trinitario*, o. c., 80.

⁹⁵ Cf. G. NACIANCEÑO, *Los cinco discursos teológicos*, o. c., 30.

⁹⁶ ID., *Los cinco discursos teológicos*, o. c., 36.

2.3. Dieron testimonio de la verdad (Jn 14,6): Jesús es el Hijo de Dios

«Se llenó de gozo Jesús en el Espíritu Santo y dijo: Yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra» (Lc 10, 21). Estas palabras ponen de manifiesto, además de la acentuada dimensión orante del Maestro, la existencia filial de Jesús. Aunque Él no se definió nunca con este título, los discípulos predicaron que Jesús de Nazaret era (y es) el Hijo de Dios (cf. Gal 2,20; 3,26; 2 Cor 1,19). Parece que este título, proveniente no solo de la larga historia de Oriente Medio y del ambiente helenístico⁹⁷, es el que mejor define la identidad del Maestro, puesto que a través de él se expresa su condición divina (cf. Flp 2,6); es decir, expresamos con propiedad lo que se quiere confesar: «que Jesús pertenece plenamente al ámbito de Dios»⁹⁸. En este sentido podríamos remitirnos al *corpus* veterotestamentario, «donde Hijo de Dios» está vinculado con la teología real. Bastaría mirar el salmo 2,7: «Tú eres mi hijo, hoy te he engendrado, pídemelo y haré de las gentes tu heredad, te daré en posesión los confines de la tierra»⁹⁹. Profundizando un poco más, hemos de señalar que la idea dominante subyacente en el uso de «Hijo de Dios» en el mundo judío era la de la elección divina para una tarea encomendada por Dios, y la correspondiente obediencia a esta vocación¹⁰⁰.

Jesús participa de esta idea. Su filiación está construida en obediencia a la misión encomendada por el Padre (cf. Heb 5,8; Mc 12,6)¹⁰¹. Esta obediencia del Hijo al Padre durante su vida terrena procede de su mutua vinculación amorosa (cf. Jn 14,31; 15, 10); el Hijo conoce el amor eterno del Padre hacia Él (Jn 17,24.26), y por eso ya durante su vida mortal sabe el amor eterno que el Padre le tiene (cf. Jn 11,41-42). Desde la experiencia y conciencia de este amor, se entiende el modo de ser del Hijo. Las tentaciones (son un reflejo de ello cf. Mt 4,1-11 y par.). Éstas hacen referencia a la religión, al prestigio y al poder. Al vencerlas está diciendo que Dios no puede ser usado como medio para alterar la condición humana en beneficio propio; que el Hijo no tomará el camino del espectáculo ahorrando la fe; y que el poder, aunque es el lugar propio de la divinidad, será ejercido desde el amor que permite la libertad, evitando todo endiosamiento que busque el dominio¹⁰².

En tanto que el título cristológico del Hijo condensa la explicación fundamental de la relación de Jesús con Dios, se remite al centro mismo de la fe, ya que permite esbozar una más afinada comprensión de la verdad trinitaria. Afirmamos esto avalados por la

⁹⁷ Para profundizar: cf. R. BULTMANN, *Teología del nuevo testamento*, Sígueme, Salamanca 1987, 170-183.

⁹⁸ J. O. TUÑÍ VANCELLS, *El Don de la Verdad*, o. c., 123.

⁹⁹ Cf. J. RATZINGER, *Introducción al Cristianismo*, o. c., 185.

¹⁰⁰ Cf. J. A. FITZMAYER, *Teología de San Pablo*, Cristiandad, nn.49-50.

¹⁰¹ Amén de esta relación de obediencia filial, también se dan otros dos rasgos en el modo de vivir la filiación en Jesús: inmediatez (cf. Mt 11,25-28) y diferencia (cf. Mc 13,32).

¹⁰² Cf. J.I. GONZÁLEZ FAUS, *La humanidad nueva*, o. c., 169-178. Acontece en las tentaciones, en definitiva, una transfiguración y purificación de la imagen de Dios.

convicción de que quien da razón y luz para ver al Hijo de Dios (que es Dios) en Jesús de Nazaret, es el Espíritu Santo¹⁰³. Así, es el Espíritu, nuevamente, «quien es la verdadera puerta al misterio de Dios y el horizonte comprensivo del evento Cristo»¹⁰⁴. Tomando esto como referencia podemos decir que su filiación divina es un punto determinante de confluencia entre teología trinitaria, revelación, cristología y soteriología¹⁰⁵.

Aún decimos más al respecto. Jesús no solo es constituido Hijo de Dios en virtud del espíritu de santidad (Rom 1,3), sino que toda su filiación, volviendo al texto bíblico del comienzo, puede entenderse como una gran oración ofrecida al Padre *en* el Espíritu Santo¹⁰⁶. En este sentido, oración y filiación se identifican, mostrando el irrompible amor entre las Personas divinas y la fuerza unitiva y dinamizadora del Espíritu en su misión de crear diálogo entre el Hijo y el Padre¹⁰⁷.

2.3.1.... y el Eterno, quien es «clemente y misericordioso, paciente y abundoso en indulgencia y verdad» (Ex 34,6), es el Padre del Hijo.

A este modo de nombrar a Jesús, como el Hijo de Dios, le acompaña inevitablemente la designación de Dios como Padre. Que podamos llamarle así se debe a que Jesús, en la medida en que se decide a la apertura de su propia intimidad, en realidad, no solo se muestra a sí mismo, sino que revelaba al Padre; cuando el Hijo hablaba (y habla), lo hacía desde aquel corazón, humano y divino, que no dejaba de latir al compás del corazón del Eterno. La relación estaba forjada desde la verdad y el amor, y por eso, era de tal intimidad, familiaridad y confianza que usó con suma naturalidad el término *Abbá*¹⁰⁸. La familiaridad que condensa dicho término debe apreciarse, no en su oposición a respeto, sino más bien en oposición a distancia, puesto que *Abbá* «supone no solo reconocimiento de la soberanía, sino también de la confianza, abandono y obediencia»¹⁰⁹.

La vivencia que tiene Jesús de este Dios, que es verdaderamente *Abbá*, fue la fuente del carácter peculiar de su mensaje y praxis; tanto en su obrar como en su decir dominaron la misericordia y el anhelo de mostrar el rostro verdadero de Aquel que es el manantial de toda verdad¹¹⁰. Jesús experimenta a su Padre como amor desbordante¹¹¹, en quien «la misericordia es soberana sobre la exigencia, y la verdad se concreta como amor y

¹⁰³ Cf. G. L. MÜLLER, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, o. c., 402.

¹⁰⁴ N. CIOLA, *Cristología y Trinidad*, o. c., 12.

¹⁰⁵ Cf. G. URÍBARRI, «Jesucristo el Hijo. La clave del yo de Jesús», en G. RICHI ALBERTI (ed.), *Jesucristo en el pensamiento de Joseph Ratzinger*, San Dámaso, Madrid 2001, 115-156.

¹⁰⁶ Cf. N. CIOLA, *Cristología y Trinidad*, o. c., 41.

¹⁰⁷ Cf. *Ibid.*, 40.

¹⁰⁸ El presente término reproducía el núcleo de la religiosidad de Jesús tan claramente que la comunidad primitiva bilingüe se dirigía en la liturgia al Dios de Jesús y, por tanto, a su Dios, con la expresión *Abbá, Páter* (cf. E. Schillebeeckx, *Jesús, historia de un viviente*, o. c., 238).

¹⁰⁹ J. SCHLOSSER, *El Dios de Jesús*, Salamanca 1995, 211.

¹¹⁰ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Jesús, historia de un viviente*, o. c., 242.

¹¹¹ Cf. R. AGUIRRE, *Cuadernos de Teología. Dios, Padre de Jesucristo*, o. c., 14.

perdón»¹¹². Pero esta experiencia de paternidad no es ajena ni al Espíritu ni a nuestra condición de criaturas. Bien lo muestra Pablo cuando dice: «es el Espíritu del Hijo quien en nuestros corazones grita *Abbâ*» (cf. Gal 4,6; Rom 8,16). Es el Espíritu, por tanto, quien nos procura, a partir del Hijo, la entrada en el ámbito de la verdad y nos enseña la palabra con que ora el propio Hijo: *Abbâ*¹¹³ (cf. Mc 14,36), para darnos la convicción y la certeza inamovible de que, como dirá el profeta Isaías, no fue un mensajero o un ángel, sino el mismo Padre, en su amor y compasión, quien nos redimió (cf. Is 63,9).

2.4. La fuente de la verdad y la salvación

La gran verdad que ha sido entregada, y que recorre la historia, es el eterno e inabarcablemente amoroso designio salvífico de Dios para toda la humanidad. Designio que ha tomado carne en la persona de Jesús de Nazaret, tomando el rostro del salvador enviado por Dios y no pudiendo ya, entonces, desvincular la verdad, la salvación y su figura.

El Nazareno, el Hijo de Dios, dio oídos a la Verdad, la que Él mismo es, en el seno del manantial irrestañable de verdades que es la Trinidad. Pero esa verdad que oye Jesús en la hondura de la Realidad Trihipostática no versa, como decíamos, sobre algo distinto de la salvación de la humanidad. Por iniciativa del Padre (cf. Ef 1,3-14), los Tres de la Trinidad dialogan y dicen al unísono: «hagamos redención del género humano»¹¹⁴. Gritan un libérrimo y amoroso sí al acto más propio de lo divino: la redención. Desde entonces, la humanidad puede tener por seguro que no quedará sin remisión. Ese *misterioso* diálogo, en el que convergen la diferencia y la inhabitación recíproca de las tres Personas, puede ser explicado a través del concepto de perijóresis (cf. Jn 10,38; 14,11; 17,21). Es el término que mejor expresa la perfecta comunión (en el amor y en la verdad) en el seno de la Santísima Trinidad. Ofrecemos una definición más rigurosa de lo dicho: «significa una presencia mutua permanente, de inhabitación recíproca, un estado de co-inherencia entre las personas divinas»¹¹⁵ (cf. Jn 10,38; 14,11; 17,21).

Retomemos lo dicho al comienzo de este epígrafe. A Cristo lo confesamos como nuestra verdad salvífica, el Salvador (de hecho solo la Verdad ostenta una verdadera capacidad soteriológica). Inevitablemente, esta confesión nos remite a su ser divino, a su procedencia trinitaria. Pero esta convicción hubiera sido imposible sin la Resurrección, acto en el que se reconoce al Crucificado-Resucitado como el Salvador que toma el rostro del

¹¹² Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña del Cristianismo*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2001, 367.

¹¹³ *Abbâ* nos remite a la persona del Padre en la vida intradivina. Su paternidad y fontalidad, como veíamos al comienzo, salvaguardan la unidad de la Trinidad Inmanente.

¹¹⁴ I. DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales, Introducción, texto, notas y vocabulario por Cándido de Dalmases S.I.*, Sal Terrae, Santander 1985, 102.106.107.

¹¹⁵ Á. CORDOVILLA, «El misterio de Dios», en ID., (ed.), *La lógica de la fe*, o. c., 165-166.

segundo Adán (cf. Rom 5,12-21). Él es, por tanto, la cabeza de una nueva humanidad, la cual Él mismo ha reconciliado y recreado. Gracias a este paralelismo, llamado «doctrina de los dos Adanes» (cf. 1 Cor 15,21ss; Rom 5,12-19), descubrimos que Cristo, segundo y último, nos salva por su vida, muerte y resurrección (cf. Hch 2,36), dejando atrás el eón adamítico para dar inicio al tiempo escatológico llamado eón crístico¹¹⁶.

Aún no hemos dicho qué entendemos por salvación. Dentro de la inmensa complejidad que condesa dicho concepto, cabría exponer diversas definiciones que matizan y acentúan distintas longitudes del acto soteriológico. Podría ser definida, en primer lugar, como «el estado en que fue colocada la humanidad por la encarnación del Hijo de Dios en Jesucristo y por su muerte redentora»¹¹⁷. También podría ser el proceso de «divinización del hombre; la meta de la bondad y *verdad* difusiva de Dios y su máxima gloria»¹¹⁸. Dicho proceso de divinización, aunque se obra en el desarrollo de la temporalidad y en el seno de una evolución, tiene como «artífice fundamental la figura de Cristo [...] que por su inmenso amor se hizo lo que nosotros somos para convertirnos en lo que Él es»¹¹⁹. Quizá también podría ser entendida, sencillamente, en la perspectiva de la comunión de vida y actividad con el Salvador. Comunión que se realiza a través del Espíritu Santo¹²⁰.

Desde esta experiencia de salvación, muy en conexión con el *Lógos* de Dios, es desde la cual podemos afirmar a Cristo como la Verdad más radical y vivificadora. De hecho, algo semejante sería la experiencia de los discípulos tras la Pascua y el encuentro con el Resucitado, experiencia por la cual dejaron de acentuar en su predicación la pronta irrupción del reino para predicarle a Él (cf. 1 Jn 1,3; Hch 8,35).

La centralidad que hay en el cristianismo en la persona de Jesús como Redentor y Salvador, centro del cosmos y de la historia¹²¹, en quien todo hombre tiene que incorporarse para poder participar en la salvación, sólo es sostenible desde la teología trinitaria. Él es el único mediador de la salvación dada por Dios a todos los seres humanos que se abren a ella por medio de la fe¹²², y es el Espíritu, por su parte, el que lleva a cabo esta mediación, convirtiéndola en in-mediación, abriendo la relación por un lado, entre Jesús y el Padre y, por otro, entre nosotros y el Padre por mediación de Jesús¹²³.

¹¹⁶ CTI, «*Cuestiones selectas de Cristología*» (1981), en C. POZO, (ed.), o. c., 229; cf. G. URÍBARRI, «*Habitar en tiempo escatológico*», en ID (ed.), *Fundamentos de teología sistemática*, o. c., 253-281.

¹¹⁷ H. FRIES, *Conceptos fundamentales de teología*, Cristiandad, Madrid 1967, 180.

¹¹⁸ J.I. GONZÁLEZ FAUS, *Carne de Dios. Significado salvador de la Encarnación en la teología de san Ireneo*, Herder, Barcelona 1969, 89.

¹¹⁹ *Ibid.*, 90.

¹²⁰ Cf. A. CORDOVILLA, «*La soteriología pneumatológica en Scheleiermacher en la fe cristiana*», en J. GARCÍA DE CASTRO – S. MADRIGAL (eds.), *Mil gracias derramando. Experiencia del Espíritu ayer y hoy*, U. P. de Comillas, Madrid 2011, 566-567.

¹²¹ Cf. J. PABLO II, *Redemptor Hominis*, 1.

¹²² Cf. R. FABRIS, *Pablo, el apóstol de las gentes*, o. c., 196.

¹²³ Cf. N. CIOLA, *Cristología y Trinidad*, o. c., 12. Aquí cabría hablar de la salvación (posible) de los no cristianos. Gracias al enfoque trinitario, en el que el Espíritu expande los límites de la verdad salvífica, se puede tratar este espinoso tema con mayor finura. Lo trataremos inmediatamente.

Esto nos conduce a dar un paso más y a forjar una nueva conexión. La afirmación de Jesús el Cristo como salvador (*en* y por *el* Espíritu) remite a los atributos de impassibilidad e inmutabilidad aplicados a Dios. Vaya por delante que la teología clásica ha subrayado dichos atributos divinos para asegurar la libertad y gratuidad de Dios. La determinación tomada por la Trinidad de redimir a la humanidad de su miseria, no puede ser ajena a dicha libertad y gratuidad. No puede depender de ningún elemento que no sea su inabarcable y gratuito amor por toda creatura. Lo que decimos es que impassibilidad e inmutabilidad¹²⁴ predicen la imposibilidad que tiene Dios de sufrir, al modo humano, los deseos y pasiones de sus criaturas¹²⁵. Esta afirmación, de la condición inquebrantable, perenne e invulnerable que ostenta Dios-verdad, protege radicalmente nuestra salvación. Si Dios en su (auto)revelación y solidaridad quedase difuminado por los deseos y avatares de la historia, ni sería la Verdad ni podría salvarnos. La inmutabilidad e impassibilidad de la verdad de Dios es la mayor fuente de paz y de tregua para el alma. Dios no se muda y eternamente permanece. La salvación no depende de la contingencia propia de la condición creatural, sino que es propiedad de la firme convicción de Dios, quien no va a quedar aprisionado por la tiranía de los deseos mundanos ni por la variabilidad de la historia.

No podemos olvidar que la salvación significa hablar también de la existencia del pecado. La vida humana transcurre atravesada por esta realidad de magnitud temporal y escatológica, la cual denominamos pecado, que nos esclaviza y nos separa del remanso de paz y salvación que es la Verdad de Dios. Ya hemos dicho que Jesús está muy estrechamente vinculado con la salvación; tomando la Escritura como referencia, basta recordar el episodio en el que a San José se le explica que el niño que nacerá salvará a su pueblo de sus pecados (cf. Mt 1,21). Este niño crecerá y se convertirá en el hombre que salvó la historia con su sacrificio expiatorio de amor. Parece que el término expiación (cf. Rm 3,25; 1 Jn 2,2; 1 Jn 4,10; Heb 2,17) podría dañar la imagen de Dios, como si El Eterno se complaciera en la sangre o necesitara sangre para perdonar y salvar. En realidad, quien dice expiar dice purificar, o más exactamente, hacer un objeto, un lugar o una persona agradable a los dioses después de haber sido desagradable. Toda expiación supone, pues, la existencia de un pecado y tiene por efecto destruirlo. Por tanto, y desde esta perspectiva, Jesús es el Siervo de Yahvé (cf. Is 53,4.7.11.12) que intercede por nosotros y hace al hombre agradable a Dios. En Cristo y a través de Cristo, realiza el Padre el designio de su amor eterno mostrándose propicio, es decir, perdonando a los hombres, con un perdón eficaz que destruye verdaderamente el pecado, que purifica al hombre y le comunica su propia vida en el Espíritu¹²⁶. Por eso, lo que en el uso tradicional se llama *expiación vicaria*

¹²⁴ Cf. G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino. Una teología de la trinidad*, Herder, Barcelona 2001, 368-370. .

¹²⁵ «Pues yo, Yahvé, no cambio, y por eso vosotros, oh hijos de Jacob, no habéis fenecido» (Mal 3,6; cf. Sant 1,17).

¹²⁶ Cf. X. L. DUFFOUR, *Vocabulario de teología bíblica*, Herder, Barcelona 1972, 322-324.

debe ser entendido y subrayado como un evento trinitario¹²⁷, el cual muestra la verdad del sacrificio de Cristo, es decir, su vigencia eterna y universal (cf. Heb 7-9).

2.4.1. Ungido por la verdad

Jesús, además de ser confesado como Hijo de Dios y Salvador, recibe el título de Mesías. Es una trascripción del arameo, *meshiha*, y significa ungido, que en griego se dice Cristo (cf. Jn 1,41). La presencia de este término en la tradición veteroestamentaria es muy rica y amplia. Tomando como fundamento la Escritura, al Mesías, se le asocian acciones y prerrogativas de enorme repercusión salvífica¹²⁸. La unción con el Espíritu de Dios; la herencia de la casa de David; portar la salvación de Dios mediante la implantación del derecho y la justicia; la irrupción de los tiempos definitivos a través de la instauración del Reino...etc.

Entre los testimonios neotestamentarios sobre la mesianidad de Jesús¹²⁹, no hallamos, a excepción de Lc 4,16-21, donde Jesús se autoaplica el pasaje del profeta Isaías (Is 61,1-2), una autodesignación como Mesías. El Nazareno, a pesar de ser la Verdad y traer la verdad a los pueblos, pareció ser renuente a una autoproclamación mesiánica. Probablemente, como hemos visto en el episodio de las tentaciones, esto se deba a que su mesianismo no era como muchos esperaban: un triunfo político, militar y terrenal (cf. Mc 8,29-33)¹³⁰.

Atendamos al episodio del Bautismo (cf. Mc 1,9-11 y par.), momento en que la Escritura otorga una enseñanza clara sobre su mesianidad. Jesús acude al Bautista para ser bautizado; el Precursor afirma: «Soy yo el que necesito que me bautices» (Mt 3,14). Jesús le contesta: «Déjalo ahora. Está bien que cumplamos así toda justicia. Entonces Juan lo permitió» (3,15). Para interpretar la respuesta de Jesús es decisiva la palabra *justicia*. En el mundo en el que vive Jesús, «justicia», es la respuesta del hombre a la Torá, la aceptación plena de la voluntad de Dios. Jesús está dando, y así lo reconoce el Bautista, un sí incondicional al Padre¹³¹. El contenido de este *sí* sería un enigma hasta la revelación que se obraría en la cruz y la resurrección. La luz de la Pascua hizo claro para los cristianos lo que había ocurrido: Jesús había cargado con la culpa de toda la humanidad, y se sumergió con ella en el Jordán (siendo de algún modo Jonás: «Tomadme y lanzadme al mar» [Jon 1,12]).

¹²⁷ CTI, «*Cuestiones selectas de Cristología*» (1981), en o. c., 237.

¹²⁸ Cf. 2 Sam 7, 12-16; Sal 89; 1 Cro 17; Sal 2.72.110; Is 7, 14-17; Miq 5, 1-6; Jer 23, 5; Zac 4, 11-14.; Sal 17.18.

¹²⁹ Genealogías de Lucas (3,23-28) y Mateo (1,1-17), que sitúan a Jesús en la descendencia davídica. Mateo presenta el nacimiento futuro de Jesús como el cumplimiento de las esperanzas de un mesías regio, de la descendencia de David, del Emmanuel (Is 7,14; cf. Mt 1,23). Lucas hace mayor hincapié en que en Jesús se cumplirá la profecía de Natán (2 Sam 7,14; cf. Lc 1,32-33). Otros textos bíblicos: Mc.8,29; 11,10; 14,61;15,26-32; 9,41; Lc 4,41; Mt. 23,10; Jn 1,41; 4,25-26; Rom 14,9; 1Cor 15,3.

¹³⁰ G. URÍBARRI, «*Creo en Jesucristo*», en, ID., (ed.) *El corazón de la fe. Breve explicación del credo*, o. c., 72.

¹³¹ Cf. J. PORTER, «*Justicia*», en J.Y. LACOSTE, *Diccionario crítico de teología*, Madrid 2007, 662-664.

Cumplir «toda justicia» es la aceptación de la muerte por los pecados de la humanidad¹³². De hecho, así se puede entender por qué en palabras de Jesús el término bautismo designa su muerte¹³³. La tradición joánica también nos presenta el acontecimiento del bautismo. Durante este episodio, Jesús es designado como «el cordero de Dios que quita los pecados del mundo» (Jn 1,29). Remite a la crucifixión, puesto que al ser crucificado durante una fiesta de Pascua, fue visto como el verdadero cordero pascual, en el que se cumplía lo que había significado el cordero pascual en la salida de Egipto (liberación de la tiranía mortal de Egipto y vía libre para el éxodo, el camino hacia la libertad de la promesa). Precisamente por ello, la expresión «cordero de Dios» expresa la teología (salvífica) de la cruz que hay en el bautismo¹³⁴. Esto sintoniza con la experiencia de Pablo, no solo porque para él Jesús fuera claramente el Mesías prometido a Israel (cf. Rom 9,3-5; 11 Cor 10,4), sino porque predica a un Mesías crucificado, sufriente (cf. Rom 5, 6-7). De ahí que nos encontremos una y otra vez fórmulas *hypsér* (cf. Rom 5,8; 14,9; 15,1; 1 Cor 8,11, etc), que expresan que la mesianidad de Cristo otorga por su muerte el perdón de los pecados, la justificación y la reconciliación. En dicho contexto de la crucifixión, otro elemento clave que revela la mesianidad de Jesús es el *titulus crucis* (JNRJ). En este sentido dice Benedicto XVI que «la inscripción, con el motivo de la sentencia, se convirtió, en paradójica unidad, en profesión de la que brotó la fe cristiana en Jesús como Cristo (*Mesías, Ungido*)»¹³⁵. Es decir, las propias acusaciones volcadas en Jesús están en conexión con su Verdad, ser el Cristo, puesto que revelan *sub contrario* la verdad de aquel que pertenece a la esfera divina.

Su esencial pro-existencia, tema tratado con anterioridad y en perfecta consonancia con la cruz, entra también en relación con su mesianidad. Su mesianismo no es político ni beligerante, sino estaurológico y sirviente. Es un Mesías-para-los-demás. Y por eso pudo soportar Jesús con pleno sentido el sinsentido de la cruz, e incluso integrarlo en su oferta (actual) de salvación. Es decir, que no solo acepta sino que quiere seguir salvando a pesar del «fracaso» al que se ve abocada su misión¹³⁶. Cabría decir entonces que, junto al modo singular de su mesianidad, «la Pascua es el icono característico de la proexistencia»¹³⁷.

En síntesis, el Bautismo de Jesús revela, aunque veladamente, su identidad, su misión y, sobre todo, su verdad; a saber, el mensaje de salvación definitiva e irrestricta que trae consigo. Un mensaje, indesligable de su persona, que solo se muestra tras el acontecimiento de la Pascua donde aconteció lo impensable, que el Crucificado es el Resucitado, y que ese Resucitado nos trae la salvación porque es el Mesías esperado.

¹³² Cf. Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret*, La Esfera de los libros, Madrid 2007, 39-40.

¹³³ «¿Podéis beber el cáliz que yo bebo, o recibir el bautismo con que yo soy bautizado?» (Mc 10,38); «pero tengo que ser bautizado con un bautismo, ¡y qué angustia hasta que se cumpla!» (Lc 12,50).

¹³⁴ Cf. BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret*, o. c., I, 43-45 (subrayado es nuestro).

¹³⁵ J. RATZINGER, *Introducción al Cristianismo*, Sígueme, o. c., 175.

¹³⁶ Cf. O. CULLMANN, *Cristología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1998, 171-197.

¹³⁷ N. CIOLA, *Cristología y Trinidad*, o. c., 193.

2.4.2 La actualidad de la salvación

Afirmar a Jesús como el Salvador, el Mesías, la Verdad, la Palabra Definitiva, supone un choque frontal con la evidente situación de pluralismo religioso actual. Ante ello, «la cuestión decisiva, de la que todo depende, es si Dios ha hablado a los hombres o si lo Absoluto, más allá de todas las palabras mundanas, sigue siendo el silencio»¹³⁸. Para la fe cristiana, «la cumbre de la comunicación histórica de Dios mismo, cima en la que ésta queda revelada como irreversiblemente victoriosa, se llama Jesucristo»¹³⁹.

Esta verdad de fe se ha puesto en tela de juicio en el actual panorama del pluralismo religioso, despertando y explicitando la pregunta por la salvación de aquellos que no se adhieren de modo explícito a la fe cristiana. Los que creemos en Jesús seguimos confesándolo como el único mediador entre Dios y los hombres (cf. DV 2.4), afirmando que en Él nos ha llegado verdaderamente el *Lógos* eterno, «la verdad de Dios» (Rom 3,7), y a su vez la salvación. Que Cristo sea para nosotros el único camino, verdad y vida (cf. Jn 14,6) que puede conducirnos a la bienaventuranza parece que supondría condenar (injustamente) a todo aquel que no ha podido abrazar la fe cristiana por diversas y complejas razones que muy probablemente desborden la libertad y capacidad del sujeto. La solución de los teólogos pluralistas consiste en desvincular la salvación de Dios de la humanidad de Cristo (cristocentrismo), teniendo a Dios como el único y directo garante de la salvación (teocentrismo). Esta postura, en realidad, mutila la verdad en la que creemos, creando, así, una especie de creencia híbrida que no dice ni significa nada. Sería más sensato que la solución tendiera a la presentación de nuestra verdad, nuestra fe, con la máxima honestidad, rigurosidad y respecto (sin recortes). La omisión del discurso sobre la verdad lleva consigo la equiparación superficial de toda religión, de todo sistema de pensamiento, de toda cosmología, vaciándolas en el fondo de su potencial salvífico. Afirmar que todo sistema es verdadero equivale a declarar que todas son falsas. Sacrificar la cuestión de la verdad es incompatible con la visión cristiana¹⁴⁰. Nuestra verdad es que Dios existe en una Trinidad: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Y este Dios tripersonal es el corazón de la fe¹⁴¹. La Trinidad es la condición de posibilidad de toda la historia de la salvación que ha encontrado en Cristo y en el Espíritu su plena manifestación. En este sentido cristología y Trinidad están en estrecha y fecunda interrelación¹⁴². En función a esta verdad trinitaria afirmamos que Él es el salvador de todos, aunque pueda mediar su salvación, con la asistencia del

¹³⁸ H.U. VON BALTHASAR, *Meditar cristianamente*, Encuentro, Madrid 2002, 4.

¹³⁹ K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, o. c., 521.

¹⁴⁰ Cf. CTI, «*El cristianismo y las religiones*» (1981), en o. c., 562.

¹⁴¹ Cf. *Ibid.*, 598.

¹⁴² Cf. N. CIOLA, *Cristología y Trinidad*, o. c., 17. La comprensión de la figura de Jesús como Salvador, articulándose en categorías ascendentes y descendentes, muestra la necesidad de una cristología de entronque Trinitario (cf. G. URÍBARRI, *La singular humanidad de Jesucristo*, San Pablo UPCO, Madrid 2008, 85).

Espíritu, sobrepasando los límites de la Iglesia¹⁴³. No significa un menosprecio ni una minusvaloración el que la teología católica afirme que todo lo que en las otras religiones es verdadero y digno de aprecio viene de Cristo en el Espíritu Santo. Éste, en tanto en cuanto la Iglesia argumenta desde el centro de la verdad de la fe cristiana sobre la teología de las religiones, es el mejor modo que el cristiano tiene de expresar su aprecio a estas religiones. Tiene en cuenta, por una parte, la enseñanza paulina del conocimiento natural de Dios (cf. Rom 1,20; Sab 13,1-9) y a la vez expresa la confianza en la actuación universal del Espíritu¹⁴⁴.

3. PROFUNDIZAR EN LA VERDAD ESCUCHADA

3.1. Los tres modos de llamar verdad a la única verdad

«Cuando Dios, en su libertad, se decidió a escoger, para revelar su profundidad divina, la forma de expresión de su criatura, cuando se decidió a derramar el abismo de su plenitud en ese otro abismo de vaciedad y de indiferencia, cuando se decidió a encontrar su gloria en el oprobio de la cruz y en el descenso al seol, cuando Dios se decidió a todo esto, y lo hizo antes de crear el mundo, la creación del mundo fue el primer paso de esta carrera, su Palabra eligió, también desde el principio, al hombre, eligió la existencia y la experiencia del hombre como modo de expresión»¹⁴⁵.

Damos comienzo al epígrafe con esta preciosidad de texto porque este nuevo gran apartado versará, y acentuará, el carácter trinitario de nuestro Dios, del cual hemos tenido noticia en virtud de su radical e irrevocable proexistencia. Este texto, como decimos, muestra la verdad sobre la que predicaron al mundo los discípulos del Nazareno: Dios no es un Dios para sí (tema trasversal del apartado anterior). No está vuelto hacia su propia perfección, sino hacia la indigencia y belleza de la condición creatural (que para mayor escándalo fue asumida por Él, en su paroxismo, en el acontecimiento de la cruz). Dicho en palabras de K. Barth: «Dios mismo [...] no quiso permanecer escondido, no quiso ni quiere ser Dios sólo para sí, sino que en su majestad regia sale del misterio y desciende a la bajeza del cosmos por Él creado»¹⁴⁶. Con estas afirmaciones, como venimos haciendo, afirmamos la existencia de un Dios trino que se ha entregado al mundo (el don de la Verdad) abriendo una puerta al corazón de su vida interna. El pensamiento teológico católico parte de la convicción de que «la doctrina de la Trinidad es la piedra angular de la doctrina cristiana»¹⁴⁷, «el corazón incommovible de la verdad»¹⁴⁸, hasta tal punto que es el tema central de la teología, del que todo brota, por el que todo se esclarece y a lo que todo se reduce¹⁴⁹.

¹⁴³ Justino y la doctrina del *Lógos Spermatikós*: cf. J. QUASTEN, *Patrología I*, BAC, Madrid 1984, 194.

¹⁴⁴ Cf. CTI, «*El cristianismo y las religiones*» (1981), en o. c., 598.

¹⁴⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Verbum Caro*, o. c., 115.

¹⁴⁶ K. BARTH, *Esbozo de dogmática*, Sal Terrae, Santander 2000, 38.

¹⁴⁷ F. SCHLEIERMACHER, *La fe cristiana*, Sígueme, Salamanca 2013, 768.

¹⁴⁸ Cf. X. ZUBIRI, *El hombre y la verdad*, Alianza Editorial, Madrid 1999, 15.

¹⁴⁹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Verbum Caro*, o. c., 252.

3.2. Dios creador, las relaciones personales en Dios

Si algo define a este Dios tripersonal es su carácter inherentemente relacional¹⁵⁰, hasta tal punto que su esencia y su ser relación (amor) coinciden en Él¹⁵¹; es decir, su ser consiste en la comunión y comunicación continua. Justamente esto es lo que quiere decir la idea del Dios trinitario: que lo último, lo más radical, lo que fundamenta, no es el ser en sí, sino el ser desde otro y el ser para otro¹⁵². Dios es uno, pero uno que realiza su vida intradivina en el intercambio del amor, no un absoluto cerrado en sí mismo, sino una unidad comunional en la que cada una de las personas divinas recibe de las demás, y regala, su condición de Dios (cf. perijóresis). Las Personas divinas son, por tanto, en su más íntima esencia, de tal modo, que permiten junto a sí un espacio a las demás, espacio en el cual están abiertas y receptivas cada una a las otras. Solo una imagen así de Dios proporciona también a la creación un espacio libre y puede explicar con ello de manera concluyente la coexistencia de Dios y la creación¹⁵³. En otros términos, la existencia de una realidad «otra» (mundo), distinta de Dios, se halla posibilitada y radicada en la alteridad intradivina de Dios mismo¹⁵⁴.

Este Dios relación, que es amor y que dona continuamente su verdad manteniendo su diferencia y entrando en comunión, es quien nos permite entender el concepto de Persona (*hypóstasis*) aplicado a la vida divina¹⁵⁵. Dicho concepto sirve para designar en su distinción al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo en el misterio infinito de la única naturaleza divina. Es decir, confesamos a un solo Dios, con una naturaleza compartida, y tres personas distintas. En la tradición teológica cristiana encontramos la primera definición formal ontológica de persona en Boecio (será retomada por la teología escolástica y de modo privilegiado por Santo Tomás de Aquino)¹⁵⁶. Para él la persona es una «sustancia (subsistente) individual de naturaleza racional»¹⁵⁷. Esta definición apunta al acto siempre

¹⁵⁰ Cuatro relaciones intratrinitarias: 1. Del Padre hacia el Hijo: generación activa o paternidad. 2. Del Hijo hacia el Padre, generación pasiva o filiación. Del Padre y el Hijo hacia el Espíritu Santo: espiración activa. 4. Y del Espíritu hacia Padre e Hijo: espiración pasiva (cf. Á. CORDOVILLA, *El misterio de Dios trinitario*, o. c., 450-453).

¹⁵¹ cf. G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino. Una teología de la trinidad*, o. c., 215

¹⁵² Cf. W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, o. c., 445.

¹⁵³ Cf. G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino. Una teología de la trinidad*, o. c., 54; desde esta argumentación, que vincula Trinidad y creación, cabría hablar de Cristo como Sabiduría. La expresión del salmo: «Tú has hecho todo en tu Sabiduría» (103,24) puede ser leída desde la Segunda Persona de la Trinidad. El Hijo de Dios, al ser la Verdad, contiene en sí los principios (*arkai*), las especies (*eide*) y las razones seminales (*logoi*) de toda la creación. De esta manera, el Primogénito se convierte en el orden del mundo (*kosmos*), la razón y el sentido de la existencia de toda creatura (cf. Ef 3,10). Por tanto, la Sabiduría es Jesús porque Él es la verdad que da unidad a todo el cosmos (Cf. F. RIVAS, «Cristo Sabiduría en Orígenes» en J. GARCÍA DE CASTRO – S. MADRIGAL (Eds.), *Mil gracias derramando. Experiencia del Espíritu ayer y hoy*, o. c., 187-211).

¹⁵⁴ Cf. S. DEL CURA, *Cuadernos de Teología. Dios, Padre de Jesucristo*, o. c., 76.

¹⁵⁵ La categoría de *persona*, cuando tiene por objeto el ser de la divinidad, ha de ser empleada análogamente. De hecho, todo atributo eterno que tenga su correlato en la realidad espacio-temporal debe ser entendido desde la analogía si no quieren incurrir en falsedad sobre la vida divina.

¹⁵⁶ Ya encontramos este concepto en otros autores como Tertuliano y Orígenes (cf. M. MÜLLER, «Personas», en K. RAHNER [ed.] *Sacramentum Mundi*, Herder, Barcelona 1974, vol. V, 444-445).

¹⁵⁷ BOECIO, *Contra Eutychen et Nestorium*, c. 3 (PL 64, col. 1344): «Persona est rationalis naturae individua substantia». Cf. S. BUENAVENTURA, *Commentaria in librum I Sententiarum*, d.25, a.1, q. 2; S. T. DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, 29, 1.

singular, total e indiviso, de la existencia de una naturaleza espiritual en el hecho de poseerse a sí mismo¹⁵⁸.

Teniendo presente esta concepción, apostamos por la propuesta de Ricardo de San Víctor (que en el fondo continúa pensando dentro de la perspectiva tomista), quien acentuará la importancia del amor en la definición de persona. Optamos por ella por varias razones. A saber, en primer lugar, por la actualidad y potencia argumentativa de este esquema explicativo. En segundo lugar, porque creemos que la persona donde mejor se manifiesta es en su capacidad relacional, espacio donde despliega su acción en el orden de la intersubjetividad y de la comunión¹⁵⁹. Y por último, porque estamos convencidos de que el amor es la definición más certera de la verdad de aquello que definimos con el término persona. Con ello volvemos a Ricardo de San Víctor, quien coloca en el corazón de su reflexión teológica la afirmación de 1 Jn 4,8.16: «Dios es amor». Un amor que solo puede ser entendido en su realidad dialógica y trinitaria, puesto que la plenitud del amor se da cuando hay un tercero que es amado en la comunión de los dos *y donde la inclinación de ambos late al unísono en la llama del amor por el tercero*. Para Ricardo, la persona no puede ser definida por algo distinto de su forma de amar; por eso cada Persona es su amor. El Padre es el origen sin origen del amor intradivino. Él es puro amor que se da. El Hijo es el amor que se recibe y que a su vez se entrega. El Espíritu, por su parte, es el puro amor que es absoluta capacidad de recepción y artífice de todo acto comunal¹⁶⁰.

3.3. «Y la Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros» (Jn 1,14)

La segunda Persona de la Trinidad es quien lleva a cabo la mostración de la verdad a través de su encarnación; es decir, el Cristo es quien nos ha mostrado lo que hemos dicho previamente: que la Trinidad es Persona, relación, amor...etc. Ese descenso tuvo su inicio cuando este «Dios Trinidad, grande, verdadero, veraz, la Verdad»¹⁶¹, escuchó la aflicción de su pueblo y decidió autodonarse (cf. Ex 3,7). En el seno santísimo de la Trinidad, por tanto, se oyeron estas palabras en la boca del Padre: baja, pon en orden las cosas; muestra al mundo que eres el amor y que el amor se alegra con la verdad (cf. 1 Cor 13, 6) porque verdad y amor son hermanos¹⁶² (razón por la cual hemos definido la Persona trinitaria

¹⁵⁸ El debate sobre el concepto de persona aplicado a la Trinidad fue reabierto en la teología del siglo XIX por Barth y Rahner. Desde esa comprensión psicológica del concepto de persona: sería un triteísmo (es la reducción que hace la modernidad). Ambos proponen volver al sentido original del concepto hypóstasis, proponiendo cambiar el concepto de persona por «modos de ser» y «modos de subsistencia». En Dios hay una unidad de ser y de conciencia que subsiste en tres modos diversos de ser y subsistir. Ambas posiciones son acusadas de modalistas (cf. A. CORDOVILLA, «El misterio de Dios», en ID. (ed.), *La lógica de la fe*, o. c., 163).

¹⁵⁹ Cf. CTI, «En busca de una ética universal. Nueva perspectiva de la ley natural» (2009), en C. POZO, (ed.), o. c., n.67.

¹⁶⁰ Cf. J. WERBICK, *El Dios trinitario como plenitud de vida*, en T. SCHNEIDER (dir.), *Manual de teología dogmática*, Herder, Barcelona 1996, 1148-1152.

¹⁶¹ AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate*, VIII, 3.

¹⁶² Cf. H. U. VON BALTHASAR, *El corazón del mundo*, Encuentro, Madrid 2009, 44.

como amor). De ahí que solo la Verdad, en virtud de su propio ser, pueda dar testimonio de sí misma¹⁶³; es decir, «solo Jesús puede, al mismo tiempo, ser la verdad y dar testimonio de ella, porque Él, en cuanto Único que viene del Padre, enviado por él (3,34; 14,24), es el que lo explica (1,18)»¹⁶⁴. En la encarnación del *Lógos*¹⁶⁵, escándalo para toda lógica humana, se produce un nuevo evento trinitario: «el Padre tiene la iniciativa, el Hijo la realiza y el Espíritu Santo la perfecciona»¹⁶⁶.

3.3.1. En los caminos encontraréis la Verdad: la predicación del Reino

Lo primero que aconteció fue su venida al mundo. Su venida y expresión para empezar a hablar, como enviado de la Trinidad, a esta tierra, carente de justicia y de bondad, que pedía a gritos ser salvada. Cuando Jesús se decide a predicar por los caminos, llevando la Buena Noticia, predica la confianza en que Dios reina. De hecho, éste será el corazón de su mensaje y lo que explica toda su vida¹⁶⁷. Lo predicado no es algo distinto de la necesidad y bondad de nacer desde el seno de amor¹⁶⁸. Este Reino, tal y como podemos rastrear en la Escritura¹⁶⁹, es Buena Noticia, llegada de la misericordia y salvación de Dios especialmente para los pobres, afligidos y abandonados (cf. Mt 5, 1-12).

Esta Buena Noticia que encuentra a sus destinatarios privilegiados en los desamparados del mundo, se ve con suma nitidez en las comidas de Jesús, elemento que a su vez revela el cómo del reino de Dios. Al compartir la mesa con gente de muy diversa situación (fariseos, publicanos, recaudadores de impuestos), rompe toda norma que regula la fidelidad a YHWH en las comidas, provocando una ruptura en la frontera entre lo sagrado y lo profano, lo puro y lo impuro (frontera muy marcada en el judaísmo de aquel tiempo), revelando, además, el rostro de un Dios bueno y misericordioso que, al derribar los límites geográficos y étnicos en los que quedaba encerrada la promesa, ofrece su verdad salvífica incondicional y universalmente¹⁷⁰ (aun a riesgo de que el Hijo se estuviese jugando seriamente la propia vida¹⁷¹). Este Reino mostrado en las comidas, capaz de romper todos

¹⁶³ Cf. M. HENRY, *Yo soy la verdad. Para una filosofía del cristianismo*, Sígueme, Salamanca 2001, 19.

¹⁶⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Teológica II. Verdad de Dios*, o. c., 18.

¹⁶⁵ En torno a esta idea que presentamos dice K. Rahner: «Desde Agustín es cosa más o menos evidente para los teólogos que cada una de las personas divinas, si Dios libremente lo quisiera, podría hacerse hombre y con ello que la encarnación de esta persona determinada no dice nada sobre el ser propio intradivino precisamente de esa persona» (Cf. K. RAHNER, *Escritos de Teología*, o. c., IV. 107-108).

¹⁶⁶ Á. CORDOVILLA, *El misterio de Dios trinitario*, o. c., 496.

¹⁶⁷ Cf. R. AGUIRRE, *Cuadernos de Teología. Dios, Padre de Jesucristo*, o. c., 12.

¹⁶⁸ Cf. X. PIKAZA, «Dios Padre en el ministerio de Jesús», Cuadernos de formación permanente, Editorial CCS, Madrid 1998, n.º 4. 39

¹⁶⁹ Algunas de las referencias bíblicas neotestamentarias del concepto Reino de Dios: Mc y Lc usan la expresión ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ; Mt Reino de los cielos ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν. Mt 5,3; 6,33; 11,5-6; Mc 1,15; 4,25; 10,14; 14,25; Lc 4,16-31; 6,20; 7,22.28; 10,11; 13,18.28; 14,16; Rom 14,17; 1 Cor 4,21; Apoc. 12,10.

¹⁷⁰ Cf. R. AGUIRRE, «Jesús y las comidas en el evangelio de Lucas», en ID., *La mesa compartida. Estudios del NT desde las ciencias sociales*, Sal Terrae, Santander 1994, 17-87.

¹⁷¹ Una expresión que ha hecho fortuna al respecto: «a Jesús lo mataron por la forma en que comía» (cf. R.J. KARRIS, *Luke: Artist and theologian*, New York 1985, 47).

los esquemas, se nos hace incomprensible. Por eso, tras escuchar a la Verdad hablar sobre el Reino del Padre (Padrenuestro, cf. Mt 6,9-13) podríamos decirle:

«Este Reino es tan incomprensible como Tú mismo. Pues lo es todo a la vez: pobre y rico, poderoso y débil, tan visible que nadie puede inculpablemente dejar de verlo y tan oculto que nadie puede contemplarlo sin los ojos de la gracia»¹⁷².

Este reinado es tan enigmático como Él porque precisamente el Reino, siguiendo la estela de Orígenes, tiene que ser entendido desde la figura del propio Cristo. Él es el Reino en persona. Él es la *autobasileia* en forma de ocultamiento, humillación y pobreza¹⁷³. De ahí que «la gran novedad con respecto a su predicación del Reino sea la proximidad de éste»¹⁷⁴. El mensaje del Reino que trae consigo, por tanto, se da la mano con la Verdad que Él mismo es. Nos remite a ella porque «Dios establece su reino en Jesucristo mediante el poder del Espíritu Santo para la salvación de todos los hombres»¹⁷⁵. El reinado de Dios es, en su pleno sentido, la verdadera presencia de Cristo en el mundo¹⁷⁶, que lo convierte, ahora con más fuerza que nunca, en el Mesías davídico prometido y esperado con quien llegaría la renovación escatológica de Israel¹⁷⁷.

El Reino, aunque es un elemento clave en la comprensión de la cristología, por la centralidad que tiene en su predicación, y, por consiguiente, del misterio del Dios trino, no puede ser el elemento estructurante de la cristología. El kerigma, la confesión de fe en que Jesús es el Cristo, el Señor exaltado, el Hijo de Dios, debe ser el eje sobre el que pivote el discurso cristológico. De hecho, a eso apunta esta definición de cristología a la cual nos acogemos: «aquella parte de la teología que trata de dar cuenta de manera razonada y articulada para hoy de la confesión de que Jesús de Nazaret es el Cristo, el Hijo de Dios, de tal manera que esta creencia en su pretensión de verdad universal sea públicamente sostenible»¹⁷⁸. En esta definición, aunque indirectamente, decimos que la cristología defiende que en la figura del Maestro Dios ha revelado su más íntima verdad (cf. Rom 3,7).

¹⁷² H. U. VON BALTHASAR, *El corazón del mundo*, o. c., 187.

¹⁷³ Cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, o. c., 168.

¹⁷⁴ P. HOFFMANN, «Reino de Dios», en H. FRIES (ed.), *Conceptos fundamentales de la teología*, Cristiandad, Madrid 1967, IV, 58.

¹⁷⁵ B. STUDER, *Dios Salvador, en los Padres de la Iglesia*, o. c., 37.

¹⁷⁶ Personalizar el Reino en su figura significa tomar distancia de la concepción del reino que había en el judaísmo del tiempo de Jesús. Atendamos a algunas referencias bíblicas veteroestamentarias que versan sobre el reino y el reinado: «El Señor será vuestro Rey» (Jueces 8, 23). «Rey, cuyo nombre es Dios de los ejércitos» (Jer 46, 18; 48, 15; 51, 57); salmos que proclaman que «el Señor reina» (Sal 93, 1; 96, 10; 97, 1; 99, 1). «Ahora, pues, si de veras escucháis mi voz y guardáis mi alianza, vosotros seréis mi propiedad personal entre todos los pueblos, porque mía es toda la tierra; seréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa» (Ex 19, 5.6).

¹⁷⁷ Por las traiciones a YHWH se empieza a poner la esperanza en un rey de carácter mesiánico (cf. Is 9, 6). Isaías se expulsa en la profecía sobre este soberano al que atribuye los nombres de «Maravilla del Consejero», «Dios Fuerte», «Siempre Padre» y «Príncipe de la Paz» (9, 5), y cuyo reino describe como una utopía del paraíso terrenal: «Justicia será el ceñidor de su cintura, verdad el cinturón de sus flancos. Serán vecinos el lobo y el cordero, y el leopardo se echará con el cabrito [...]. Nadie hará daño, nadie hará mal [...] porque la tierra estará llena de conocimiento del Señor como cubren las aguas el mar» (11, 5. 6. 9).

¹⁷⁸ G. URÍBARRI, «Cristología-Soteriología-Mariología», en Á. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, o. c., 279.

Ahora bien, retomando lo dicho recientemente, precisamente porque este Reino se identifica con el Maestro, la *Basilea* no se instauró al modo de una transformación socio-política¹⁷⁹. El Reino predicado por Jesús se llevó a cabo estauroológicamente. Su soteriología es claramente pascual, es decir, el sacrificio de Jesús, y el posterior don del Espíritu, son los que nos han puesto en el camino para comprender que la misión (histórica) de Jesús, realmente culmina con la ofrenda salvífica de su vida entregada en un último gesto de servicio. Jesús en la cruz es el cordero que quita el pecado del mundo, «el nuevo Moisés que funda una alianza nueva y eterna en su sangre, de un novedoso sumo y eterno sacerdote, que intercede de manera eficaz por nosotros delante de Dios»¹⁸⁰. El Reino, misión del Hijo proveniente del Padre realizada históricamente en la cruz y escatológicamente por el Espíritu¹⁸¹, es una referencia indirecta a la capacidad interna que Dios tiene de salir de sí mismo (las misiones trinitarias). Dicho de otro modo, la elaboración de la doctrina trinitaria ha tenido su origen en la economía de la salvación; que la Trinidad Inmanente sea la condición de posibilidad de la Económica posibilita que «las misiones trinitarias traduzcan en el plano salvífico la realidad misma intradivina»¹⁸². Desde este engarce (inmanente) trinitario de las misiones se colige la intrínseca unidad del proyecto salvífico de la divinidad que puede ser formulado, una vez más, del siguiente modo: que la humanidad se salve a través del conocimiento y vivencia en la verdad (cf. 1 Tim 2,4).

3.3.2. El Reino del Padre desvela la Verdad del Hijo

No olvidemos que el Reino, tal y como lo presenta la Escritura, es el Reino del Padre (de nuevo cf. Mt 6,9-13, oración del Padrenuestro). Traigamos un precioso texto, tomado del profeta Isaías, en el que Yahvé describe su reino:

«Y construiré por autoridad tuya la paz y por regidor tuyo a la justicia. No se oirá hablar más de violencia en tu país, de opresión y ruina en tu contorno, sino que salvación se llamará a tus murallas, y a tus puertas alabanza. El sol no te servirá ya de luz durante el día, ni para resplandor te lucirá más la luna, sino que YHWH te servirá de luz eterna y tu Dios será tu ornato» (Is 60,18-20).

Que Yahvé sea el artífice de este Reino, tan anhelado por el pueblo judío, supone que Jesús, en su pretensión con respecto a dicho Reino, suscite la pregunta por su autoridad y legitimidad (cf. Mt 11,5). Autoridad que puede parecer desmesurada. El reclamo y la reivindicación del Nazareno es que ha venido al mundo para dar testimonio de

¹⁷⁹ Con respecto a los acontecimientos vinculados al Reino no podemos dejar de mencionar los exorcismos y curaciones del Maestro. Son acontecimientos que apuntan al reinado de Dios en cuanto que muestra la verdad de la divinidad del Cristo y muestran anticipadamente el destino escatológico de la humanidad: la salvación, la redención, la plenitud, la bienaventuranza (cf. O. GONZÁLEZ DE CARDENAL, *Cristología*, BAC, Madrid 2001, 60-62).

¹⁸⁰ ID., *La singular humanidad de Jesucristo. El tema mayor de la cristología contemporánea*, UPCO, Madrid 2008, 98.

¹⁸¹ El concepto misión en la Biblia: el Hijo (cf. Gal 4,4; n 3,17; 5,23; 6,27; 17,18). El Espíritu (cf. Gal 4,6; Jn 14,26). El Hijo de parte del Padre (cf. Lc 24,29; Jn 15,26; 16,7).

¹⁸² S. DEL CURA, *Cuadernos de Teología. Dios, Padre de Jesucristo*, o. c., 74.

la Verdad (cf. Jn 13,37-38). Y qué es dar testimonio si no hablar sobre sí y, aunque indirectamente, de igual modo sobre la Trinidad. Dar testimonio sobre la verdad es afirmar que Él mismo es aquella verdad buscada, Aquel en quien lo divino y lo humano convergen. Aquel que siendo carne temporal, encierra en sus entrañas la paciente verdad de Dios. A Jesús, al Cristo, no le temblará la voz para contar al mundo que «quien le ve a Él ha visto al Padre» (Jn 14,9). Lo dice porque viene del cielo, y da testimonio de lo que ha visto y oído (cf. Jn 3, 31-32). Ahora bien, hay otros testigos que han *visto* también, pero no son la Verdad. Por ejemplo el Bautista: «y yo he *visto* (cómo el Espíritu descendía sobre él y permanecía sobre él) y doy testimonio de que éste es el Hijo de Dios (cf. Jn 1,34)»¹⁸³. Porque ni ver lo verdadero y ni atestiguarlo es comparable al acontecimiento singular de ser la Verdad (cf. Jn 19,35). De ahí que surja la pregunta por su autoridad y su identidad (cf. Mc 11,27).

La pretendida autoridad de Jesús toma una densidad especial en algunos momentos de la Escritura, como por ejemplo el *yo enfático* («pero yo os digo»), con el que supera ampliamente la autoridad de Moisés. Este *yo* solo es parangonable con el *yo* («*soy el que soy*») de Yahvé y de su palabra (cf. Ex 3,13-15)¹⁸⁴, con el que revela su nombre (su ser, su identidad¹⁸⁵) de modo especial¹⁸⁶. Pretende, por tanto, decir la palabra definitiva de Dios. En continuidad con ello, atendemos a la expresión jesuánica: «antes de existir Abrahám, Yo soy» (Jn 8,58). Esta nueva (auto)aplicación de Jesús del *Yo soy*, que en el AT remite, como decíamos, al Dios del éxodo y de la alianza, es una manera significativa de afirmar la divinidad de Jesús¹⁸⁷. Esta expresión tan enigmática de ‘*Yo soy el que soy*’ encaja, a su vez, con la autodesignación de Jesús: «Yo soy la verdad» (Jn 14,6). La belleza de esta expresión radica en que «dicho por una persona, no se puede comprender de abajo arriba, sino sólo de arriba abajo, en el movimiento de uno que ha *venido* de allí, tanto para ser, como para testimoniar esta verdad en la tierra»¹⁸⁸. Nos revela, por consiguiente, que en Él está presente la verdadera, la genuina, la última realidad o, en otras palabras, que en Él está Dios, sin velos, sin distorsiones, en su infinita profundidad y en su insondable misterio. No es que

¹⁸³ H. U. VON BALTHASAR, *Teológica II, Verdad de Dios*, o. c., 18.

¹⁸⁴ Cf. ID., *Meditar cristianamente*, o. c., 9.

¹⁸⁵ Tornando, una vez más, la mirada hacia el AT y al ser Trinitario de Dios, tenemos que atender a la revelación que hace Yahvé de su propio nombre. El nombre, en sentido bíblico, nos revela el ser y la naturaleza de una persona a través de la misión y de las acciones que realiza y nos posibilita entrar en relación con dicha realidad. Al revelar su nombre, Dios se revela en su ser, muestra su verdad, en su doble carácter de cercanía e indisponibilidad (immanencia y trascendencia, cf. Ex 15,11; Sal 35,10; 113,5; Miq 7,18-20).

¹⁸⁶ Se han otorgado tres sentidos a esta expresión. En primer lugar, puede destacar la soberanía, libertad y trascendencia de Dios como el radicalmente «otro»; la segunda acepción haría mención al Dios de la historia y de la esperanza, esto es, al Dios del futuro; y finalmente, la promesa que Dios establece con su pueblo de cercanía y comunión. Cf. J. HARDER, «Dios», en J.Y. LACOSTE, *Diccionario crítico de teología*, Madrid 2007, 366.

¹⁸⁷ cf. G. THEISSEN, *El Jesús histórico*, Sígueme, Salamanca 1999, 574.

¹⁸⁸ H. U. VON BALTHASAR, *Teológica II, Verdad de Dios*, o. c., 17.

Jesús sea la Verdad porque sus enseñanzas sean verdaderas, sino que sus enseñanzas son verdaderas porque expresan la verdad que Él es¹⁸⁹.

En definitiva, la autoridad que reclama el Maestro para sí, que emana de sí mismo, lo coloca por encima de la Torah, lo vincula al Padre de modo especial y lo instituye como poseedor del Espíritu Santo. La pretensión desmesurada que el propio Cristo reclama para sí, por ende, se explica y cumple solo y exclusivamente en referencia y a la luz de la Trinidad.

3.3.2.1....pero la verdad del Hijo no era evidente

La afirmación de Jesús de Nazaret como Señor de la Historia, Hijo de Dios, *Lógos* eterno, Verdad absoluta, se quiebra en lo que podemos denominar la crisis arriana del siglo IV. El punto de inicio de esta compleja etapa reside en la doctrina de Arrio (y el arrianismo, 315 d. C). En apretada síntesis vendría a decir lo siguiente: solo el Padre es Dios en sentido auténtico. El Hijo y el Espíritu son, en realidad, grados inferiores y pertenecen a la esfera creatural, es decir, no son eternos. De hecho, el Hijo es la primera criatura, la más excelsa entre todas, y solo por participación y en virtud de la gracia podremos elevarlo al rango de Dios. Para poder entender cómo Arrio llega a formular de este modo la doctrina trinitaria y cristológica hemos de atender a aquellos puntos de referencia y premisas que asume en su comprensión teológica. En primer lugar, la doctrina subordinacionista de Orígenes. Para dicho teólogo, el Dios de Cristo es considerado un ser existente en tres hipóstasis distintas, con una sola naturaleza compartida, pero subordinada al Padre. Además, se sirve de la exégesis antioquena, cuya tendencia general era realizar una interpretación literal de la Escritura¹⁹⁰. Y por último, la filosofía griega y en especial el renacimiento de la filosofía de Platón en el llamado platonismo medio, con su marcada comprensión mediadora del *Nous*, constituyen otra fuente fundamental para su comprensión trinitaria. De estos presupuestos, por tanto, se deriva la comprensión que Arrio tiene del Hijo como intermediario en la creación por voluntad del Padre¹⁹¹.

Como vemos, la problemática en estos años, de enorme relevancia, condensa cristología y trinidad. Está puesto en tela de juicio el ser de Dios (trino), la salvación de la humanidad (Jesús, Salvador absoluto por su procedencia trinitaria) y por consiguiente, la verdad de nuestra fe. Este contexto, y especialmente la exigencia de responder al arrianismo, constituyen el punto de ignición para la emergencia del Concilio de Nicea (325

¹⁸⁹ Cf. P. TILICH, *El nuevo ser*, Ariel, Barcelona 1973, 88.

¹⁹⁰ Textos usados por Arrio, en los que vierte dicho método exegético, para la fundamentación de la postura que le conducirá a ser juzgado en Nicea: Sab 8,22, (sabiduría creada); la carta a los Hebreos 1,4; 3,1; Hechos 2,36; Colosenses 1,15, donde el Hijo (primogénito) es constituido como tal por su resurrección.

¹⁹¹ La controversia arriana nos muestra claramente que para la interpretación correcta de la Escritura no es suficiente con la exégesis literal. Nos atenemos a los distintos sentidos posibles de la Escritura que ha puesto de manifiesto la exégesis moderna: literal, espiritual, alegórico, anagógico y moral (Cf. CIC, 115-120).

d. C). La pregunta que tendrá que enfrentar dicho concilio, en su búsqueda de la verdad revelada, podría ser formulada como sigue: ¿Cómo es Dios en sí mismo para que trinidad y unidad sean dos afirmaciones sostenibles sin menoscabo de ninguna de las dos? Este Concilio (ecuménico) lo enfrenta haciendo uso del término *homoousios* (de la misma naturaleza), y predicando la semejanza de naturaleza en las Tres Personas. Con ello se responde, por tanto, a Arrio, afirmando que, Cristo, Jesús de Nazaret, pertenece a la esfera de lo divino, es Dios de Dios (cf. DH 125)¹⁹², es el Unigénito (Cf Jn 1,18). Aseveración que queda enmarcada en un símbolo (credo), de estructura trinitaria, que tiene su origen en un contexto bautismal.

Esta confesión trinitaria del Concilio se contenta con colocar en el mismo nivel a toda la Trinidad, sin aclarar la naturaleza específica de su divinidad (lo que será posteriormente un problema). Junto a ello, otra problemática será el cómo de la filiación del Hijo. En un intento por solucionarlo, el presente Concilio separará dos significados: engendrado y creado (carácter eternal y temporal respectivamente). El Hijo es engendrado (eternamente), no creado, y por tanto, de la misma sustancia (*ousía*) que el Padre¹⁹³.

3.3.3. «Mi boca susurra la verdad» (Sabiduría 8,7)... «aplicaré el oído de mi corazón a Tu boca»¹⁹⁴.

Cuando Jesús, el Hijo eterno, el de la misma sustancia que el Padre, se lanza a hablar sobre el Reino del Padre, lo hace en parábolas (cf. Lc 15,11.32; 18,9.14; Mt 20,1.16). Este género es el elegido por Él cuando decide contar al mundo su verdad y hacer público aquello que estaba latente desde la creación del mundo (cf. Mt 13,35-36; Sal 78,2). Con el término parábola hacemos referencia a un relato breve con las siguientes características: construido con elementos sacados de la vida cotidiana, suele dar que pensar, deshace obstáculos, invita a ver las cosas con nueva luz, remite a otra realidad y, no solo deja abierta a la posibilidad de diferentes interpretaciones, sino que las exige¹⁹⁵.

Aunque es un género frecuente en su tiempo, podríamos postular que Jesús lo usa, muy probablemente, porque la verdad que tenía que ser contada era tan escandalosa, y a la vez tan bella, que requería del genio propio de las parábolas. Sin duda, y esto es válido para todo momento de la historia, la verdad es peligrosa para el que la recibe indignamente. A eso responde que haya decidido envolver los santos misterios en parábolas (Clemente de

¹⁹² Cf. B. SESBOUÉ, *El Dios de la salvación*, o. c., 188-198.

¹⁹³ Desde Nicea quedan pendientes, al menos, dos cuestiones: el sentido de la palabra *homoousios* para explicar la unidad y distinción personal en Dios; el Concilio usó, además, los términos *ousía* e *hypóstasis* de modo equivalente, creando posteriormente una gran confusión. Y, en segundo lugar, la ausencia de reflexión sobre la divinidad y procesión del Espíritu Santo. Aún así, Nicea tiene un perenne significado para la teología y la historia de la Iglesia (Cf. Á. CORDOVILLA, «El misterio de Dios», en ID. [ed.], *La lógica de la fe*, o. c., 137-142).

¹⁹⁴ AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, IV, 5, 10 (BAC, II, 110).

¹⁹⁵ Cf. R. AGUIRRE, *Cuadernos de Teología. Dios, Padre de Jesucristo*, o. c., 12.

Aleandría)¹⁹⁶. Con ellas ilustra y justifica muchos de sus comportamientos, entre ellos, su relación con los pecadores (cf. Lc 15) o con las autoridades judías (cf. Mc 12,1-12). Pero, desgraciadamente, éstas resultaron incomprensibles para los oyentes hasta que el Señor, ya resucitado, desveló el significado de su propia esencia. En otros términos, solo captarán el sentido evidente cuando por fin hayan alcanzado la fe plena en Jesús fruto del don del Espíritu Santo¹⁹⁷. Por eso, en gran medida, la verdad en la parábola reside en que se muestra, veladamente, la acción de Dios respecto al mundo a través del Hijo y el Espíritu¹⁹⁸. Pero esa demostración es indesligable de la propia parábola que es el Hijo, que con toda su vida, emprende la tarea de remitir, pacientemente, a la inagotable y amorosa Verdad de Dios¹⁹⁹.

3.3.4. Jesús es la verdad en la carne

La figura de Jesús, Parábola del Padre, ha sido comprendida a través de diversos títulos²⁰⁰. Con títulos hacemos referencia a «conceptos, figuras o imágenes, tomados normalmente del AT, con los que se formula de una manera condensada la identidad de Jesús»²⁰¹. Aunque los que tienen mayor trasfondo teológico son Mesías (*Cristo*), Señor (*Kyrios*) e Hijo de Dios, añadimos algunos que son recogidos por la Escritura (evangelio joánico): el pan vivo que ha bajado del cielo (6,33.35.48.51), la luz del mundo (8,12;9,5), la puerta de la vida (10,9), el pastor que guía a los pastos de la vida (10,27s), la resurrección y la vida (11,25), el camino, la verdad y la vida (14,6), la vida verdadera (15,1.5). La abundancia de títulos, aunque bien es verdad que no agotan la profundidad de la figura de Cristo, sí que nos ponen en el sendero que nos permite descubrir el insondable misterio de su ser²⁰², que incluye tanto su eternidad en la persona del *Lógos*, como la carnalidad de aquel hombre justo que anduvo por las tierras de Galilea, Samaría y Judea. Por lo tanto, aunque no disocian ni fracturan la verdad de Jesús, apuntan y participan del carácter asintótico de la verdad que Él mismo es. Todos estos nombres condensan un enorme proceso creyente y teológico; cada uno de éstos aglutina, por un lado, lo que la fe capta de la verdad del

¹⁹⁶ Cf. B. SESBOUÉ, *El Dios de la salvación*, o. c., 114.

¹⁹⁷ H. U. VON BALTHASAR, *Teológica II. Verdad de Dios*, o. c., 76.

¹⁹⁸ Cf. *Ibid.*, 78-80.

¹⁹⁹ Cf. R. AGUIRRE, *Cuadernos de Teología. Dios, Padre de Jesucristo*, o. c., 15.

²⁰⁰ Habida cuenta de la multiplicidad de títulos cristológicos, no podemos dejar de afirmar la unidad del sujeto cristológico: «Es Pastor, cuando guía a los irracionales; según otro (*título*) es Rey, que gobierna a los racionales; según otro es Vid verdadera, ya que los hombres injertados en él dan fruto abundante y cultivados por el Padre, el Viñador, reciben la fecundidad por la comunión en la única raíz. Según otra perspectiva es Sabiduría; de acuerdo con otra es Verdad, y según otra Justicia. Sin embargo, su sustrato es uno» (cf. ORÍGENES, *Homilía sobre Jeremías III*, BPa, 72).

²⁰¹ Cf. G. URÍBARRI, «Creo en Jesucristo», en ID., *El corazón de la fe. Breve explicación del credo*, o. c., 72.

²⁰² Cf. F. RIVAS, «Cristo Sabiduría en Orígenes», en J. GARCÍA DE CASTRO – S. MADRIGAL (Eds.), *Mil gracias derramando. Experiencia del Espíritu ayer y hoy*, o. c., 202.

ministerio del Jesús terreno, y por otro, «lo acontecido en la pascua y lo reflexionado y recordado en la vida eclesial bajo el auxilio del Espíritu»²⁰³.

De este proceso se deriva una convicción: *la singular humanidad* de Jesús de Nazaret. Dicha singularidad no fue ajena a la autoconciencia de Jesús, Él se sabía Dios y hombre (ya lo hemos fundamentado cuando hablábamos sobre el *Yo soy*). Una vez que el *Lógos* se unió hipostáticamente a la humanidad, dicha unión permanece de modo definitivo, y sin menoscabo de ninguna de las realidades. Como hombre comparte las limitaciones de espacio y tiempo inherentes a la condición humana. Como Dios (en la carne), ofrece su humanidad como puerta de la revelación de la verdad divina y cauce de la salvación²⁰⁴; es decir, la humanidad de Cristo es una humanidad salvadora, que solo tiene capacidad soteriológica si procede verdaderamente de Dios; en otros términos, si su humanidad es la del Hijo preexistente del Padre²⁰⁵. Podemos decir, por ende, que la salvación nos alcanza tras la Vida, Muerte y Resurrección de Cristo, de lo que se sigue que su verdad salvífica no prescinde de la carne humana y, de hecho, la bienaventuranza ofrecida nos alcanza porque «la carne revestida por el Verbo era verdadera»²⁰⁶.

La cuestión que tenemos ahora entre manos, la cualificación de la carnalidad de Cristo, aparece de modo muy singular en el Concilio I de Constantinopla (381d. C.). En éste se rechazó el apolinarismo (cf. DH 151), una postura cristológica que, buscando salvaguardar la unidad de la persona de Cristo, afirmaba una única naturaleza en el sujeto cristológico (monofisismo). El alma de Cristo no era humana, su puesto lo habría ocupado el *Lógos*, auténtico intelecto de su persona²⁰⁷.

Esta problemática se extiende hasta el Concilio III de Constantinopla (681d. C.), cuando la Gran Iglesia se encuentra en la necesidad de rubricar de nuevo la integridad de la humanidad de Cristo frente a monoteletas y monoenergetas, formas más camufladas y sofisticadas de monofisismo (cf. DH 556). Esto no sin antes pasar por otro hito en lo referente a esta problemática, el Concilio II Constantinopla (553 d.C.). En los anatematismos, se retoma una fórmula de origen y ambiente monofisita, la fórmula teopasquita: «uno de la santísima Trinidad ha padecido» (cf. DH 432). Esta dice que el sujeto de los padecimientos de Cristo es la persona del *Lógos* divino, en cuanto que este *Lógos* es el portador de la unidad divino-humana de Cristo, y que la unicidad de la persona de Cristo no se ha producido al modo de una composición y mezcla de distintas partes²⁰⁸. Esta persona es el punto donde, respetando la distinción y la distancia entre las dos

²⁰³ G. URÍBARRI, «Cristología-Soteriología-Mariología», en A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, o. c., 325.

²⁰⁴ Cf. J. O. TUÑÍ VANCELLS, *El Don de la Verdad*, o. c., 256.

²⁰⁵ CII, «Teología-Cristología-Antropología» (1981), en C. POZO (ed.), o. c., 243-264, 259.

²⁰⁶ ATANASIO, *Contra arrianos*, II. 70 (PG 26,296), citado en B. SESBOÜÉ -J. WOLINSKI, *El Dios de la salvación*, o. c., 201.

²⁰⁷ G. URÍBARRI, «Cristología-Soteriología-Mariología», en Á. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, o. c., 350-351.

²⁰⁸ Cf. G. L. MÜLLER, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, o. c., 351.

naturalezas, divina y humana, se establece la unidad ontológica del Hombre-Dios, Jesucristo²⁰⁹.

El convencimiento que pervive en la Gran Iglesia, dicho sintéticamente y en sintonía con la Tradición, es que el *Hijo es verdadero Dios y verdadero hombre* (cf. DH 301-302). Esta sentencia difisitista, dos naturalezas subsistentes en una única persona, no supone la división del sujeto cristológico, sino que afirma la unidad radical de la persona (*hypóstasis*). Una respuesta genial, que logra poner orden en la maraña de opiniones encontradas al respecto de las dos voluntades cristológicas, es propuesta por Máximo el Confesor (†662, ubicado entre los concilios II y III de Constantinopla). Su tesis es, en esencia, la siguiente: el dinamismo natural del ser creatural está orientado hacia Dios (lo natural no es contrario a lo divino), y, por ello, en la medida en que la naturaleza humana es asumida por el Verbo se plenifica y potencia al máximo²¹⁰. Como el ser creatural (humanidad de Cristo) se da en unión hipostática con el Verbo, la voluntad humana no queda amputada en su unión con el *Lógos*, sino que las dos voluntades confluirían hacia el mismo objeto: la voluntad de mostrar la verdad salvífica al mundo.

Esta genial respuesta hace que podamos entender no solo la afirmación de la carta a los Hebreos «ha sido probado en todo como nosotros, excepto en el pecado» (4,15), sino la singular humanidad de Cristo. La humanidad del Verbo, humanidad salvadora del *Lógos*²¹¹, no queda aherrojada bajo el peso de la *economía adamítica* del pecado; Cristo era igual en todo a nosotros, pero no era uno más, sino aquel en quien el Verbo de Dios estaba hipostáticamente presente (unión hipostática) desde su misma concepción (*enhyphóstasis*)²¹².

Cabe decir, entonces, que en esa humanidad, tan bella y singular, no solo se ha mostrado la verdad que esconde toda condición creatural, sino que se ha alcanzado la plenitud a la que está llamada toda naturaleza humana. La condición de posibilidad de ello reside en el carácter configurador que tiene la Verdad en la naturaleza humana la cual ha asumido. En el fondo, la singularidad de Jesús es un modo de decir su Verdad, porque la humanidad de Jesucristo es aquella en la que habita corporalmente la plenitud de la verdad, y su paradójica singularidad consiste en que siendo la Verdad, es carne. Siendo la Verdad ha luchado para ser obediente hasta el final (cf. Jn 19,30; 19,28; Flp 2,6-11). Siendo la Verdad,

²⁰⁹ O. TUÑÍ VANCELLS, *El Don de la Verdad*, o. c., 26.

²¹⁰ Cf. G. URÍBARRI, «La gramática de los seis primeros concilios ecuménicos. Implicaciones de la ontología trinitaria y cristológica para la antropología y la soteriología», *Gregorianum* 91(2010), 240-254.

²¹¹ Cf. ID., *La singular humanidad de Jesucristo. El tema mayor de la cristología contemporánea*, San Pablo, Madrid 2008, 95-100.

²¹² Concepto (*enhyphóstasis*) también muy importante al respecto. Desarrollado por Leoncio de Jerusalén (s.VI) y seguido por Juan Gramático y Juan Damasceno. Afirma lo siguiente: la naturaleza humana de Cristo nunca había existido de forma independiente antes de su unión con la naturaleza divina. Solo habría adquirido su realidad individual a partir de su unión con la naturaleza divina. El *Lógos* la habría asumido y hecho subsistir en su persona como concreta realidad humana y como realidad unida a la naturaleza de la divinidad (Cf. G. L. MÜLLER, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, o. c., 350).

ha recibido el don del Espíritu (cf. Jn 19,34; 7,39; 20,22). Que el Cristo haya recibido el Espíritu de este modo tan singular es, sin duda, lo que le otorga la potestad para que haga entrega de Él, no solo como Señor Resucitado, sino también desde la totalidad de su ser, que incluye la singular humanidad con la que realizó su caminar terreno y que ahora pervive en estado de gloria. Es, precisamente, en ese Espíritu, Persona de la Trinidad y por tanto participante y dispensador de la verdad, en quien ahora nos adentramos. Si hemos hablado de Jesús como intérprete del Padre (cf. Jn 3,11; 8,26.38; 18,3), quien «lo ha expuesto a nuestra vida y a nuestros gustos»²¹³, es el Espíritu quien hace posible, para nosotros, comprender esa interpretación de Jesús²¹⁴.

3.5. El Espíritu Santo: mistagogo de la Verdad

Ya hemos dicho repetidas veces que la verdad, joánicamente entendida²¹⁵, significa la explicación (cf. Jn 1,18) de Dios (Padre) mediante el Hijo encarnado. Pero esta definición, en nuestro modo de plantearla, es todavía incompleta; carecemos del explicador de esta verdad, del Espíritu Santo, o más ajustadamente dicho, con más razón, el «Espíritu de la verdad» (cf. 14,17; 15,26; 16,13). A la Tercera Persona se le puede adjuntar este título por varias razones. A saber, dice la verdad y puede dar testimonio de ella; y puede contarla porque la conoce, y la conoce, porque es interior a ella, es decir, a la relación entre el Padre que se hace explicar y el Hijo que lo explica²¹⁶.

Cuando Jesús dice que el Espíritu de la Verdad nos lo enseñará todo, lo hace sabiendo que lo que Él dice y hace en la tierra, de una vez por todas, durará para siempre (cf. Mt 24,35), porque confía al Espíritu la tarea de actualizar sus palabras y acciones²¹⁷. Precisamente a este Espíritu de la verdad Jesús lo llama el Paráclito (*Parákletos*), que quiere decir *consolador*, *intercesor* o *abogado*. Y dice, además, que es «otro» Paráclito, el segundo, porque «Él mismo, Jesús, es el primero que trae y da la Buena Nueva»²¹⁸. Esta relación con Cristo, tema muy presente en el NT, se produce en una doble perspectiva. Por un lado, el

²¹³ J. RATZINGER, *Introducción al Cristianismo*, o. c., 35.

²¹⁴ Cf. S. SILVA, «La teología fundamental de Baltasar»: *Teología y Vida* 50 (2009) 225-241.

²¹⁵ Aunque hacemos mención explícita de la verdad en términos joánicos, dicha categoría tiene ya su fundamento en las tradiciones veterotestamentarias (que anticipan el NT). Cuando se emplea verdad junto a los términos «misterio», «esconder», «desvelar», «revelar» (cf. Tob 12,11; Sab 6,22) designa la revelación del plan salvífico de Dios. En la visión de Daniel del mundo celeste, el libro de la verdad (10,21) es aquel en el que está escrito el misterioso plan de Dios reservado para el tiempo escatológico de la salvación. De la alianza que sellan el profeta Malaquías (2,6) y Leví se desprende que la tarea de los sacerdotes será la de transmitir la ley de la verdad, o sea, la enseñanza que viene de Dios. Verdad se convierte así en sabiduría (Prov 23,23). El libro de la Sabiduría anuncia que, en el tiempo del juicio escatológico, los justos comprenderán la verdad (Sab 3,9); es decir, comprenderán la profunda sabiduría del plan salvífico de Dios, que durante su vida terrestre parecía ser solamente la paradoja de la salvación (5,2). (Cf. I. DE LA POTTERIE, *El Cristo-verdad según la Tradición y la Escritura*, en BENEDICTO XVI, *La vocación eclesial del teólogo*, o. c., 75).

²¹⁶ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teológica III, El Espíritu de la verdad*, o. c., 72.

²¹⁷ Cf. ID., *Meditar cristianamente*, o. c., 22.

²¹⁸ J. PABLO II, *Dominum et vivificantem*, 3.

Espíritu está sobre Jesús (cristología pneumatológica: encarnación, bautismo y misión²¹⁹), y en este sentido Cristo sería fruto del Espíritu; en segundo lugar, Jesús es el portador y donador del Espíritu (pneumatología cristológica: Muerte, resurrección y misión de la Iglesia). Habida cuenta de esto, sorprende que en la Escritura no encontremos palabras dichas por Jesús al Espíritu Santo al modo de quien se dirige a un Tú distinto. El único Tú, en lo referente a la divinidad, es el del Padre. Incluso, cabría decir que Jesús habla generalmente poco del Espíritu (secreto pneumatológico). Quizá la razón de esto radique en que el Espíritu es el *espacio en el cual* se desarrolla la infinita y estrecha relación de unidad entre el Padre y el Hijo (cf. Jn 10,27-30; 14,6; 8,58)²²⁰. Ahí reside la verdad de ese Espíritu de la verdad (cf. 14,17; 15,26; 16,13), en ser «la expresión de la unión, *de amor y verdad*, entre el Padre y del Hijo»²²¹. Si el Espíritu ostenta esta capacidad es porque proviene del seno de la Verdad, de la Santa Trinidad.

Su pertenencia a la esfera divina, inevitablemente, le otorga un papel privilegiado en la misión salvífica de la Trinidad, que como hemos dicho, se efectúa por el conocimiento de la Verdad (cf. 1 Tim 2,4). Qué duda cabe de esa participación de la Tercera Persona, en el plan de salvación perpetrado por el Padre, cuando Él es el agente del evento encarnatorio (cf. Lc 2,35)²²², es decir, será «la fuerza y el poder del Espíritu divino quien haga posible que Jesús surja en las entrañas de María y que Dios se nos diga (*se nos revele*) totalmente en el acontecimiento Cristo»²²³; alcanzando aquí el dinamismo pneumatológico su momento culminante. De esto se deduce que la salvación es la obra comenzada por el Padre, ejecutada por el Hijo, y consumada por el Espíritu²²⁴. Dicha consumación, obra del Espíritu, tiene su correlato en la promesa que hace el Maestro: «cuando venga Él, el Espíritu de la Verdad, os guiará en el camino de la verdad total; pues no hablará por su cuenta, sino que expondrá lo que oiga y os anunciará lo venidero» (Jn 16,13). El Espíritu es, por tanto, quien testifica, quien cuenta y conduce a la verdad (cf. 1 Jn 5, 6). Pero esta verdad en la que nos introduce no puede ser otra que no sea la verdad completa²²⁵. No hablamos, con esta expresión, de la síntesis de cierto número de verdades individuales, sino de la única verdad de la explicación de Dios, a través del Hijo, de su inagotable plenitud²²⁶.

²¹⁹ Referencias escriturísticas: Mt 1,18; 3,16; 4,1; 7,11; Mc 1,10; Lc 1,35; 3,22; 4,14; 11,13; Jn 1,33.

²²⁰ Cf. N. CIOLA, *Cristología y Trinidad*, o. c., 39.

²²¹ L. F. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, Ágape, Salamanca 1998, 297-298.315.324-327; cf. A. CORDOVILLA, *El misterio de Dios trinitario*, o. c., 422. (el subrayado es nuestro).

²²² Cf. N. CIOLA, *Cristología y Trinidad*, o. c., 11.

²²³ R. AGUIRRE, *Cuadernos de Teología. Dios, Padre de Jesucristo*, o. c., 12.

²²⁴ Cf. H. U. VON BALTHASAR, «Creación y Trinidad», en *Communio* 3 (1988), 185-191.

²²⁵ Ante tal expresión es conveniente traer aquí el siguiente comentario: «es contraria a la fe de la Iglesia la tesis acerca del carácter limitado, incompleto e imperfecto de la revelación de Jesucristo, que sería complementaria a las derivadas de otras religiones. La razón de fondo de ese aserto pretende fundarse en el hecho de que la verdad de Dios no puede ser instruida y manifestada en su globalidad y completud por ninguna religión histórica, incluyendo el cristianismo y el mismo Jesucristo» (CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración Dominus Iesus*, 6).

²²⁶ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teológica III. El Espíritu de la verdad*, o. c., 76-78.

Desde aquí puede ser entendida una afirmación de San Ambrosio citada por Santo Tomás de Aquino: «*Omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu Sancto est*»²²⁷ (Toda verdad, dígala quien la diga, viene del Espíritu Santo). Si Dios trino es la Verdad primera, el Paráclito es el amable y bondadoso difusor de las verdades que sostienen la historia. El Espíritu Divino es, por tanto, maestro de verdades que van progresivamente mostrando la inaprehensibilidad del misterio de Dios²²⁸.

Esta dinámica propia del Espíritu de la Verdad es un fiel reflejo de la enorme bondad que Dios ha tenido con su creación. El Eterno se ha tenido que acostumbrar a la finitud. En su infinito y continuo deseo de relación ha debido ejercitar su paciencia para dejarnos madurar (Ireneo de Lyon). Esta paciencia, que igualmente podríamos denominar habituación, tiene el horizonte inapelable de la comunión plena entre Dios y del ser humano²²⁹. Esta paciencia en búsqueda de la comunión, significa, clarificando lo dicho, que el tiempo y la carne se articulan para el crecimiento libre del ser humano, pero es, a su vez, la dinámica en la cual Dios elige entrar de forma gratuita desde su simplicidad, en una entrega para hacerse accesible y también para alcanzar al ser humano tan pequeño. Dios y el ser humano se acostumbran en el sentido de que se sitúan uno al lado del otro en la historia²³⁰. Esta es la pedagogía de Dios mostrada en la entrega y acompañamiento del Espíritu, que no solo trasluce la paciente y amable Verdad de Dios, sino que «se amolda a nuestro lenguaje a fin de que podamos conocer su inefable bondad»²³¹.

3.5.1. El Espíritu de la verdad a juicio

Lo afirmado sobre la Persona del Espíritu ha sido puesto, severamente, en tela de juicio en la historia de la Iglesia. Fue el Concilio I de Constantinopla (381 d. C) quien tuvo que enfrentar un tema arduo sobre Él: la expropiación de su carácter divino. Afirmábamos antes, en la breve exposición del Concilio de Nicea, que se pone en duda la pertenencia plena y eterna de Cristo a la esfera divina. Idéntica situación nos encontramos en el caso del Espíritu Santo en el constantinopolitano. Ante tal afirmación, realizada por los pneumatómacos, los Padres Capadocios la afrontan y responden con la Escritura. Las mismas preposiciones que se emplean para designar la actividad del Padre y del Hijo se

²²⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica* I, II, 109, q.1 ad. 1. Retoma la conocida expresión del *Ambrosiaster*, *In prima Cor 12, 3*: PL 17, 258 (Cf. J. PABLO II, *Fides et Ratio*, 44).

²²⁸ Cf. P. TILICH, *Teología Sistemática*, o. c., vol. I. 190.

²²⁹ Tengamos en cuenta que Ireneo trata la comunión dentro del marco del milenarismo (doctrina muy difundida en el cristianismo de la segunda mitad del siglo II). En la base está la esperanza judía del reino mesiánico con una dominación política y material. Este milenarismo ayuda a su particular batalla contra los gnósticos. Para éstos la salvación no es otra cosa que la separación de lo que había sido unido en contra de la naturaleza.

²³⁰ Cf. M. NAMIKAWA KIYOTA, *El acostumbrar de Dios y del ser humano para la comunión en San Ireneo de Lyon*, Madrid 2012 (Extracto de Tesis doctoral).

²³¹ JUAN CRISÓSTOMO, *In 2 Cor Hom*, 2,3 (PG 51,284) (citado en M. SEMERARO, *Misterio, comunión y misión*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2004, 19).

aplican al Espíritu. Si su actividad es la misma, de igual manera su naturaleza. Para apoyar esa argumentación se sirven de Jn 15,26, donde se afirma explícitamente que el Paráclito procede (*ekporeúetai*) del Padre (cf. DH 151)²³². De ahí se deriva una distinción fundamental: naturaleza (*ousía*) y persona (*hypóstasis*), asegurando la unidad trinitaria al confesar un único Dios, una única sustancia divina (*ousía*), poseída por Tres Personas (*hypóstasis*) distintas. Queda afirmado, de este modo, que uno solo es el verdadero Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo. Tres personas, pero una sola esencia. El Padre que no procede de ninguno; el Hijo que procede del Padre; y el Espíritu que procede de los dos juntos; todo ello sin principio ni fin²³³. El Concilio fue capaz de formular conceptualmente de modo congruente, como vemos, la pluralidad trinitaria y comunal de las personas. Para ello fue fundamental la doctrina de la hipóstasis, sobre la que es fundamental afirmar que, aplicada a Dios, aun guardando la igualdad, no es un concepto universal unívoco que corresponda a cada una de las tres personas del mismo modo²³⁴.

Los Capadocios, en su debate teológico con Eunomio y los pneumatómacos, reafirman que el Espíritu tiene la santidad que le es propia de la naturaleza divina. Es *kyrios*. El artículo del símbolo está en neutro, sería *lo* Señor, el de la categoría de Señor; el vivificador (cf. Jn 6,63. Rm 8,11; 1 Cor 15,45); el que procede del Padre (cf. Jn 15,26); el que recibe la misma adoración (*Symproskynoúmenon*) que el Padre y el Hijo (el Dios tri-hipostático recibe la misma *doxa*). De la misma manera que en Nicea estaba implicada nuestra salvación, en el caso de que el Hijo no fuera consustancial al Padre ni seríamos definitivamente hijos ni salvos, en Constantinopla I también es la cuestión de la salvación la que está en juego; si el Espíritu no es Santo, si no es Dios, no alberga capacidad alguna de santificar y divinizar la creación. Además, y esto es decisivo, la divinidad del Espíritu Santo, por un lado, afianza la divinidad del Hijo y, por otro, equilibra y posibilita la comprensión relacional y trinitaria de Dios²³⁵.

4. LAS RAÍCES DE LA VERDAD: EN LAS ALTURAS

4.1. La definición de la verdad indecible: «nuestro Dios es solamente uno» (Dt, 6,4).

En el largo discurrir de los siglos, la Gran Iglesia se ha visto impelida constantemente a luchar para ser fiel a la verdad que se le había concedido²³⁶. Toda

²³² Cf. G. URIBARRI, «La elaboración de la doctrina trinitaria a la luz de los concilios de Nicea y de Constantinopla I», *Proyección* 50 (2003), 339-406.

²³³ Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, «*Mysterium Dei Filii. Declaración para salvaguardar la fe de algunos errores recientes sobre el Misterio de la Encarnación y de la Santísima Trinidad*», en: ID., *El misterio del hijo de Dios. Declaración y comentarios*, Palabra, Madrid 1992, 37-45.

²³⁴ Cf. K. RAHNER, *Escritos de Teología*, o. c., IV .107-108.

²³⁵ Cf. A. CORDOVILLA, «El misterio de Dios», en ID. (ed.), *La lógica de la fe*, o. c., 142-149; cf. G. L. MÜLLER, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, o. c., 445.

²³⁶ La gran Iglesia no tiene ninguna voluntad de innovar, sino solamente quiere interpretar correctamente lo recibido, para entregarlo a la siguiente generación con fidelidad. Para favorecer esta correcta interpretación se dan

discusión teológica acontece por la firme convicción de que «en un punto muy determinado de espacio y tiempo, y en hombres también muy determinados, y sólo por su medio, ha sucedido como acontecimiento una revelación de la verdad de Dios, y la consciencia de que esa verdad es ella misma de significación salvadora»²³⁷. Aquellas posturas que tomaron distancia de lo que creemos que es la Revelación de la verdad, hasta el punto de romper los núcleos esenciales de la fe, se las denominó herejías²³⁸.

Todas las afirmaciones y convicciones teológicas realizadas hasta ahora forman parte de esta Tradición forjada a costa de largas «caminatas teológicas». La verdad que confesamos en estas páginas no siempre ha estado «tan consensuada», si es que cabe hablar así, y es la historia del dogma la que nos ha puesto de manifiesto las largas batallas libradas en los concilios. Estos son, salvando las singularidades, el espacio y el tiempo eclesial privilegiado para buscar y formular la verdad cristiana, porque otorgan los contornos irrenunciables sobre el misterio de la Trinidad y de Cristo. De hecho los *dogmata fidei* «contienen la pretensión de ser una formulación adecuada de la verdad suprahistórica de Dios»²³⁹. Por eso, la fe y el dogma trinitario y cristológico, son, en el fondo, la defensa y protección del corazón de la verdad cristiana frente a toda tergiversación.

Hasta ahora hemos intentado salvaguardar la unidad de los núcleos fundamentales de los tratados de cristología y trinidad. Hemos afirmado que Dios, como Verdad Absoluta²⁴⁰, la Verdad misma²⁴¹, es, Fuente de la verdad, Padre; Encarnación de ella, Hijo; y Camino hacia la verdad completa, Espíritu. No se puede hablar de nuestro Dios, como decíamos, sin tener como referencia última a la unidad y distinción perfectísimas de la vida interna de la Santísima Trinidad (doctrina forjada manteniendo el irrenunciable monoteísmo [cf. Dt 6,4-6 y Ex 20,2.3] y la comunión en igual de las Personas divinas). Aún más, y asumiendo el riesgo de que se pierda la necesaria perspectiva histórico-salvífica del conjunto de la teología, y en especial, de la doctrina trinitaria, hay que afirmarla como el inicio de todo discurso teológico²⁴²; en otros términos, la beatísima Trinidad es «el fundamento trascendente de la historia de la salvación»²⁴³ y la fuente de los restantes misterios de la fe (Cf. CIC, 234). En este sentido dirá K. Rahner que «todo el cristianismo se reduce a tres misterios ‘absolutos’ e irreductibles el uno a los otros: Trinidad,

criterios: la adecuación a un canon que es la regla de fe, la armonía con el cuerpo de la verdad (cf. Ireneo, Tertuliano, Orígenes).

²³⁷ K. RAHNER, *Escritos de Teología*, Taurus, Madrid 1964, V, 513.

²³⁸ Resulta curiosa una intuición: ¿no será la herejía un camino, posible y potentísimo, que realiza un gran aporte en la purificación de la verdad?

²³⁹ G. L. MÜLLER, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, o. c., 80.

²⁴⁰ Cf. BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, 7.

²⁴¹ Cf. SAN AGUSTÍN, *De libero arbitrio*, II, BAC, 15.

²⁴² No se puede alejar de la base de las afirmaciones neotestamentarias, sino quiere caer en el vacío de las frases abstractas e irrelevantes en el sentido histórico-salvífico. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teológica II, Verdad de Dios*, o. c., 125.

²⁴³ Á. CORDOVILLA, «El misterio de Dios», en ID. (ed.), *La lógica de la fe*, o. c., 94.

Encarnación y Gracia» (teniendo como referentes al Padre, al Hijo y al Espíritu respectivamente)²⁴⁴.

Precisamente por esta configuración interna del Misterio, podemos estar seguros de la salvación recibida. Bien lo expone el gran himno de Ef 1,3-14, que articula todo el despliegue de la economía divina de la salvación²⁴⁵ y el «pequeño credo histórico-salvífico»²⁴⁶ (cf. Dt 26,5b-10) en el que se relata la acción salvífica de YHWH, que a las generaciones errantes, antepasados del pueblo judío, caídas en manos egipcias, las liberó, las bendijo y les entregó una tierra que mana leche miel.

Que Dios sea Misterio afirma, no solo su ocultamiento en la autorrevelación, que ya es mucho, sino que Él es en sí mismo exceso y plenitud inaprensibles. Este Misterio está transido por el amor (que explica su verdad) que nos profesa y entrega. Sin duda, «no hay un misterio más grande que éste, que Dios nos ame y que podamos amarle, de un modo incomparable frente a cualquier amor humano»²⁴⁷. De ahí que la experiencia del Dios trino no sea la experiencia de un objeto más que se sitúa dentro del horizonte de la vida humana, sino que el Dios trino es el horizonte mismo de nuestra experiencia, es la condición de posibilidad de la experiencia misma (experiencia trascendental)²⁴⁸.

Cuando la fe cristiana afirma que Dios es uno (naturaleza) y trino (personas) no ofrece la solución a un rompecabezas o un jeroglífico, sino más bien quiere asegurar desde el lenguaje que el ser de Dios en su ultimidad es relación y es amor, y esto constituye la verdad de nuestra salvación y el fundamento último de toda la realidad. Pero la verdad no es un mero atributo del ser de Dios, sino que constituye su ser. En este sentido dirá Balthasar que Dios es Verdad-Amor²⁴⁹ y por eso «es el Amor la verdad de la revelación»²⁵⁰, afianzando la convicción de que la unidad interna de la Trinidad es el amor, fuente de toda gracia y comunión. Desde esta definición de Dios se hace algo más comprensible el misterio de la Creación; entendiendo por creación la existencia de una autoconciencia distinta de la divina que se reconoce imperfecta y contingente. El amor, y por supuesto el Amor, guarda en sí un instinto que le impulsa a entregarse, a compartir su beatitud, su exceso, a querer dar algo de la Verdad que es. Y cuando decimos que lo es «decimos que Él es acto substancial de amor [...] y por tanto, no solo es aquel que ama»²⁵¹.

²⁴⁴ Cf. CH. MÜLLER, «Un teólogo para el hombre de hoy: Karl Rahner»: *Teología y vida* 9 (1968) 300; cf. K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, o. c., 521-527. El final de dicha obra contiene tres fórmulas teológicas breves que apuntan a esta misma idea; cf. ID., *Escritos de Teología*, o. c., IV, 91.

²⁴⁵ M. HENGEL «*Hymns and Christology*» (1980), en ID., *Between Jesús and Paul. Studies in the earliest History of Christianity*, Fortress Press, Philadelphia 1983, 78-96.188-190.

²⁴⁶ S. SATTler-TH. SCHNEIDER, *El Dios de la vida*, en T. SCHNEIDER (dir.), *Manual de teología dogmática*, o. c., 115.

²⁴⁷ Expresión de D. Bonhoeffer (citado en N. CIOLA, *Cristología y Trinidad*, o. c., 18).

²⁴⁸ Cf. Á. CORDOVILLA, *El misterio de Dios trinitario*, o. c., 53-59.

²⁴⁹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teológica III, El Espíritu de la verdad*, o. c., 269.

²⁵⁰ ID., *Teológica II, Verdad de Dios*, o. c., 21.

²⁵¹ P. FLORENSKY, *La columna y el fundamento y de la verdad*, Sígueme, Salamanca 2010, 92.

5. EPÍLOGO Y APERTURA: «TANTO AMÓ DIOS AL MUNDO QUE ENVIÓ A SU HIJO» (JN 3,16)

Habida cuenta de lo dicho en el epígrafe anterior, y con el deseo de recapitular, llegamos al punto final del presente capítulo. Trataremos de recoger los aspectos más sobresalientes de las páginas que nos preceden y procuraremos, como hemos dicho, realizar una sencilla y ajustada apertura al bloque siguiente.

Tanto la doctrina de Dios trinitario como la de nuestra salvación en el Hijo de Dios hecho hombre, constituyen notoriamente el punto central de la vida cristiana. Para que esta historia de la salvación no acontezca como una relación binitaria (Padre e Hijo) sino verdaderamente Trinitaria, al Espíritu Santo, debemos ubicarlo en una función fundamental: «en Él conocemos al Padre y también al Hijo, y en Él, que es el Espíritu de ambos, creemos en todo tiempo»²⁵². «Nadie puede decir: Jesús es Señor, sino en el Espíritu Santo» (1 Cor 12,3; cf. Hech 2,36; Fil 2,11). Por eso no queda fuera de la Verdad que es Dios. De hecho, Él es quien la sondea y la conoce hasta su más absoluta profundidad.

Desde la luz que nos da el Espíritu reconocemos que «Dios nos lo ha dicho todo junto y de una sola vez»²⁵³. Lo ha dicho en Cristo, y eso supone que es Él el que, indudablemente, «determina la verdad del cristianismo»²⁵⁴. Esta es la verdad que sostiene todo nuestro discurso: «Jesús es el hombre que nos dice la verdad que él oyó de Dios»²⁵⁵ y el Unigénito, el único que nos puede dar a conocer los misterios del Eterno (cf. Jn 1,18). Él es la Palabra que vino al mundo. La Vida Eterna que eligió para sí el lugar de un corazón humano. Así lo dice bellamente von Balthasar:

«El mar divino forzado a introducirse en la exigua fuente de un corazón humano, la poderosa haya de la divinidad plantada en el diminuto y frágil tiesto del corazón humano. La conciencia regia del Dios eterno comprimida en la inconsciencia de la humildad humana. Todos los tesoros de la sabiduría y ciencia de Dios almacenados en la estrecha cámara de la pobreza humana»²⁵⁶.

Jesús, gramática de la Trinidad, ser «proexistente» por excelencia, que trabaja sin descanso, y reza sin descanso, por instaurar un misterioso Reino²⁵⁷, es la entrega del mismo Padre para decirnos la Verdad que Él mismo es²⁵⁸. La encarnación del *Lógos* en un corazón humano revela la donación que el Padre hace de sí por amor a los hombres. De hecho, la kénosis de la cruz es el método, salvados los matices, que Dios tiene para acreditar su verdad ante los hombres. Es el método más bello porque expone una vida de amor

²⁵² N. MARTÍNEZ GAYOL, «Creo en el Espíritu Santo», en G. URÍBARRI (ed.), *El corazón de la fe*, o. c., 119.

²⁵³ S. J. DE LA CRUZ, *Subida al monte Carmelo*, II, 22, 3.

²⁵⁴ A. GESCHÉ, *La paradoja de la fe*, Sígueme, Salamanca 2013, 46.

²⁵⁵ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Dios*, o. c., 200.

²⁵⁶ H. U. VON BALTHASAR, *El corazón del mundo*, o. c., 35.

²⁵⁷ Cf. H. SCHÜRMANN, *El destino de Jesús. Su vida y su muerte*, o. c., 269-273.

²⁵⁸ H. U. VON BALTHASAR, *Teológica II, Verdad de Dios*, o. c., 17; cf. S. IRENEO, *Adv. Haer.* III, 5,1.

entregada hasta el final²⁵⁹, despojándose, además, libremente, al hacerse hombre, de la gloria que le pertenecía como Dios²⁶⁰. Por eso Jesús no revela a un Dios distinto de aquel que es el sujeto de la fe monoteísta del pueblo de Israel (cf. Dt 6,4; Ex 20,2s). De hecho, su Padre, es el garante del mensaje trinitario que el Hijo ha mostrado al mundo. Dicho de otro modo, nada se puede entender de Jesús si se prescinde de su honda experiencia de sentirse remitido a una Realidad fundante y trascendente. La Verdad que nos ha llegado es, entonces, una dádiva buena y un don perfecto que viene de lo alto, del Padre de las luces, en quien no hay cambio ni sombra de rotación (cf. Sant 1, 17)²⁶¹.

Lo que se desprende de lo dicho debe quedar grabado a fuego en nuestras conciencias. Por un lado, hablar de Dios como Verdad, o de la verdad de Dios, implica la afirmación de su patencia y de su fidelidad, de acercamiento y de su sustracción frente al hombre; es decir, de su encarnación en la carne y de su trascendencia en el Espíritu²⁶². En segundo lugar, verdad y amor se identifican en este Dios trino. Dios es amor y Dios es verdad en su ultimidad más radical. En ese inamovible convencimiento vivimos, nos movemos y existimos (cf. Hch 2,17). Ese amor se ha mostrado en la verdad del Nazareno, de quien paradójicamente predicamos ser el centro decisivo de toda la historia, quien nos trajo la verdad desde las alturas y que desde su vuelta al seno de la eternidad la ha dejado residiendo entre nosotros a través del Espíritu Santo, que es quien nos devuelve una y otra vez hacia al ámbito intradivino de la verdad²⁶³. Este Dios, y cuando decimos Dios, pensamos en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo²⁶⁴, es nuestro punto de apoyo, la «palanca de arquímedes» con la que se levanta el universo teológico.

Fijado entonces el punto arquimédico de nuestro trabajo, Cristo como Verdad y su engarce con el misterio de la Trinidad, es decir, Trinidad como lo verdadero inmanente «en sí»²⁶⁵, y Cristología y Pneumatología como la verdad económica «en sí», nos adentramos en una nueva dimensión, la Verdad acción creadora. Cristo, por su ser verdad, *aletheia*, *veritas* y *emunah*, nos remite a la pregunta: ¿Qué verdad revelan la antropología, en unión singularísima con las virtudes y la moral, y la Iglesia, en conjunción con los sacramentos, cuando son iluminadas por la Verdad que ya hemos definido como el evento Cristo entroncado en la Santa Trinidad?

²⁵⁹ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Dios*, o. c., 200.

²⁶⁰ Cf. C.A. BARACALDO VEGA, «La verdad en Maurice Blondel y su aporte al quehacer teológico»: *Cuestiones teológicas*, 90 (2011) 293-315.

²⁶¹ A su vez apuntaría a la necesidad continua de conjugar en la cristología el eje ontológico (quién es Jesús, títulos, fórmulas, confesiones de fe y dogma) y el dinámico-histórico (el caminar terreno de Jesús de Nazaret, su predicación y su praxis sobre la irrupción del reino de Dios, los misterios de la vida de Jesucristo).

²⁶² Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Dios*, o. c., 202.

²⁶³ Cf. H. U. VON BALHASAR, *Teológica III, El Espíritu de la verdad*, o. c., 77.

²⁶⁴ Cf. G. DE NACIANZO, PL, 36, 628c, citado en cf. G. GRESHAKE, *El Misterio del Dios uno y trino*, o. c., 116.

²⁶⁵ K. RAHNER, *Escritos de Teología*, o. c., IV. 99.

IV. LA VERDAD CREADORA

«Todo se hizo por ella, y sin ella nada se hizo. Lo que se hizo en ella era la vida, y la vida era la luz de los hombres; y la luz brilla en las tinieblas, y las tinieblas no la vencieron. [...] La Palabra era la luz verdadera que ilumina a todo hombre cuando viene a este mundo. En el mundo estaba, y el mundo fue hecho por ella, pero el mundo no la conoció. Vino a los suyos, mas los suyos no la recibieron. Pero a todos los que la recibieron les dio poder de hacer hijos de Dios, a los que creen en su nombre. De su plenitud todos hemos recibido gracia por gracia. Porque la Ley fue dada por medio de Moisés; la gracia y la verdad nos ha llegado por Jesucristo» (Jn 1, 3-5. 9-12).

Habida cuenta de las condiciones de posibilidad de nuestra fe (Teología Fundamental), y tras la experiencia del Misterio (Trinidad-Cristología), nos sumergimos ahora en esa realidad, distinta de Dios, que teológicamente denominamos la creación. En dicho término hemos condensado la antropología teológica, acompañada de la moral y las virtudes teologales, y, en segundo lugar, la eclesiología y sus sacramentos. Las páginas que siguen, y que comprenden este doble capítulo en un bloque unitario, versan sobre la creación forjada tras el evento de Autocomunicación de la Verdad. El Dios trino, manteniendo su esencial trascendencia y su radical inmanencia, ha sido quien, en un éxodo de amor, nos trajo voluntariamente a la vida con la palabra de la verdad (cf. Sant 1,18). De ahí que resulte absolutamente clave la distinción entre la *dosis* de verdad que contendrían las realidades y la Verdad en sí. Las realidades espacio-temporales, desde nuestra perspectiva teológica, son verdad en virtud de la única Verdad. No queremos decir con ello que la creación que lleva a cabo la Verdad, en la que se incluye el ser humano y la Iglesia, sea falsa, pura apariencia o una especie de máscara. La creación al completo es verdadera, buena y bella. Sin embargo, su finitud, contingencia y su paradójica pervivencia entre el pecado y la gracia, nos hacen comprenderla como verdad en analogía a la Verdad primera y fuente de todo bien.

La fundamentación teológica de lo dicho nos llega desde el mismísimo corazón de nuestra categoría (y de nuestra fe). A saber, «la verdad de Jesucristo como verdad universal que genera toda verdad»¹. Cristo no es solo la gramática del ser humano, de la historia y del cosmos, sino también de la Iglesia, entendida como aquel espacio-tiempo privilegiado donde dicha criatura humana vive y dialoga con el Dios creador. Cristo, por tanto, condensa en sí la verdad capaz de iluminar toda realidad visible e invisible. En Él, que es la Encarnación de la divinidad, o dicho de otro modo, la mostración de la Verdad, nos aposentamos para dotar de profundidad y altura a las diferentes dimensiones de los tratados teológicos que en breve expondremos.

Nos adentramos, según lo dicho, en un díptico. El primero de los capítulos, *conciencia de la verdad y camino inacabado hacia ella*, expone en un conglomerado los tratados de

¹ K. BARTH, *Esbozo de dogmática*, Sal Terrae, Santander 2000, 35.

antropología-moral-virtudes teologales. El segundo de los apartados, conjunta eclesiología-sacramentología. Este bloque constituye un intento de mostrar teológicamente, en diálogo con el bloque que nos precede, los núcleos esenciales de aquella inmensa realidad que siendo radicalmente distinta de Dios, es decir, no perteneciendo a la esfera de la divinidad y no siendo la verdad en sí, está irrevocablemente referido a Ella.

1. CONCIENCIA DE LA VERDAD Y CAMINO INACABADO HACIA ELLA

¿Cómo está conformado el ser humano, poniendo especial atención en la moral y en las virtudes teologales, para que pueda recibir la verdad revelada que, aun a sabiendas de los diversos cauces de ésta, le llega de modo singular, irrevocable y definitivo en la revelación de la persona del Cristo? Es decir, ¿de qué modo está dispuesta su naturaleza para que pueda ser *oyente de la Palabra*? Y, por tanto, ¿cómo configurar su ética tras la llegada del sonido melifluido de la Verdad a su conciencia y a su historia? Estas preguntas que emergen en el contacto de la conciencia humana con la revelación, son, quizá, nuestras preguntas fundamentales y, por ello, irresolubles instantáneamente.

En lo que respecta a la revelación (de la verdad), ésta jamás cae inmediata del cielo para anunciar al hombre desde fuera y desde arriba misterios supramundanos. Dios habla al hombre desde el *corazón* del mundo, parte de las experiencias propias del hombre, introduciéndose íntimamente en su criatura². De ahí que estemos legitimados para hablar de estas dos grandes realidades, Dios y creación; ambas, ubicadas frente a frente en una relación recíproca y dialéctica. Por ello es posible hablar desde Dios acerca de la creación y, por consiguiente, desde la creación sobre Dios. Desde esta sencilla intuición vamos a estructurar las páginas que siguen. En primer lugar, presentaremos a Dios en su condición de creador y revelador de la verdad de la realidad creada. El segundo tratará a la creación, y especialmente al *ánthropos*, como reveladora de Dios. El tercer epígrafe versa sobre la gracia como aquella Realidad donada capaz de conjuntar lo humano y lo divino. Las últimas páginas, antes del epílogo que dará paso al siguiente capítulo, versan sobre nuestra vivencia espiritual de la verdad forjada a través de las virtudes teologales y su llamada inmanente a la conversión.

1.1. DIOS, REVELADOR DE LA CREACIÓN

1.1.1. De la nada, a su verdad

Demos inicio con una intuición, estrictamente teológica, que nunca debe abandonarnos: la Autocomunicación de la verdad de Dios es la condición de posibilidad de

² Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Verbum Caro*, Guadarrama, Madrid 1964, 109.

nuestro descubrimiento de esa misma verdad escondida en la creación. Dicha verdad, que como bien intuimos es la palabra de Dios donándose a sí mismo, despierta en nuestra conciencia, y de este modo ha quedado grabado en la Escritura, la irrevocable convicción de que el Dios creador, el que dio inicio a la historia, el que de la nada hace existir todo cuanto existe (cf. 2 Mac 7,28), es quien ha resucitado a Nuestro Señor Jesucristo por obra del Espíritu Santo (cf. Gal 1,1; Rom 1,4; 6,4; 8,11; Ef 1,19s). Es decir, la beatísima Trinidad es quien «desciende de la inescrutable altura de su ser divino hasta la profundidad de un ser distinto de él desde la eternidad y por toda la eternidad, hasta la profundidad del ser del cielo y de la tierra, hasta la profundidad del ser humano, para crearlo de la nada y conservarlo sobre el abismo de esa nada por pura bondad y misericordia de Padre»³.

Por tanto, es el Dios tri-hipostático quien ha llamado de la nada (*ex nihilo*) al ser para que exista y pueda gozar de su Verdad. Este acto de creación, que teológicamente supone el paso de la no existencia radical a la existencia verdadera, está recogido en los primerísimos compases de la Sagrada Escritura: «*Beresbit bará Elohim*» (Gn 1,1; «En el principio creó Dios»)⁴. Pongamos por un momento nuestra atención en el término *bará* para comprender un poco más, si cabe, la *creatio ex nihilo*. Éste podría ser traducido desde dos opciones conciliables y complementarias: crear y separar. Ambos sentidos tienen un elemento en común: la constitución de algo distinto (en este caso de Dios)⁵. Se sigue de lo dicho un concepto de creación que nada tiene que ver con una doctrina creacional emanacionista. Supone más bien una realidad diferente (separada) y por tanto autónoma. Otorgarle autonomía, aunque una autonomía muy particular, como veremos más adelante, significa dotarla de una densidad ontológica tal que le hace ser verdadera. Es decir, autonomía y verdad se identifican en tanto en cuanto la creación (no emanada y *ex nihilo*) es distinta y no va precedida de un modelo del cual ella sería o debería ser la copia.

Una *segunda posibilidad* para entender con mayor profundidad la *creatio ex nihilo* radica no solo en su identidad autónoma, sino en su irrevocable referencia a la Trinidad. La esencial dependencia ontológica de lo creado con respecto al Fundamento Último de todo cuanto existe, aporta una luz certera acerca de cómo comprender la creación de la nada que afirmamos desde nuestra fe⁶. En virtud de tal dependencia, además, cabe afirmar al Creador en su condición de ser todopoderoso. El Eterno aparecería como «ese infinito absoluto, luz

³ K. BARTH, *Ensayos teológicos*, Herder, Barcelona 1978, 146.

⁴ Es cierto que habrá que poner en diálogo esta propuesta, que realizamos desde la teología cristiana, con la teoría evolucionista. En la encíclica de Pío XII, *Humani generis* (1950), encontramos un pronunciamiento oficial de la Iglesia acerca de la inexistente contradicción entre tal propuesta y la teoría evolucionista.

⁵ Cf. A. GESCHÉ, *El hombre. Dios para pensar*, II, Sígueme, Salamanca 2010, 75-76.

⁶ Cf. P. CASTELAO, «*Antropología*», en Á. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2013, 194.

y fuente de toda luz, amor incondicional y origen de todo amor, en definitiva, la verdad plena de todo cuanto existe»⁷.

De la *creatio ex nihilo* cabe deducir, entonces, que solo el amor y la pasión por entregar su Verdad llevaron al Creador a tomar la arriesgada decisión, si cabe hablar así, de dar inicio a esta historia. La creación es así pura y libre difusión de la verdad divina de ese Dios trino que no tiene necesidad de un *tú*. En otros términos, el motivo de la creación, por tanto, es el amor, pero en su condición de amor perfecto, amor divino, que tiene un carácter esencialmente *excéntrico*. Así queda dicho en la Escritura: «tanto amó Dios al mundo que entregó a su Hijo unigénito» (Jn 3,16). Este es el *modo* de amar que tiene Dios: entregándose a fondo perdido. Y en cuanto ama, muestra y ofrece su verdad; lo hace con la persona del Señor, que es la irrevocable y suprema revelación definitiva del amor de Dios⁸.

El Dios trino, por tanto, es quien tiene potestad y poder para explicar la creación a través del susurro de su verdad por todo el universo (cf. Rom 1,20); lo hace de manera singularísima, a través de su *Lógos* esparcido por los tejidos del cosmos creado. Así lo dice bellamente von Balthasar:

«Y cuando Dios decidió en su sabiduría crear el mundo existente, tenía en ella la verdad de todas las cosas su última e integral verdad en esta palabra eterna que un día se haría hombre y revelaría la esencia de Dios. Todas las cosas tenían momentos de la verdad en sí mismas, momentos que les correspondían en verdad en la medida en que estaban referidas a una Suma de verdad»⁹.

Queda expresada, por tanto, una idea ya dicha en los tratados previos: la posibilidad de percibir la verdad de la creación reside en su engarce cristológico y pneumatológico (cf. Col 1,15-20; Ef 1,3-10)¹⁰.

1.1.2. «Amémosle porque Él nos amó primero» (1 Jn 4,19): la creación en Cristo

Cristo es la Palabra dicha por el Padre al mundo y oída en los corazones por la fuerza del Espíritu Santo. Dicha Palabra del Padre, no solo continúa inhabitando la creación, sino que en ella, como referíamos con las citas de los himnos de Efesios y Colosenses, ha sido creado el mundo y todo cuanto conocemos. Esta creación obrada en

⁷ ID., *La visión de lo invisible. Contra la banalidad intrascendente*, Sal Terrae, Santander 2015, 136; Al respecto de ese atributo de todopoderoso avisa J. Ratzinger que tenemos el riesgo de adjuntarle otros atributos que quizá nos separen de la verdadera identidad de nuestro Dios. Por eso, nuestro marco de comprensión de la omnipotencia divina no puede ser otro que el pesebre y la cruz. Solo aquí, donde Dios, Señor del universo, entra en el ámbito de la impotencia al entregarse a sus diminutas criaturas, puede formularse en verdad el concepto cristiano de omnipotencia, dando lugar a un nuevo concepto de poder. El poder supremo se revela en que tranquilamente puede renunciar a todo poder, en que es poderoso no sólo por la fuerza, sino sobre todo por la libertad del amor que al ser rechazado se muestra más potente que los victoriosos poderes del mundo» (cf. J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca 1969, 121).

⁸ Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, XCIX asamblea plenaria, *La verdad del amor humano*, EDICE, Madrid 2012, 14.

⁹ H. U. VON BALTHASAR, «El hombre ante la verdad»: *Communio* 4 (1987) 292-293.

¹⁰ Cf. J. RATZINGER, *Introducción al Cristianismo*, Sígueme, Salamanca 1969, 40.

Cristo supone que la nueva realidad emergida está forjada de su verdad. Es el *Lógos* el que recorre los entretejidos de la creación dotando toda la creación de una ley interna y sagrada. Por tanto, si hay un *lugar*, un *tiempo*, un rostro en el que Dios se diga a sí mismo para revelar la verdad de su creación, ése es la figura del Nazareno¹¹.

En este sentido ha interpretado San Agustín el primer verso de la Biblia: «*in principio fecit Deus caelum et terram*» (Gn 1,1). La expresión *en el principio* se pone en conexión con Jn 1,1 (*arjè*), conduciendo al obispo hiponense a la convicción de que tal expresión no puede ser entendida cronológicamente, sino solo y exclusivamente desde Cristo; es decir, «el Señor mismo es el Principio en el que Dios hizo el cielo y la tierra»¹². La tradición teológica ha continuado pensando en dichos términos; así dirá Karl Barth: «pues en Jesucristo Dios creó todas las cosas, a todos nosotros. No existimos sin él, sino en él, lo sepamos o no, y el cosmos entero no existe sin él, sino en él, sostenido por él, la Palabra todopoderosa»¹³. Este elemento, el sostenimiento y la conservación de la creación, dice relación a una creación que «no es un mero acto puntual que nos ponga en el ser y luego nos abandone a la inercia de la propia perduración. La creación es algo permanente, el apoyo vivo de nuestro ser en cada momento de la existencia»¹⁴. Late tras estas líneas una referencia clara a la Persona del Espíritu, y así aparece entonces la verdad, esa verdad eterna, viva, salutífera, que no es «una realidad estática sino dinámica. [...] Es el acto creador del mismo Dios por el que se hace presente, operante y patente»¹⁵.

Esta doble actuación, que es única en virtud de su referencia trinitaria, nos catapulta hacia la imagen usada por Ireneo del Hijo y del Espíritu como las dos manos del Padre. Ireneo, sin renunciar a la reflexión sobre la vida interna de Dios, desarrolla su teología trinitaria unida a la exposición de la economía salvífica (contra los gnósticos). El Padre inicia la economía de la salvación y la lleva a cabo a través de sus dos manos (el Hijo y el Espíritu, el *Lógos* y la Sabiduría) (IV, 7,4)¹⁶. Con ambas, el Padre plasma al hombre diciendo: «hagamos al hombre a imagen de Dios»¹⁷. Sendas Manos no son solo las *mediadoras* de la creación, sino que «son las asistentes con que éste lleva a cabo toda la obra del mundo, desde la creación hasta la consumación en Dios, pasando por la redención»¹⁸.

¹¹ No debemos perder de vista nunca que «la automanifestación inmanente de Dios en su plenitud eterna es la condición de la propia manifestación de Dios hacia fuera»; es decir, la posibilidad de que existan seres, y de que estos seres tengan *noticia* de lo ajeno, se funda en la posibilidad mayor, más radical, de Dios de expresarse en el *Lógos* que se ha hecho *sárx* para habitar entre lo distinto de sí (cf. Jn 1,14). (K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona 2007, 265).

¹² AGUSTÍN DE HIPONA, *Sermo* 1(BAC, VII, 2).

¹³ K. BARTH, *Esbozo de dogmática*, o. c., 35.

¹⁴ A. TORRES QUEIRUGA, *Creo en Dios Padre*, Sal Terrae, Santander, 85.

¹⁵ J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La humanidad nueva*, Sal Terrae, Bilbao 1984, 40.

¹⁶ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teológica III, El Espíritu de la verdad*, Encuentro, Madrid 1998, 169.

¹⁷ IRENEO DE LYON, *Adversus Haereses* IV, 4. (Cf. B. SESBOUÉ, *Historia de los dogmas, El hombre y su salvación*, Secretariado trinitario, Salamanca 2010, 80).

¹⁸ H. U. VON BALTHASAR, *Teológica III, El Espíritu de la verdad*, 170.

La antropología que se desprende de lo dicho tiene un cariz marcadamente misterioso. En su esencia, en su naturaleza, el ser humano es un misterio inabarcable en la medida en que procede de Allí, del Misterio inagotable. Ahora bien, este Misterio resulta absolutamente incomprensible sin la figura de Jesús el Cristo. Él no solo revela el rostro del Padre o la esencia íntima del Dios trino, sino que muestra el sentido último del ser humano y de la vocación única que éste lleva inscrita en el corazón. Así queda expresado en la constitución conciliar *Gaudium et Spes*: «el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Éste es el gran misterio del hombre que la revelación cristiana esclarece a los fieles» (GS 22). La condición de posibilidad de que tal misterio sea esclarecido en la figura del Nazareno reside, ahí y no en otro lugar, en que Cristo sea verdadero Dios y verdadero hombre. Si Cristo encarna las dos naturalezas de modo absoluto, sin confusión y sin división, como hemos intentando mostrar en el bloque precedente, Él revela la verdad más pura sobre la condición humana¹⁹. Esto supone que «quién y qué sea realmente Dios, quién y qué sea el hombre [...] hemos de recogerlo allí donde habita la verdad de ambos: en la plenitud de su convivencia, de su alianza, que se manifiesta en Jesucristo»²⁰.

1.1.3. Nuestra verdad más radical: somos hijos en el Hijo

Nos preguntamos ahora por la identidad última del *ánthropos*; pregunta fundamental que debemos realizar a la luz de la revelación de la Verdad (cf. GS 10; 22); es decir, a la luz del Padre (la Fuente Primordial), del Cristo (en quien la creación se realiza) y del Espíritu (por quien se sostiene y conserva el cosmos).

La afirmación más radical que cabe hacer sobre nuestra condición es que «entre todos los seres de la creación visible, solo el ser humano ha sido creado para entablar con Dios una historia de amor. Solo él ha sido llamado a entrar en su divina intimidad»²¹. En otros términos, el ser humano es, exclusivamente, la única criatura destinaria de la epifanía de la verdad, con condiciones, creadas por la misma verdad autodonándose, para oír el susurro de la verdad que viene de la boca de Yahvé (cf. Sab 8,7). Y, aún más, solo el ser humano está dotado de un alma inmortal destinado, desde la creación, a la vida personal y eterna con Dios (cf. DH 1440)²². Esta historia de amor es la que explica con mayor

¹⁹ Baste, por ahora, poner la atención en dos errores que debemos evitar siempre para no caer en una comprensión falaz del ser humano en lo que se refiere a su relación con lo divino y que provienen, precisamente, de la asunción de la singular humanidad del Verbo. Por un lado, pensar que el hombre es persona plena sin alteridad, suponiendo, por consiguiente, que la libertad se define por la independencia y no por la pro-existencia (cristológica). En segundo lugar, asumir acríticamente que el ser finito tiene el fundamento en sí mismo y que, por tanto, la criatura es más libre en cuanto más lejos está de su Creador.

²⁰ K. BARTH, «La humanidad de Dios», en ID., *Ensayos teológicos*, Herder, Barcelona 1978, 9.

²¹ CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, XCIX asamblea plenaria, *La verdad del amor humano*, o. c., 13.

²² Esta es la postura del V concilio Lateranense en 1513 contra el aristotelismo de interpretación averroísta, que mantiene que el alma racional del ser humano es mortal y existe una sola para todos los seres humanos (cf. G. L.

profundidad la verdad de la criatura humana en la medida en que es configuración con la Verdad, es decir, cristificación de la criatura (cf. Ef 1,5). Si estamos «predestinados a ser imagen de su Hijo» (Rom 8, 29)²³, las consecuencias para la moral son irrevocables, puesto que toda experiencia de filiación (ser hijo) implica la fraternidad (ser hermano).

Esta experiencia de filiación se configura desde una doble componente. Por un lado es un camino existencial y ético que debe recorrer cada criatura ante Dios y ante su prójimo, (de ahí la consiguiente fraternidad universal implicada en el camino de cristificación)²⁴; sin embargo, la otra cara de la filiación nos dice que ésta es un don de Dios. Don, el que Dios se dice a sí mismo y que toma la forma de las virtudes teologales. Sin fe, esperanza y caridad nuestra vocación de ser imagen del Hijo en el mundo, es decir, nuestra tarea no solo de vivir de cara a la verdad, sino también ejercitándonos en ella, resulta prácticamente imposible. La fe es la palabra de Dios en cuanto que Dios se muestra como digno de toda fe; el amor es la entrega realizada desde el Corazón divino al corazón humano; y la esperanza es la entrega de Dios como promesa de bienaventuranza. Cabría decir, entonces, que las virtudes, en la medida en que provienen del seno de la trinidad, y conducen a la criatura humana a la cristificación, están configuradas trinitariamente. Como dice Bruno Forte:

«Mutuamente se engloban en una especie de sagrado circuito (Santo Tomás). En analogía con la perijóresis intratrinitaria. Sin las obras silenciosas de la caridad, la fe está muerta y la esperanza es vana; sin el abandono del creyente en la Palabra, el amor está privado de raíces y la esperanza teologal carece de fundamento (cf. 1 Jn 4,19); sin el encuentro con la eternidad de Dios, futuro del mundo, experimentado en la esperanza, la fe es prisionera de la muerte y la caridad se ve expuesta a cualquier fracaso (cf. Col 3,3)»²⁵.

Que nuestra filiación se lleve a cabo por un don triforme, forjado por la fe-esperanza-caridad, proveniente de la Autocomunicación graciosa de Dios, resulta esencial para clarificar quién es el ser humano²⁶. Él es criatura, y aunque especial, nunca dejará de serlo. Su singularidad reside en ser, por la gracia de Dios, una criatura inherentemente fiducial (pística), esperanzada (elpídica) y amante (agápica); que además apunta y revela algo de la intimidad de la Trinidad, es decir, de la beatísima divinidad tri-hipostática cabe decir

MÜLLER, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, Herder, Barcelona 2009, 108); referencias magisteriales que apoyen la inmortalidad del alma: GS 14; IV concilio de Constantinopla (DH 657); concilio de Vienne (DH 902); *Humani generis* (DH 3896).

²³ El hombre es el ser llamado a la comunión con Dios, a la participación en su vida en Cristo Jesús. Por ello no han vacilado los Padres en hablar de la divinización del hombre. Se considera que éste es el gran tema de la teología de la gracia en la patrística griega. Divinización ha sido usada por primera vez por Clemente Alejandrino, que la relaciona explícitamente con la gracia y la filiación divina (cf. L. F. LADARIA, *Introducción a la antropología teológica*, o. c., 152).

²⁴ ID., *Introducción a la antropología teológica*, o. c., 415.

²⁵ B. FORTE, *Teología de la historia*, Sígueme, Salamanca 1995, 208.

²⁶ Que sea un don nuestra filiación divina (cristificación) no significa que todo esté finalizado en la recepción de tal don. Debido a nuestra condición espacio-temporal «vivimos nuestra cualidad de hijos de Dios en la condición de la promesa», es decir, inmersos en un camino aún por realizar. (cf. N. Martínez-Gayol, «*Creo en el Espíritu Santo en la Iglesia*», en G. URÍBARRI, (ed.), *El corazón de la fe*, o. c., 114).

que espera, ama y cree. De ahí que las virtudes teologales, que configuran la condición icónica del ser humano, deban ser entendidas como un don triforme y dinámico de Dios. Tales «virtudes nacen de Dios y, de su propia mano, a Él conducen. Dios es su sujeto primero, su motivo fundamental y su destino último. Dios cree en el hombre, espera de él y lo ama»²⁷. De estas *actitudes* de Dios va aprendiendo el hombre *divinizado* un estilo de vida nueva que adaptan sus facultades a la participación de la naturaleza divina (cf. 2 Pe 1,4).

1.1.4. A imagen y semejanza

«Cuando se encarnó, recapituló en sí la larga serie de todos los hombres, dándonos la salud como en un compendio, para que en Él recibiéramos el ser imagen y semejanza de Dios, es decir, en Él estábamos todos, porque en Él está lo que nos hace ser lo que somos»²⁸.

La encarnación es el momento en el que Dios se dice a sí mismo, *ad intra* de la creación, con mayor plenitud. Esta doctrina es la que nos hace entender la fuerza y el vigor de la afirmación sobre nuestra imagen y semejanza con respecto a Dios (cf. Gn 1, 26)²⁹. Sin duda, es el punto decisivo de la antropología teológica, y cabría decir, incluso, que contiene en sí todos sus temas³⁰. La afirmación que recae sobre el *ánthropos*, ser imagen y semejanza del Creador, no significa que la condición creatural se evapore o quede difuminada. No olvidemos que tal condición «significa la pura positividad de todo cuanto, por voluntad divina, existe como ópticamente distinto de Él y realizándose hacia Él»³¹. En este sentido, el Creador es lo radicalmente distinto, lo que no encuentra comparación posible y legítima en la diversidad de su creación (cf. Is 40,18; 44,7; 46,5).

Esta verdad de la imagen y semejanza por parte de la *creatura* ha sido comprendida en muy diversos modos a lo largo de la historia del pensamiento. Ireneo de Lyon presenta el modelaje del hombre a través de la figura cristológica; es decir, el Cristo es la imagen perfecta del Padre a cuya imagen, a su vez, ha sido creado el hombre (cf. 2 Cor 4,4; Col 1,15)³². San Agustín se remite a la explicación psicológica de la Trinidad realizada a través de la memoria, entendimiento y voluntad del sujeto, que le hace ser *imago trinitatis*, reflejo de la Trinidad³³. Santo Tomás, otro referente obligado en la teología, propone un planteamiento en la misma perspectiva que el obispo de Hipona. Sin embargo, el Aquinate

²⁷ Cf. J.-R. FLECHA, *Vida cristiana, vida teologal. Para una moral de la virtud*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2002, 286.

²⁸ J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La humanidad nueva*, o. c., 308.

²⁹ El texto originario optó por *selem* (estatua) y *demut* para decir la *imagen y semejanza*. Mientras que el primero de los términos enfatiza la igualdad con Dios, el segundo la distancia con el Creador. En el paso a la lengua griega, se invierte el sentido y el término *imagen* (*eikón*) subraya la distancia, mientras que la *semejanza* (*homoiosis*) enfatiza la igualdad.

³⁰ Cf. W. SEIBEL, «El hombre, imagen de Dios», en J. FEINER-M. LÖHRER (dir.) *Mysterium Salutis*, vol. II/II, 910.

³¹ Cf. G. L. MÜLLER, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, o. c., 109.

³² Cf. L. F. LADARIA, *El hombre creado a imagen de Dios*, en B. SESBOÜÉ, *Historia de los dogmas, El hombre y su salvación*, o. c., 79. Nos remite a: IRENEO, *Demostración de la predicación apostólica 22*: trad. E. ROMERO POSE, Ciudad Nueva, Madrid 1992, 106.

³³ Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate*, IX-XII (cf. *Ibid.*, 85).

acentúa que la vida moral de cada persona pone de manifiesto el ser imagen de Dios; en gran medida, porque el quehacer moral no es otra cosa que el perfeccionamiento personal (y colectivo) en la semejanza de la vida trinitaria: perfección en recuerdo de las maravillas de la obra del Padre, perfección en el conocimiento de la verdad del Hijo, Verbo Encarnado, y perfección en el amor de donación que es la obra del Espíritu Santo³⁴.

Más allá de los diferentes acentos, optamos por la propuesta realizada por el Concilio Vaticano II. La totalidad del ser humano, en su unidad de alma y cuerpo, es la que ha sido creada en orden a Dios y expone la imagen y semejanza de la que goza la criatura (cf. GS 14). Esta doble dimensión (alma-cuerpo), en una unión perfectamente trabada, no significa que el hombre esté unido en ambas *extensiones*; se afirma algo mucho más radical, es *uno*. Por tanto, «la naturaleza del hombre no se consume en la dualidad de espíritu y materia, sino en la unidad de la persona con sus actos corporalmente espirituales y éticos»³⁵. Esta unidad es, además, reflejo del misterio trinitario y cristológico, en el que la unión se da sin confusión, y la división sin separación. Por tanto, esa unidad corpóreo-espiritual del ser humano, revela, una vez más, a un sujeto que es imagen y semejanza de la Trinidad, dotando a dicha criatura de un valor infinito en la medida en que es *reflejo* de la Verdad.

1.1.5. «Porque está tu bondad ante mis ojos, y he caminado según tu verdad» (Sal 26,3)

De lo dicho hasta aquí caen en cascada diversas consecuencias para el tratado de teología moral³⁶. No obstante, antes de entrar a ellas hagamos un brevísimo desvío en bien del discurso y veamos cómo entender la teología moral desde el Magisterio.

«Es la ciencia que acoge e interpela la divina Revelación y responde a la vez a las exigencias de la razón humana. La teología moral es una reflexión que concierne a la «moralidad», o sea, al bien y al mal de los actos humanos y de la persona que los realiza, y en este sentido está abierta a todos los hombres; pero es también *teología*, en cuanto reconoce el principio y el fin del comportamiento moral en el único que es *Bueno* y que, dándose al hombre en Cristo, le ofrece las bienaventuranzas de la vida divina» (VS 29).

De aquí cabe deducir que si la teología moral trata de la dimensión práctica del misterio cristiano, es decir, la moralidad humana a luz de la Revelación, la teología moral es la reflexión teológica -y en su caso específicamente cristiana- acerca de la libertad en su realización existencial, es decir, en su realización efectivo-práctica bajo las condiciones de la

³⁴ Cf. M. VIDAL, *Nueva moral fundamental*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2000, 216-222.

³⁵ G. L. MÜLLER, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, o. c., 113. Se abre aquí la puerta para hablar de los posicionamientos incorrectos en lo que se refiere a la comprensión de tal unidad: maniqueísmo; platonismo; tricotomismo; dualismo cartesiano; monismo idealista; monismo materialista; empirismo...etc.

³⁶ Usamos por primera vez esta expresión de teología moral. Esta dimensión de la teología estudia el comportamiento humano en cuanto puede ser calificado de bueno o malo «a la luz del Evangelio y de la experiencia humana» (GS 46). Mientras la moral de la persona se ocupa de la conducta de cada individuo consigo mismo y con quienes establece relaciones interpersonales, la moral social se ocupa del modo de organizar el conjunto de la sociedad. Sin embargo, se realiza la distinción entre moral de la persona y moral social más por razones pragmáticas que estrictamente objetivas, dado que toda realidad tiene a la vez una vertiente personal y social.

existencia finita³⁷. En este sentido cabría decir que la verdad cristiana se acredita en la praxis, no solo en lo que teóricamente creemos ser, sino en lo que vivimos.

Ahora sí, veamos esas consecuencias que anunciábamos. La más relevante entre éstas sea, tal vez, la enunciación de la dignidad, corolario de la condición misteriosa que define la esencia humana³⁸. Dignidad, que en buena medida, le viene al hombre de su capacidad intelectual, moral y existencial para la verdad³⁹. Dignidad, además, que le viene anunciada desde la Encarnación; es decir, que lo divino se haya encerrado en lo mundano revela la altísima ontología de la carne, su posibilidad para ser habitáculo de la Verdad⁴⁰. Si el Cristo se ha podido encarnar se debe a la relación trascendente-inmanente de Dios con su creación. De su condición inmanente se desprende otra consecuencia para el ámbito de la teología moral; hablamos de lo que la tradición teológica ha denominado ley natural. Esta ley eterna, que se identifica con «la razón divina o la voluntad de Dios que manda conservar el orden natural y prohíbe perturbarlo»⁴¹, halla su fuste teológico en ese *Lógos* inmanente que no solo Él mismo es la Palabra creadora, sino que reside desde el inicio de los tiempos en los tejidos del cosmos⁴².

En tanto en cuanto somos creados en el Hijo, por tanto, cabe entender una moral en la verdad porque «Jesús no ha dado una doctrina que pudiera desvincularse de su yo, de la misma manera que alguien puede reunir las ideas de un gran pensador y estudiarlas sin entrar en la persona del autor»⁴³. En Cristo tiene lugar, y ahí radica el escándalo de la fe cristiana, el quicio de la historia, donde ésta se divide en dos y el ser humano está en una encrucijada en la que se le pide un acto de decisión. Por eso la Verdad, en su Autocomunicación, no aherroja al ser humano a una condición de esclavo sino, todo lo contrario, le exige el ejercicio de su libertad, la cual está sostenida por Su gracia. Detengámonos, por un momento, en esta dimensión antropológica de primer orden de importancia: la libertad. Ésta ha de considerarse en el marco de lo que se ha denominado en el terreno de la teología moral una opción fundamental. Con opción fundamental decimos el reconocimiento o rechazo de Dios como valor absoluto y sentido último de la

³⁷ Cf. J.L. MARTÍNEZ-J. M. CAAMAÑO, *Moral fundamental*, Sal Terrae, Santander 2014, 42.

³⁸ Al respecto del carácter misterioso de la esencia humana, afirma K. Rahner: «el hombre llega a su verdad auténtica precisamente por el hecho de que soporta y acepta con relajada serenidad esta imposibilidad conocida de disponer de la propia realidad» (ID., *Curso fundamental sobre la fe*, o. c., 63) Es decir, la verdad del ser humano le sale al encuentro cuando acepta su participación en el Misterio.

³⁹ Cf. J. A. SAYÉS, *Cristianismo y religiones. La salvación fuera de la Iglesia*, San Pablo, Madrid 2001, 235. 238.

⁴⁰ En general, «dignidad significa [...] la determinada categoría objetiva de un ser que reclama, ante sí y ante los otros, estima, custodia y realización [...]. En último término se identifica objetivamente con el ser de un ser» (K. RAHNER, *Escritos de Teología*, o. c., II, 245-246).

⁴¹ AGUSTÍN DE HIPONA, *Contra Faustum*, XXII, 27 (PL 42, 415).

⁴² La enorme problemática que desata el concepto de ley natural es presentado en el siguiente documento: COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, «En busca de una ética universal. Nueva perspectiva de la ley natural» (2009), en C. POZO, (ed.), *Documentos 1969-1996*, BAC, Madrid 1998. Es un documento largo, comedido y dialogante que no renuncia a esta concepción de la ley natural. Dice San Agustín con respecto a dicha ley: «a la manera de un sello que de un anillo pasa a la cera, pero sin dejar el anillo» (AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate*, XIV, 15, 21).

⁴³ J. RATZINGER, *Introducción al Cristianismo*, o. c., 173.

existencia⁴⁴. Esta afirmación es absolutamente crucial, puesto que redefine el contexto existencial de todo ser humano y entiende la libertad como aquel existencial que no es neutro, puesto que, en la medida en que está frente a frente a la Verdad, se autorrealiza y consume en el ejercicio del bien, poniendo de manifiesto no solo que la libertad es la capacidad para llevar a cabo la verdad del proyecto que Dios tiene para cada uno y para la humanidad, sino que ahí se descubre otro modo en que Dios se dice a sí mismo en la criatura⁴⁵.

Ahora bien, si queremos «entender la libertad del hombre en toda su dimensión, ha de tomarse sobre sí el riesgo –el *kalos kyndynos* de Platón (*Fedón*, 114d)- de pensarla en un *coram Deo*»⁴⁶. Esto supone, entre otras cosas, que la libertad le pertenece a la criatura humana por creación; su libertad es *originaria*, metafísica. No es una libertad robada, que contenga en sí la violencia de lo que no le pertenece (por eso puede ser un *espacio* donde Dios pueda decirse a sí mismo). Este don de la libertad originaria, grávida de una vocación y vinculada con la iconalidad de Dios propia de la condición humana, supone un ser humano que debe actuar siempre conforme a esa *imagen* haciéndose *semejante* al Creador⁴⁷. Este entramado que nos presenta la libertad, entrecruce de vocación, imagen y semejanza, nos permite entender con más claridad y profundidad la expresión del Jesús joánico: «*veritas liberabit vos*» (Jn 8,32). «Quiere decir libertad no en el sentido negativo de la emancipación, de la servidumbre, del error, sino en el sentido positivo de aceptar y extender en toda su infinita posibilidad el reinado de Dios»⁴⁸. Es decir, esta libertad, como decíamos antes, y ahora con otro acento, está proyectada hacia el bien, el Reino y la verdad como caminos de plenitud humana que exigen de nosotros el esfuerzo de la ética⁴⁹.

A tenor de esta relación dialéctica entre libertad y verdad (libertad-mandato) se nos permite atender al relato del Génesis y, acentuadamente, a lo que la historia del pensamiento teológico denominó pecado original y pérdida de la santidad *primordial* (cercanía máxima a la divinidad desde la condición creatural). La teología ha comprendido la pérdida de tal santidad y justicia, en que había sido constituido el ser humano⁵⁰, desde la teoría de los dones preternaturales. Éstos consistían, esencialmente, en la liberación del

⁴⁴ Cf. J. ALFARO, *Cristología y antropología*, Cristiandad, Madrid 1973, 458.

⁴⁵ Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *De gratia et libero arbitrio* 4, 6s (PG 44,885s).

⁴⁶ A. GESCHÉ, *El hombre*, o. c., 93; De hecho, para pensar la libertad teniendo a Dios como su punto de inicio, sería lógico, también, tomar algunos pasajes de la existencia terrena de Jesús donde se acentúa de modo especial cómo se ejercita la libertad del Cristo. Al Nazareno no se le ahorró la tentación (Mt 4,1-11 y par.); tampoco la angustia (Getsemaní). Sin embargo, esta libertad está tan plenamente abierta a Dios, el Padre, e impulsada por el Espíritu, que en todo momento le conduce pudiendo ejercer una auténtica libertad humana a la vez que evita constantemente el pecado.

⁴⁷ Cf. A. GESCHÉ, *El sentido. Dios para pensar*, Sígueme, Salamanca 2004, VII, 31. Las consecuencias en el plano ético-moral de esta afirmación son momentáneamente inabarcables.

⁴⁸ R. GUARDINI, *El espíritu de la liturgia*, Cuadernos Phase, 100, 74.

⁴⁹ Cf. Z. BAUMAN, *Modernidad líquida*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2004, 24.

⁵⁰ Cf. CONCILIO TRIDENTINO, *Decreto sobre el pecado original*, DH 1511.

sometimiento a la muerte corporal y al sufrimiento; la posesión de verdades naturales y sobrenaturales infusas; y la exención de las contradicciones entre la voluntad espiritual y los instintos naturales⁵¹. En el marco de este ser humano infralapsario, de santidad intachable, la Escritura nos pone delante un dato sumamente revelador: la existencia de mandatos por parte de Dios a su criatura humana. El mandato de la prohibición de comer de los frutos del árbol que está en medio del jardín (cf. Gn 3,3), y, en segundo lugar, la responsabilidad que tiene con respecto a la creación (cf. Gn 1,28; 2,15). El primero de ellos es el más revelador, puesto que convive con su situación de santidad originaria, de cercanía suma a la Verdad. No se refiere a un precepto ético, sino al respeto de las fronteras que emergen frente a su Creador. En otros términos, límites que le vienen impuestos por su ontología propia, es decir, su condición radicalmente creatural, su no-ser la Verdad. Ahora bien, estos límites no son puro arbitrio y, mucho menos, el ser humano no se encuentra huérfano ante la ingente tarea de descubrirlos y *permitir* que Dios descubra en ellos Su verdad. Este *espacio* antropológico que sirve de guía para la existencia es lo que cabría denominar bajo el término interioridad.

1.1.6. «Pondré mi Ley en su interior y sobre sus corazones la escribiré» (Jer 31,33).

Como decíamos, el ser humano encuentra en sí una dimensión de profundidad inagotable a la que cabe llamarle el *corazón*, venero sagrado de la verdad, sede de la Sabiduría, que actúa al modo de una brújula en su difícil camino ético⁵². La Verdad ha dejado inscrita su ley en las entrañas del ser humano (cf. Rm 2,14s) para decirse a sí misma, ahora, en la interioridad humana (*in interiore homine habitat veritas*⁵³); por eso es el *lugar* «de la transparencia del Dios único en todos los hombres»⁵⁴. A este *espacio* antropológico se le puede denominar también bajo el término conciencia⁵⁵. En el corazón reside el anhelo por la Verdad, la sed de infinito y la ley eterna de Dios. De ahí entonces que al ser humano se le

⁵¹ G. L. MÜLLER, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, o. c., 130; Ahora bien, este primer ser humano no puede ser tomado como el estado de consumación eterna del hombre (cuestión que se tratará en el tratado de escatología).

⁵² Cf. M. VIDAL, *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Trotta, Madrid 1992, 321; ¿No responde a aquello que llamamos tradicionalmente alma la descripción de este *espacio* antropológico que llamamos *corazón*?

⁵³ C. M. MARTINI, *Preguntas con respuestas, al servicio de la verdad*, Sal Terrae, Santander 2011, 15. (No olvidemos, además, que la Escritura nos habla de la inhabitación de Cristo en nosotros: Gal 2,20; Rom 8,10; Jn 17,23; 2 Cor 13,6).

⁵⁴ J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones*, Sígueme, Salamanca 2013, 173-175.

⁵⁵ Este término se encuentra en raras ocasiones en el AT (cf. Ecl 10,2; Sab 17,10) y no aparece en los Evangelios. Por el contrario, se encuentra en treinta y una ocasiones en los escritos paulinos (o emparentados). En el cuerpo del texto hablamos de la identificación entre conciencia y corazón; así acontece en la comprensión del Primer Testamento. Así, la ausencia del término conciencia en tal parte de la Escritura no supone la ausencia de lo que actualmente podemos entender, en el ámbito de la teología moral, por conciencia. Es decir, el contenido de la conciencia está inmerso en otro término. El mismo magisterio actual ha empezado a confiar explícitamente a la conciencia de cada uno de los fieles la decisión del comportamiento a asumir sobre problemas nada pequeños, como los referentes a la conducta político-social o a ciertos aspectos de la vida familiar (cf. L. ROSSI, «Conciencia», en L. ROSSI- A. VALSECCHI, *Diccionario Enciclopédico de Teología Moral*, Paulinas, Madrid 1980, 98-113).

pida que actúe con lo que denominaríamos una conciencia recta. La rectitud hace referencia al ejercicio de la libertad humana actuando en conformidad a esa verdad interior⁵⁶.

Ahora bien, advirtamos que si a Dios se le ama con el corazón (cf. Dt 6,5), también se le traiciona desde ese fondo inescrutable (cf. Ez 6,9). Del corazón sale todo aquello que hace impuro al hombre (cf. Mc 7,14-23). El mal en el ser humano, el obrado, no el padecido, reside en el hondón de la interioridad, y, de hecho, el verdadero pecado destructor, proviene y reside en el corazón (Mt 15, 10-20). Asumir esta concepción teológica de la conciencia/corazón, tiene diversas consecuencias. En primer lugar, señalemos la vinculación estrechísima existente entre la conciencia y la moral. Nos guiamos por la palabra de Santo Tomás, para quien la conciencia no es una simple aplicación mecánica de principios a las contingencias de la vida, sino que es un *inventar* cada vez el modo con que el hombre responde a su cualidad de imagen de Dios, realizándose a sí mismo en la verdad⁵⁷. Esto es tan decisivo y totalizante que hace del ser humano un ser *moralizado*⁵⁸. En segundo lugar, fundamenta y alimenta la tesis acerca de la dignidad inviolable del ser humano. En esta ocasión atendemos a E. Levinas:

«La interioridad está esencialmente ligada a la primera persona del yo. La separación sólo es radical si cada ser tiene su tiempo, es decir su interioridad, si cada tiempo no es absorbido en el tiempo universal. Gracias a la dimensión de la interioridad el ser se niega al concepto y resiste a la totalización»⁵⁹.

Según el filósofo judío, la interioridad del ser humano (corazón/conciencia) basta para que se le considere como alguien único frente a toda tendencia totalizante y reductora que pretenda robarle su sacralidad propia (de ello hablábamos antes en la mención a la dignidad). En tercer lugar, el corazón es el *espacio-tiempo* en el que la criatura tiene noticias de su inherente proyección hacia el Infinito. En otros términos, el corazón humano está siempre anhelante de la Verdad y cada criatura tiene en sus labios (muchas veces sin saberlo) este cántico para su Creador: «nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que no descanse en ti»⁶⁰.

De la centralidad que la conciencia (corazón) tiene para la antropología teológica se deduce lo siguiente: la humanidad no puede mejorarse sin que las conciencias individuales cambien primero⁶¹; es decir, la búsqueda de la verdad, con la consiguiente aquiescencia a

⁵⁶ Cf. J. R. FLECHA ANDRÉS, *Teología moral fundamental*, BAC, Madrid 1994, 273; se prefiere ver hoy la rectitud de la conciencia en la clave de la atención a la verdad del bien moral, que, percibida por la razón, constituye la dignidad de la persona humana (*Ibid.*, 274).

⁵⁷ E. VALSECCHI, «Conciencia», en L. ROSSI- A. VALSECCHI (dir.), *Diccionario Enciclopédico de Teología Moral*, o. c., 98.

⁵⁸ M. VIDAL, *Nueva moral fundamental*, o. c., 218; cf. W. SEIBEL, «El hombre, imagen de Dios», en a. c., 902-914.

⁵⁹ E. LEVINAS, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca 2002, 81.

⁶⁰ AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, I, I. (BAC, II, 5); no es el momento de entrar a ello y por eso lo sacamos del cuerpo del texto: Teniendo de fondo esta concepción que acabamos de imaginar, ¿no sería el pecado la pervisión de ese constante deseo de Absoluto que ha sembrado la Verdad en su advenimiento a nuestra interioridad?

⁶¹ Cf. Declaración del II Parlamento de las Religiones del Mundo (Chicago 1993). *Hacia una ética mundial: una declaración inicial* (Publicado *a posteriori*: «Ética y filosofía de la religión»: *Isegoría* 10 [1994] 7-21).

ella, para que ejerza en nuestro corazón todas sus posibilidades, es el irrenunciable punto arquimédico de toda transformación social. Abundando en esta idea, la paz no es posible sin dejarse transformar por el susurro que la verdad suscita en nuestra conciencia. Y, a su vez, sin la paz social no es posible la verdadera paz del alma. De lo que se deduce, por tanto, que la paz, en su doble vertiente social e individual, es la única posibilidad de vivir en la verdad⁶². Para nuestra fe, fundamentada en el Misterio Pascual, no puede haber duda de que Dios es el principal impulsor de esta paz tan ansiada por la humanidad ya cansada de guerra e injusticia.

1.1.7. La insospechada belleza de la finitud de la carne: recapitulación

«¡Juez de todas las cosas, imbécil gusano, depositario de la verdad, cloaca de incertidumbre y de error, gloria y excrecencia del universo! Reconoced pues, soberbios, qué paradoja sois para vosotros mismos. [...] Sabed que el hombre supera infinitamente al hombre, y escuchad de vuestra verdadera condición que ignoráis. Escuchad a Dios»⁶³.

Con estas palabras de Pascal, que tienen la suerte de reflejar la ambivalencia de la finitud del ser humano, recapitulamos y concluimos el presente apartado. En nosotros conviven, a un tiempo, la iconalidad divina y la posible perversión de la verdad. Esta paradoja continua, la de llevar un tesoro incalculable en una endeble vasija de barro (cf. 2 Cor 4,7), la de ser pecadores y dioses (cf. Sal 82,6) y la necesidad de definirse haciendo uso de elementos contrarios: finitud-infinitud; pecado-santidad; sabiduría-ignorancia..., es la que expresa la belleza de la finitud que emerge en virtud de nuestra verdad. Esta constatación antropológica, que solo se nos revela (desvela) a la luz de la fe, pone de manifiesto que la belleza insospechada del ser humano procede de su estado intermedio en el que ni posee la verdad, ni es ajeno a ella. La busca a tientas, aun poseyéndola de alguna manera. El anhelo de infinito, que lleva el marchamo del Autor, trasluce con suma humildad la verdad del ser humano. En definitiva, criatura escindida e inconclusa abocada a la búsqueda de un infinito. Criatura que tiene en sí la pretensión desmedida de romper la angostura de su vida mortal.

Hemos optado por recapitular esta primera parte con unas breves líneas sobre la condición paradójica del ser humano. Ello responde, a nuestro entender, al estatuto privilegiado que tiene el carácter ambivalente del ser humano para revelar que Dios se ha (auto)revelado entregando las virtudes y dejando en la creación las huellas de su

⁶² En referencia a esta vinculación entre verdad, paz social, paz interior y justicia, creo que resulta absolutamente clave la siguiente referencia: BENEDICTO XVI, *Discurso en Beirut sobre la libertad religiosa* (14.09.12). Su importancia radica en la afirmación de la paz como eje central del diálogo interreligioso, la justicia y la posibilidad de vivir en conciencia con las propias creencias. En este sentido W. Pannenberg mantiene que esta vida en sociedad viene condicionada por la paz y el derecho, ya que la paz presupone un estado de mutuo reconocimiento, en el cual se atribuye a cada cual lo suyo y cada uno contribuye aportando su parte a la vida de la sociedad. (cf. ID., «La tarea de la escatología en nuestro tiempo» *Selecciones de teología*, 144 [1997] 265-274).

⁶³ B. PASCAL, *Pensamientos*, Alianza, Madrid 1980, 434.

inaprehensible Ser. Por tanto, será esa fragancia de eternidad e infinito, alojada en el corazón de la creación, la que ostente la capacidad para *comprender* la verdad de Dios.

1.2. LA CREACIÓN, REFLEJO DE LA GLORIA DE DIOS

Dos afirmaciones complementarias nos sirven para tejer este nuevo apartado. En primer lugar: «por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias» (GS 36). De ella se deduce la sacramentalidad de la creación. Así dirá Santo Tomás de Aquino: «como nada es deseable sino en cuanto lleva en sí una semejanza del sumo Bien, así nada es cognoscible sino en cuanto lleva en sí una semejanza con la suma Verdad»⁶⁴. En segundo lugar, y en diálogo con ello: «Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con certeza mediante la luz natural de la razón humana a partir de las cosas creadas»⁶⁵. Es decir, la sacramentalidad de la creación no explica global y unilateralmente la automanifestación de la verdad en la intrahistoria, se requiere de la capacidad humana para tal aprehensión. El hombre tiene dicha aptitud porque ha sido creado a imagen y semejanza de Dios (cf. Gn 1,26). Ser *icono* de Dios supone no estar ciego ni sordo a Su verdad. De ahí que desde su *familiaridad* con el Creador pueda descubrir vestigios de lo divino en la belleza del universo que lo circunda. La belleza es, entonces, puerta de la verdad y resplandor de lo armónico⁶⁶. En este sentido dice San Pablo refiriéndose a los paganos: «lo que de Dios se puede conocer, está en ellos manifiesto: Dios se lo manifestó. Porque lo invisible de Dios, desde la creación del mundo se deja ver a la inteligencia a través de sus obras: su poder eterno y su divinidad» (Rom 1,19-20; a la que podemos añadir: Cf. Hch 14,15.17; 17,27-28; Sb 13,1-9; Sal 19,1-7;)⁶⁷. Esto encuentra su justificación en dos sencillas convicciones teológicas: la realidad es creación de Dios, obra de sus manos. Y, en segundo lugar, mucho más relevante, es que si dicha creación está transida de belleza y verdad es porque el Creador cuando crea se Autocomunica, entrega la verdad y belleza que Él mismo es⁶⁸.

A tenor de lo dicho, las convicciones que tejerán las páginas que siguen serán las que se exponen: la creación es el espacio-tiempo (imperfecto) donde gracia y pecado coexisten en la continuidad de la historia. El pecado puede ser fruto de negar la gracia.

⁶⁴ TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 22. a.2 ad 1.

⁶⁵ Concilio Vaticano I (cf. DH 3004. 3026); Concilio Vaticano II (cf. DV 6).

⁶⁶ Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *De la verdadera religión*, 77 (BAC, IV, 165).

⁶⁷ «San Pablo, en el primer capítulo de su Carta a los Romanos nos ayuda a apreciar mejor la propuesta de los Libros Sapienciales: la posibilidad de conocer a Dios a través de la creación. Desarrollando una argumentación filosófica con lenguaje popular, el Apóstol expresa una profunda verdad: a través de la creación los *ojos de la mente* pueden llegar a conocer a Dios» (JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, 22).

⁶⁸ Ahora bien, esto no nos exime de la exigencia de la analogía en discurso sobre la relación entre Dios y su creación. Dios está más allá de cualquier idea (Cf. J. M. CAAMAÑO, «La vida humana y la teología. El valor de un misterio sustentado en la infinitud» en J. GARCÍA DE CASTRO – S. MADRIGAL (Eds.), *Mil gracias derramando. Experiencia del Espíritu ayer y hoy*, Universidad Pontificia de Comillas, 532).

Negar la existencia del pecado puede ser el cauce para afirmar la inutilidad del don de la gracia (verdad). Dios, ante la realidad del pecado, «llora» y se «refugia» en *lugares secretos* asumiendo el riesgo de la libertad ajena. Por último, todo discurso que intente justificar el mal, de convertirlo en racional, pone a Dios en entredicho; lo que no excluye a Dios de tal problemática, puesto que la afirmación radical, tras el evento de la creación (y de la Encarnación) es que el Dios trino es el Adversario radical del mal⁶⁹.

1.2.1. El inicio de la creación en su condición de no verdad

Sería una ingenuidad afirmar que la creación es perfecta (o que incluso podría llegar a serlo). Tal idea no solo supone una muestra de ignorancia, sino una contradicción *in terminis*. La creación, en virtud de su inherente condición ontológica que la sitúa como lo diferente de Dios, lo no divino, no puede no ser finita⁷⁰. De aquí se deriva la radical y constante ambigüedad de la realidad creatural. Es decir, es buena por ser creación de Dios, pero en ella se da también el mal al modo de una afección privativa.

La negación de la condición creatural tiene en la historia de la teología un punto clave: el pecado de los primeros seres humanos, Adán y Eva. Este pecado primigenio ha sido comprendido por la tradición desde la soberbia, es decir, *querer ser como dioses* (cf. Gn 3,4); formulado en otros términos, consiste en rehusar de la condición de criatura, encorvándose sobre sí mismo y rechazando la Alteridad. En tal acto, el hombre se separa de Dios, se convierte en un desertor y se arroja a la locura e ignorancia de una existencia al modo de aquel que vive en la ilusión de ser autosuficiente. El pecado, en su sentido original, por tanto, hace referencia al falseamiento de la condición de criatura; ha negado su verdad primera y constitutiva: que él es una criatura y que tiene un Creador, Dios.

Si miramos con atención el relato bíblico, percibiremos fácilmente que ellos experimentan el mal como una sorpresa, como un agente externo que lo invade y lo sorprende desbaratando los planes de bienaventuranza. El pecado no es, por tanto, una perversidad inmanente en el ser del hombre⁷¹; Adán y Eva no son creados pecadores. Todo lo contrario, en el inicio de los tiempos hay un acto creador, transido de belleza y bondad, que deja bien claro que nada tiene que ver la verdad más íntima del ser humano con el horror y la fealdad del pecado. Hemos sido *pensados* y *creados* para experimentar y gozarnos de una confianza, fe y caridad tales, que trasluzcan a Dios-Verdad en la creación⁷². Sin embargo, el ser humano, haciendo caso omiso a ese don triforme que revela la presencia de

⁶⁹ Cf. A. GESCHÉ, *El mal. Dios para pensar*, I, Sígueme, Salamanca 2010, 78.

⁷⁰ Cf. A. TORRES QUEIRUGA, *Repensar el mal*, Trotta, Madrid 2011, 57-78; cf. P. CASTELAO, «*Antropología*», en Á. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, o. c., 194, 224.

⁷¹ Cf. A. GESCHÉ, *El mal. Dios para pensar*, I, o. c., 53-63; de la bondad intrínseca para hacer el bien se colige un nuevo dato para apuntalar la dignidad de toda criatura humana.

⁷² Cf. M. GELABERT BALLESTER, *Para encontrar a Dios*, San Esteban, Salamanca 2002, 33.

Dios en sus entrañas, ha obrado el mal desde los albores de la humanidad; ha traicionado la oferta de verdad dada por Dios de muy diversas maneras (cf. Rom 3,10).

Ante tal constatación, sería legítima la pregunta por la procedencia del pecado. Retomamos de nuevo, solo para ponerlo como punto de inicio, la trasgresión de nuestros primeros padres. La Escritura nos muestra la santidad originaria de éstos y su cesión al tentador con su consiguiente *pecado personal* de consecuencias inabarcables: afectó a la mismísima *naturaleza humana*. La dificultad mayor reside en el cómo de la transmisión de dicho pecado. Tomás de Aquino opta por decir que todo el género humano es en Adán «*sicut unum corpus unius hominis*» («como el cuerpo único de un único hombre») (CIC, 404). Todo ser humano, por el hecho de serlo, está implicado en el pecado primigenio. Desde esta perspectiva, el pecado será transmitido por propagación a toda la humanidad, es decir, por la transmisión de una *naturaleza humana* privada de la santidad y de la justicia originales de la cual gozaban nuestros primeros padres. Por eso, el pecado original debe ser llamado *pecado* de manera análoga: es un pecado *contraído*, *no cometido*, un estado y no un acto (cf. CIC, 404)⁷³. Esta es la postura, en síntesis, del Tridentino, la transmisión de un *estado caído* (cf. DH 1511-12). *Estado* que afecta a todos los hombres antes de cualquier decisión personal, y, por consiguiente, se percibe la necesidad que a todos alcanza, incluso a los niños, de Cristo salvador y redentor⁷⁴. A saber, que su Verdad salve, reconcilie y sane nuestra indigencia. Continuando en este recorrido histórico, añadimos un acento propugnado por el teólogo contemporáneo K. Rahner en lo que respecta al estatuto de tal pecado primordial. Para él sería impensable que el pecado original supusiera la imputación de la culpa originaria, personal y libre de los primeros padres al resto de la humanidad. Esta culpa, que es el *no* existencial dicho a Dios, o contra Dios, es por su naturaleza intransmisible. Tal pecado debe ser comprendido como «nuestra propia situación de la libertad, la cual está acuñada de manera inextricable por la culpa ajena»⁷⁵.

1.2.2. «La verdad del hombre es su carencia de verdad» (Sal 116, 11).

A tenor de lo dicho, vamos ahora a exponer algunas ideas que clarifiquen y profundicen la temática del pecado. En primer lugar, se puede afirmar que todos estamos

⁷³ ¿Cómo fue posible que Adán, dotado de toda santidad y justicia, pudiera optar en contra de la voluntad de Dios provocando una ruptura de consecuencias incontables

⁷⁴ Cf. L. F. LADARIA, *Introducción a la antropología teológica*, o. c., 102.

⁷⁵ K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, o. c., 141; apuntamos, aunque muy sintéticamente, la disputa de la teología protestante con la católica en referencia al pecado; la *quaestio disputata* era el estado de la condición humana, total o parcialmente corrupta, en la búsqueda de fijar y garantizar la absoluta gratuidad de la gracia. Para Lutero, el hombre pecador solo puede justificarse ante Dios por medio de la fe en Jesucristo, puesto que su condición antropológica está tan desvenecijada por el pecado que es incapaz de cualquier ejercicio de bondad. El Cristo, el único justo, puede cubrir la injusticia del hombre imputándole su propia justicia. Para la concepción católica, sin despreciar la gracia, de hecho es absolutamente necesaria, la condición humana no está tan *resquebrajada* que en su ultimidad creatural sea ajena al bien, a la belleza y, mucho menos, a la verdad.

bajo los dominios de esta realidad que denominamos *hamartía*, la cual expresa la universal y temprana influencia del pecado en la humanidad (cf. Sal 51,5; cf. Jr 16,12). Constituye una fuerza desgarradora de la que el ser humano, sin ayuda externa, nunca podría zafarse, y con la que nos alejamos de Dios, de nosotros mismos, de la creación y de todo prójimo⁷⁶; en definitiva, nos aliena y nos despersonaliza porque nos aleja de nuestra verdad al privarnos de una vida sostenida en la fe, esperanza y caridad con Dios⁷⁷.

Ha de decirse, también, que «el pecado no es el mal, sino el consentimiento en el mal. Y ésta es la única (y suficientemente trágica) culpabilidad del hombre»⁷⁸. Es decir, el ser humano dice que no a una propuesta de salvación, ahí peca y, pecando, se aleja de la verdad y de su verdad. En ese sentido pregunta Pablo a los Gálatas, e igualmente nos pregunta a cada uno hoy: «¿Quién os estorbó para obedecer a la verdad?» (Gal 5,7). El pecado, en este marco, no puede ser comprendido exclusivamente desde la radical y universal incapacidad del hombre para salvarse, sino más bien desde la misma libertad (entendida como autoposesión y autointerpretación⁷⁹). Hay un determinado *tipo* de mal que pasa por la libertad humana, buscando un aliado, el hombre, y convirtiendo la tentación de alejarnos de la verdad en (triste) facticidad. Doble camino que define, aunque no agota, la ontología del pecado original; en síntesis, dice la radical ambivalencia de la *creatura*; es decir, su grandeza y su miseria. La miseria, explicando que ella está herida; y la grandeza, diciendo que puede ser salvada, que no es algo irremediable⁸⁰.

En consonancia con esto, el pecado, junto con la posibilidad más o menos inminente de nuestra muerte, nos hace comprender una verdad antropológica radical: no somos Dios. Somos sus criaturas, y en el ejercicio de nuestro libre arbitrio estamos siempre ante la posibilidad abismal de pervertir los dones recibidos, con frecuencia por la falta de confianza en Dios, esperanza en que su propuesta es bienaventurada y un amor frágil y volátil por su Ser. Nadie está exento de esta triste condición, y cada uno podría entonar en el fondo de su alma: «Tú has ejercitado la fidelidad (la verdad), pero nosotros hemos obrado impíamente» (Neh 9,33).

El pecado es, por lo que venimos diciendo, una traición a la verdad. Así lo entiende el Primer Testamento. De hecho, la categoría de Alianza es fundamental para entender el pecado en el *corpus* veteroestamentario. El pecado supondría la ruptura o negación de dicha Alianza (iniciativa divina)⁸¹. Ruptura que se inicia en la perversión de su condición creatural;

⁷⁶ Cf. J. A. FITZMAYER, *Teología de San Pablo*, Cristiandad, 82-88.

⁷⁷ Cf. E. SCOGNAMIGLIO, *El rostro del hombre*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2009, 373.

⁷⁸ A. GESCHÉ, *El mal*, o. c., 63.

⁷⁹ Cf. E. SCOGNAMIGLIO, *El rostro del hombre*, o. c. 382.

⁸⁰ Cf. A. GESCHÉ, *El sentido. Dios para pensar*, VII, o. c., 48.

⁸¹ Contamos con numerosas referencias, sobre todo en los profetas Oseas, Ezequiel y Jeremías. Os 1-3; Jr 2, 2.23; 3, 1-15.19-25; Ez 16,59; Is 24,5; 62,4-5

es decir, la falsa auto-afirmación del hombre que busca salvarse por sus propios medios negando su identidad última de creatura (cf. Os 7,15; 13,6; Is 1,4; 30, 9-11).

Por último, no podemos obviar que el pecado en la óptica cristiana debe ser mirado siempre a la luz de la Encarnación. Lo decimos trayendo las palabras de von Balthasar:

«Él era la luz, y todos estaban ciegos. Era la Palabra y todos estaban sordos. Él era el amor, pero nadie presentía que existía. [...] Estaban tan apartados de Dios y tan alejados de su verdad que imaginaban que todo estaba en orden»⁸².

Ahí radica la relación del pecado con la verdad. En la posibilidad que tiene todo ser humano de violentar, traicionar y negar la verdad (aun considerándola en su condición de verdad). Es un *no* al designio salvífico mostrado en la figura del Cristo; una contradicción a la santa voluntad del Dios eterno y al amor que él mismo nos ofrece, en el cual quiere Él mismo dárseos y comunicárseos más y más⁸³. A través de ese *no*, el pecado enmudece la verdad de nuestro ser (somos para Dios); es decir, desdibuja el Espíritu de la verdad, que es quien nos revela nuestra identidad en un proceso de autoconciencia, para mostrarnos que somos sus criaturas.

1.2.3. La Verdad ante el sí y el no

«(Dice YHWH) y si no escucháis, en lugares secretos llorará mi alma por la arrogancia y mis ojos se anegarán y se desaharán en lágrimas» (Jer 13, 17).

Puede darse, por desgracia, la situación en la cual el hombre se obstina en prescindir de la gracia, quizá porque no cree en el pecado; quizá porque siente que su voluntad está forjada en la perfección. Ante tal situación, Dios no puede pervertir la libertad y obligar al ser humano a su conversión. En definitiva, puede darse la situación en que el ser humano se crea autosuficiente. Este *modo* de situarse ante la existencia, ante el prójimo y ante Dios, solo consigue, desafortunadamente, que el pecado y el mal, en sus muchos rostros posibles, atenen nuestra mirada (cordial) a la realidad espacio-temporal impidiéndonos percibir el hálito divino, la presencia del Infinito.

Dicha toma de postura existencial se podría identificar, teológicamente, con el pelagianismo del siglo V (Pelagio, Celestio, Julián de Eclana). El punto de partida para esta corriente es la inexistencia del pecado original, el cual no es una pérdida de la originaria comunicación con Dios, sino tan solo, de manera extrínseca, como una violación de la ley moral garantizada por Dios. La existencia queda reducida a una cuestión de voluntad, si el cristiano sigue el buen ejemplo de Cristo, no solo puede cumplir íntegramente las exigencias morales sino que, merced a sus esfuerzos, puede elevarse hasta la vida divina, sin necesidad de que Dios tenga que liberar al hombre. Esta postura, que en definitiva niega el acto redentor de Cristo y el auxilio de la gracia proveniente del Espíritu Santo, fue

⁸² H. U. VON BALTHASAR, *El corazón del mundo*, Encuentro, Madrid 2009, 110.

⁸³ Cf. K. RAHNER, *Escritos de Teología*, Madrid 2002, II, 142.

enfrentada por Agustín y sus discípulos. Agustín parte de la esclavitud en que se halla el hombre bajo el pecado, inmerso en la masa de condenación de la que sólo Cristo le puede salvar sin mérito propio alguno (Agustín, *In John ev.* 5,1)⁸⁴.

Retomemos lo dicho en el comienzo del epígrafe: la posibilidad de la criatura de un *no* radical ante la Verdad. Esta posibilidad, de resonancia escatológica, no conduce al Dios trino a imponer una *dictadura soteriológica*; más bien, en un movimiento totalmente inesperado, tal negación es la causa que provoca las lágrimas de la Verdad (cf. Jer 13,17). ¡Qué sorpresa el hallazgo de esos lugares secretos a los que el Eterno decide ir a llorar su tristeza! Se nos previene, con ello, de pensar a un Dios sin misericordia que ejercita continuamente su poder para infligir sus justos castigos cuando su pueblo le desprecia. Obliga a pensar, por el contrario, en una «impotencia» (elegida) de Dios respecto del hombre. Las lágrimas de la Verdad se deben a la no-redención del tiempo, tiempo en el que nacen, crecen y mueren los hombres, con demasiada frecuencia, entre terribles desesperaciones y angustias. Sus lágrimas cobran toda su fuerza en un triple momento: la absoluta no-resignación a la desgracia (fe); en la esperanza no vencida a pesar de las oraciones que han permanecido vanas durante tanto tiempo; y en las ofrendas de amor que han quedado en suspenso sobre los labios de los creyentes. Sus lágrimas, por tanto, ansían el rescate de la historia y expresan, al mismo tiempo, su compasión por cada vida sofocada por la desgracia y la injusticia⁸⁵. Estas *lágrimas* dibujan quién es verdaderamente ese Dios nuestro que busca todo cauce posible para mostrarse salvíficamente en la realidad intracósmica (a veces sin identificarse como tal).

1.2.4. La inesperada esperanza

En toda criatura conviven dos *existenciales*, es decir, dos elementos constitutivos, que pueden abrir la grieta de la cual brotará insospechadamente la Infinitud. Ambos son, valga la expresión, el *remedio* contra el pecado. Hablamos de la esperanza y el amor. Nos centramos, en primer lugar, en la esperanza, puesto que el amor será nuestro epígrafe recapitulador del presente bloque.

En nuestra historia se nos promete vida eterna, a nosotros, que estamos muertos. Se nos llama justos, sin embargo, el pecado vive en nosotros. Oímos hablar de una bienaventuranza inconmensurable, pero entretanto, nos hallamos oprimidos aquí por una miseria infinita⁸⁶. La esperanza debe mostrar en tal contradicción toda su fortaleza. Se nos pide, de todos modos, que no nos aflijamos, como los hombres sin esperanza (cf. 1 Tes 4,13), puesto que como elemento distintivo de los cristianos, creemos (fe-esperanza) en un

⁸⁴ Citado en L. F. LADARIA, *Introducción a la antropología teológica*, o. c., 279-284.

⁸⁵ Cf. C. CHARLIER, *Tratado de las lágrimas. Fragilidad de Dios, fragilidad del alma*, Sígueme, Salamanca 2007, 213-224.

⁸⁶ Cf. J. MOLTSMANN, *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca 1969, 23-24.

futuro salvífico; nuestra historia no acaba en el vacío⁸⁷. Esta esperanza no defrauda, porque «el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por medio del Espíritu Santo que nos ha sido dado» (Rom 5,5). Es decir, nuestra fe, y la vivencia del amor de Dios, nos aportan la posibilidad de que nuestra esperanza no sea fruto de un acto de ingenuidad.

Aún no hemos dicho por qué la esperanza teologal puede resultar al modo de un existencial que re-dirige nuestra mirada del cosmos al Eterno. Ella, la esperanza, encierra un anhelo imposible de describir. En la estructura del mundo y de la existencia se da algo así como una incoación del infinito como promesa que despierta en las *entendederas espirituales* un sí definitivo ante la posibilidad de la salvación. Así, la esperanza en el Dios que ha creado por amor llamando a la existencia lo que no era (cf. Rom 4,17), hace que la esperanza *conseguida* sea capaz de esperar contra toda esperanza (cf. Rom 4,18). Es decir, frente a los males que aquejan la historia, el ser humano encuentra en una esperanza forjada de eternidad la voz que le llama desde dentro de la misma creación, remitiendo a una vida sin final. Por eso, en palabras de E. Schillebeeckx, es la densidad religiosa del presente, o sea, el vivir hoy en comunión con Dios, lo que da todo su sentido a la esperanza cristiana⁸⁸. Ahora bien, en el fondo y horizonte de la esperanza teologal, no solo está el anhelo de eternidad, o incluso, todavía más, la resurrección de Cristo, sino que reside la fidelidad de Dios⁸⁹. Esa fidelidad irrompible (que hemos entendido como verdad) es la condición de posibilidad de nuestra esperanza, y de que ella, en un movimiento afortunado del Espíritu, nos hable de que el pecado, el mal y cualquier sufrimiento carecen de la última palabra. Por eso la esperanza puede ser resistencia ante este mundo que se curva sobre sí para no hablar de lo divino; la esperanza dibuja *la fantasía del amor* que va hacia lo Abierto y lo Posible.

1.2.5. El amor a la verdad: recapitulación

«Solo se pedía un poco de amor, un pequeñísimo peso del tú por encima del yo, y ese poco de amor, inapreciable [...] era yo; pues ese amor es Dios mismo, quien lo tiene, tiene a Dios, tiene la eternidad y la verdad, tiene la vida eterna»⁹⁰.

Como anunciábamos, el segundo *existencial* capaz de hacernos levantar la mirada al Infinito sin apenas esfuerzos, es el amor como virtud teologal inscrita en la verdad de la condición humana. En su presencia elevamos nuestra mirada sin oír palabra alguna porque es, por antonomasia, la realidad radicalmente *trascendida* (si cabe hablar así). A sabiendas de la indisolubilidad del amor a Dios y al prójimo (cf. Mc 12,28-34), nos centramos ahora en el amor *humano* en la medida en que es una puerta al Infinito. Para ello hemos de comenzar

⁸⁷ Cf. BENEDICTO XVI, *Spe Salvi*, 2.

⁸⁸ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo y los cristianos*, Cristiandad, Madrid 1983, 784.

⁸⁹ Cf. J. MOLTSMANN, *Teología de la esperanza*, o. c., 463. En el tratado de escatología veremos cómo la esperanza no conduce a la pasividad, riesgo que acecha no solo en el plano teórico sino también en el práctico.

⁹⁰ H. U. VON BALTHASAR, *Escatología en nuestro tiempo*, Encuentro, Madrid 2008, 104.

con el adagio del obispo hiponense: *Dilige et fac quod vis*⁹¹. Tal expresión, que ha cruzado la historia del pensamiento y la espiritualidad, condensa en sí una larga y difícil experiencia. Si estás sostenido en el amor, éste configurará tu libertad, tu voluntad y tu conciencia de tal manera que, habida cuenta del riesgo de pecar que siempre acecha, estarás siempre avanzando en el camino hacia Aquel que es la meta última; estarás en el sendero de la verdad y tu vida será, aunque pequeña, un reflejo del amor divino; en otros términos, «el amor es el único ámbito donde en el mundo concreto se puede vivir la verdad»⁹².

Ahora bien, el amor no resulta ajeno a las inmensas e inesperadas contrariedades de la existencia. Por eso ante la asidua amenaza del pecado, en la que aguarda una eventual pérdida definitiva de la criatura, contamos con el auxilio del amor entendido como el *antimal*. Amor al que le es inherente la gratuidad y la abnegación. El amor se identifica, en su ejercitación, con el *antimal* capaz de redimir todo pecado, nos rescata de la angustia y seca nuestras lágrimas de impotencia. Frente a la indeterminación y misteriosidad del mal, la dificultad y el riesgo de la libertad, el horror del pecado y la indigencia de nuestras obras, el amor es el lugar donde la obligada existencia de la que ya no nos podemos resarcir, ni siquiera con el suicidio, cobra todo su sentido y deja abierto el camino para la eternidad. Aún más, las obras del amor apuntan a un horizonte que desborda su misma realidad; abren una brecha en el presente anunciando las realidades últimas (escatología), otorgando la certeza de que es posible el cumplimiento de una vida bienaventurada de la cual nuestra nostalgia habla continuamente. Esta gracia del amor, el *antimal*, genera una nueva orientación de la existencia, concretada en un fiarse totalmente de Dios, esperándolo todo de él y amándole con todas las fuerzas⁹³. Esta vinculación del amor con la verdad, que someramente podría decirse que queda establecida en la medida en que solo se ama aquello que es verdad, y se concede verdad a lo que se ama, queda recogida en las palabras que siguen:

«El conocimiento sustancial de la Verdad, es decir, la comunión con la misma Verdad, supone por consiguiente la entrada real en las entrañas mismas de la Tri-unidad divina, y no basta un mero contacto ideal con su forma exterior. Por eso el conocimiento verdadero, que es conocimiento de la Verdad, solo es posible por medio de la transustanciación del hombre, por su divinización, por la adquisición del amor como substancia de Dios»⁹⁴.

Con este párrafo queda asentado, o eso creemos, la vinculación de amor y verdad. Sin embargo, aún queda algo por decir. El amor, para que sea auténtico, es decir, para que

⁹¹ AGUSTÍN DE HIPONA, *In Primam Johannis* VII, 8.

⁹² P. FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ. O.P., *Introducción a la Liturgia*, San Esteban, Salamanca 2005, 75; cf. P. TILICH, *El nuevo ser*, Ariel, Barcelona 1973, 94.

⁹³ Cf. M. G. BALLESTER, *Para encontrar a Dios*, o. c., 25; en relación de verdad, amor y virtudes teologales, dice Santo Tomás que la fe y la esperanza no son perfectas más que cuando están informadas por la caridad (ID., *Summa theologiae*, I-II, 62,4).

⁹⁴ P. FLORENSKY, *El fundamento y la columna de la verdad*, Sígueme, Salamanca 2010, 94.

se asemeje al modo divino de amar, debe dar espacio y posibilidad no solo a lo distinto de sí, sino a aquello que siendo otro, es libre. Este es el riesgo asumido por la divinidad en el acto de la creación. Aquí se aloja la fundamentación de una realidad creacional que pervive en la incesante tensión entre dos misterios: «el misterio de la iniquidad» (2 Tes 2, 7), y «el misterio del amor de Dios» (1 Tim 3, 16). De ello se deduce que, a ojos de la fe cristiana, «la potenciación infinita de todas las realidades creadas es la única consecuencia posible en el contacto con el amor infinito de Dios. Un amor que, propiciando la alteridad de lo creado, no puede ser pensado coherentemente como disolvente de identidades»⁹⁵. Ahí se inserta la gracia, en la difícil pero hermosa relación entre lo humano y lo divino. La gracia es esa realidad divina que designa el amor de Dios entregándose al mundo desde la humildad del silencio, sin ser sospechada, pero aunando lo humano y lo divino en su relación recíproca y dialógica, haciendo experimentar en el sujeto un haz de luz y sobrecogimiento que le conduce a la eternidad en el descubrimiento de que su amor humano, tan pobre, es fruto de la autoalienación de la majestad de Dios⁹⁶.

1.3. LA GRACIA: LO HUMANO Y LO DIVINO

«Creado el hombre a imagen de Dios, recibió el mandato de gobernar el mundo en justicia y santidad, sometiendo a sí la tierra y cuanto en ella se contiene, y de orientar a Dios la propia persona y el universo entero, reconociendo a Dios como Creador de todo, de modo que con el sometimiento de todas las cosas al hombre sea admirable el nombre de Dios en el mundo» (GS 34).

Hemos llegado a un punto del capítulo en el que quedan a nuestras espaldas, en apretada síntesis, la creación, llevada a cabo por el acto de Autocomunicación de la Verdad, y el mal, que convive con nosotros y que puede poner en entredicho la bondad y verdad de Dios. Si a esta segunda *realidad*, como decimos, le concedemos la palabra última, riesgo que siempre acecha, entonces serán vanos todos los esfuerzos por dar razón de nuestra fe (cf. 1 Pe 3,15) y mostrar la legitimidad de la categoría verdad en nuestro discurso teológico. Es cierto que ante el misterio del mal «ninguna respuesta podrá, aquí en la tierra, aclarar todos sus enigmas. Sólo comprenderemos del todo cuando veamos a Dios cara a cara»⁹⁷. Sin embargo, si desde la teología católica afirmamos la existencia e influencia del mal, de igual modo asumimos el compromiso operante de Dios en la historia por redimirla en su auto-ofrecimiento como fe, esperanza y amor. Este compromiso y aparición de Dios es lo que podemos llamar gracia. Ella nos revela que vivimos en la corriente de bienaventuranza llamada economía de la salvación, que en tanto autorrevelación y autocomunicación de

⁹⁵ P. CASTELAO, *La visión de lo invisible. Contra la banalidad intrascendente*, o. c., 132.

⁹⁶ Cf. K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, o. c., 266.

⁹⁷ C. SCHÖNBORN, *Fundamentos de nuestra fe. El «Credo» en el Catecismo de la Iglesia Católica*, Encuentro, Madrid 1999, 34. Con respecto a la irresolubilidad del sufrimiento del inocente basta mirar el libro de Job, en el cual se muestra cómo el sufrimiento alcanza al inocente no dando para ello solución. Se supera, no obstante, aquella orientación que tiende a concebir el sufrimiento como castigo del pecado (cf. JUAN PABLO II, *Salvifici Doloris*, 12).

Dios, «se concreta en cómo Dios se manifiesta y se comunica en el Hijo, en su vida a favor de los hombres y en su relación con el Padre, y a través del Espíritu Santo, en el creyente individual y en la comunidad»⁹⁸.

1.3.1. ¿Qué decimos cuando decimos gracia?

La realidad de la Gracia ha de ser comprendida primordialmente como la síntesis de la totalidad del encuentro humano-divino en la autorrevelación del Padre, la encarnación del Hijo y la efusión del Espíritu Santo en nuestros corazones. En otros términos, el Dios trino autocomunicándose y salvándonos⁹⁹, ofreciéndonos su delicada, ininterrumpida y paciente compañía al modo del Padre, principio sin origen, del Hijo, como palabra encarnada y del Espíritu, como gracia y como gloria en los corazones humanos¹⁰⁰.

Ha sido San Pablo quien ha dado al término gracia su vigor y relevancia introduciéndolo definitivamente en el vocabulario cristiano, precisamente, desde la figura del Señor exaltado. Logrando, por tanto, que esta compañía trinitaria tome el rostro singular de Cristo¹⁰¹. Sobre tal principio, el de Tarso edifica su doctrina de la gracia. Para él es fundamental el carácter gratuito e inmerecido de ésta. Tal concepto pone de manifiesto, mejor que ningún otro, el favor de Dios desde la máxima gratuidad pensable. Por eso la gracia sería identificable, en su más alta sublimidad, con el evento de la salvación de Cristo en la medida en que concierne a la salvación y liberación del hombre¹⁰². De ahí que la gracia en el *corpus paulinum* no es nunca algo que el hombre posee, sino la actitud benevolente y amor indulgente de Dios sosteniendo cada existencia particular y el cosmos al completo (cf. Rom 4,4)¹⁰³. Dicho de otro modo, la gracia es la muestra más nítida sobre los (inexistentes) límites de la gratuidad de Dios (cf. Rom 11,6).

En el cuarto evangelio, por su parte, dicho término aparece en tres ocasiones: Jn 1, 14.16.17. Está asociado a la verdad que es Jesús. Verdad, concepto crucial en el *corpus joánico*, que resume la obra salvadora de Jesús, puesto que llega a identificarse con él mismo¹⁰⁴. En otros términos, la gracia es el don de la revelación que Dios nos hace en

⁹⁸ Cf. Á. CORDOVILLA, *El misterio de Dios trinitario*, BAC, Madrid 2012, 37.

⁹⁹ Cf. G. L. MÜLLER, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, o. c., 828.

¹⁰⁰ Cf. K. RAHNER, «El Dios trino como principio» en J. FEINER-M. LÖHRER (dir.) *Mysterium Salutis*, vol. II/I, 362.

¹⁰¹ Si la gracia no es una cosa, si es un *Alguien*, que acompaña y sirve, y que resulta indisponible, no podemos entender la relación entre el mundo y Dios, entre la naturaleza y la gracia, ni al modo del deísmo, ni del panteísmo, ni de ningún otro modo que no se ajuste al teísmo cristiano. Éste supone entender la relación de Dios desde la omnipresencia y la eternidad en clara contraposición, como tentaciones que acechan, a la ubicuidad y eviternidad. La omnipresencia y la eternidad suponen un modo de relación que combina equilibradamente, aunque no sin complejidad, trascendencia e inmanencia, inhabitación e indisponibilidad (Cf. P. CASTELAO, *La visión de lo invisible. Contra la banalidad intrascendente*, o. c. 115-141).

¹⁰² Algunas citas que nos parecen relevantes: Rom 3,24: la justificación por la gracia se da gratuitamente; Rom 5,15.17 se nos habla de la gracia más fuerte que el pecado; Rom 5,2; 1 Cor 1,2; 2 Cor 1,19; Gál 2,17: la gracia es también el nuevo ámbito, lo que equivale a estar en Cristo. Rom 6,14; Gál 1,16; 5,4: ya no estamos bajo el reinado de la ley, sino bajo el de la gracia; 2 Cor 12,9: la gracia es la fuerza.

¹⁰³ Cf. L. F. LADARIA, *Introducción a la antropología teológica*, o. c., 145.

¹⁰⁴ Cf. I. DE LA POTTERIE, *La verdad de Jesús*, Madrid, 1979, 243-268.

Jesús. De ahí que gracia y verdad sean identificables, puesto que tanto la gracia como la verdad comparten un mismo origen, el seno de la beatísima trinidad (cf. Rom 16,20; 1 Cor 16,23; 2 Cor 13,13; Gal 6,18, etc). En ese marcado acento cristológico nos encontramos el pensamiento de Clemente Alejandrino, para quien la gracia es, en concreto, la donación que el *Lógos* hace de sí mismo. Por su parte, san Ireneo de Lyon, aunque también entiende la gracia desde el evento Cristo, acentúa la venida de Jesús en la carne; en tal acontecimiento ha sobrevenido la mayor abundancia de la gracia paterna, aunque, desde siempre, el *Lógos* divino haya sido la fuente de vida para los hombres¹⁰⁵.

La gracia, en la medida en que es esa delicada compañía y don de Dios, nos remite de nuevo al hombre creado a imagen y semejanza de Dios. Llamado a reproducir la imagen de Jesús resucitado. No se considera esto un *añadido* al ser del hombre, sino su estructura fundamental, puesto que la vocación del hombre es indesligable de su participación plena en la vida intratrinitaria¹⁰⁶. De hecho, toda la teología patristica está orientada por esta idea directriz: Dios se ha hecho hombre para que el hombre se divinice; es decir, para que participe en la vida trinitaria de Dios¹⁰⁷. Hacemos notar con ello que todo el problema teológico del hombre, en síntesis, se contempla a la luz de la doctrina trinitaria y la doctrina de la gracia. Lo que decimos es que la divinización compete a la trinidad. Es decir, «hay un movimiento de *descenso* del Padre que envía al Hijo y con éste al Espíritu Santo, y un movimiento de *ascenso* del hombre que en virtud del Espíritu dado por Jesús se une a éste para dirigirse al Padre»¹⁰⁸. Por ello, si el Espíritu no es Dios, si no pertenece a la esfera de lo divino, entonces no es posible el proceso de divinización. Para nuestra fe, la divinidad de la Tercera Persona es una verdad asentada. Por eso creemos en tal divinización, en que la inhabitación indisponible del Dios trino en el mundo es posible, y que su gracia es un don bendito que desciende de las alturas y emerge desde el corazón de la creación¹⁰⁹.

Concluimos este epígrafe con una de las más bellas descripciones de la gracia (aunque por su carácter simbólico menos clarificadora quizá). La gracia podría ser entendida con el maná que el Liberador proporciona a su pueblo en el largo discurrir del éxodo. El maná es de un orden distinto que el del valor y la positividad; su nombre es de suyo una pregunta: *mann hu?* (*¿qué es esto?*); su consistencia, la de algo que no parece una

¹⁰⁵ Cf. IRENEO DE LYON, *Adversus haereses*, IV 36,4 (cf. L. F. LADARIA, *Teología del pecado original y la gracia*, BAC, Madrid 1993, 151).

¹⁰⁶ *Ibid.*, 278; aquí cabría ver lo que K. Rahner ha denominado el existencial sobrenatural.

¹⁰⁷ Cf. IRENEO DE LYON, *Adversus haereses* III, 18,7; ATANASIO, *Incarn.* 54; AGUSTÍN DE HIPONA, ep. 140, 10 (cf. L. F. LADARIA, *Introducción a la antropología teológica*, o. c., 148).

¹⁰⁸ J. M. RIUS CAMPS, *El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Orígenes*, Roma 1970, 280.

¹⁰⁹ Con respecto al carácter de don de la gracia es conveniente advertir, aunque sintéticamente, sobre la propuesta teológica de los semipelagianos. Para éstos no hay lugar a dudas en que el hombre requiere de la gracia para salvarse. Ahora bien, para que Dios la conceda es preciso que de nuestra parte venga una petición, una demanda de auxilio. En nuestra mano está el *initium fidei*. Esta doctrina no se puede sostener, de hecho es condenada en el II concilio de Orange (DH 248). La problematicidad de tal doctrina reside, en esencia, en la eliminación de la iniciativa amorosa y gratuita de Dios ya confirmada en el *acontecimiento* de la *creatio ex nihilo* (*ex amore*).

cosa, pues es tenue como la escarcha que se funde al sol; la medida en que se toma no parece precisamente una medida: unos recogieron mucho, otros poco, pero cuando se mide se observa, contra toda lógica del valor, que el que había recogido poco no tuvo de menos, el que había recogido mucho no tuvo de más, y los que infringiendo el mandato de Dios, quisieron hacer provisión para asegurarse el porvenir, vieron que se llenó de gusanos (cf. Ex 16,9-21)¹¹⁰.

1.3.2. Configurar nuestra vida en la gracia y verdad de Jesucristo

La afirmación de la inhabitación indisponible de Dios en el mundo debe enfrentar la situación acechante de la posible victoria del pecado y la muerte sobre cada sujeto y sobre el cosmos. Es decir, el triunfo irrevocable y definitivo conseguido por Cristo con su cruz y resurrección convive con la no supresión tanto de los sufrimientos temporales como de la ambigüedad del cosmos. Sin embargo, la Autocomunicación de Dios como gracia y verdad, proyecta una luz nueva sobre cualquier realidad creada. Es una luz de salvación. La inextinguible luz del Evangelio¹¹¹. Luz que promueve la esperanza de la humanidad, coloca un punto inamovible en el cual creer y dar razones para no apagar el amor que nace en los corazones humanos en la recepción de esa gracia y verdad (cf. Jn 1,14). Así, a pesar del peso del mal en la historia, la verdad irradiada por el Cristo, y susurrada por el Espíritu, empuja al creyente a configurar su existencia de un modo distinto, a caminar con un estilo nuevo de vida (cf. Rm 6,11). Este nuevo modo de vida, forjado desde la existencia temporal del Nazareno, queda sintetizado en un imperativo que proviene de la boca del Eterno: «sed santos, porque yo el Señor vuestro Dios soy santo» (Lev 19,2). Este mandato de Dios, que configura toda nuestra reflexión moral, no se podría entender actualmente sin la férrea convicción de que todo aquél que está en Cristo es una criatura nueva (cf. 2 Cor 5,17). De ahí que se pueda afirmar que ella, la Verdad, ha formado al hombre nuevo mediante un acto soberano de su bondad¹¹². En virtud de tal acto soberano de Dios, que lleva al hombre a su plenitud, y que no se logra por puro esfuerzo del ser humano, no deben ser entendidas la gracia y la naturaleza como dos realidades distintas, respondiendo así a un esquema antropológico en el que se diferenciarían dos ámbitos, uno puramente natural y otro estrictamente sobrenatural. Esto significa que el ser humano tendría dos fines, dos destinos. La teología del final de este último siglo (H. de Lubac, K. Rahner...), en perfecta consonancia con el concilio Vaticano II, ha afirmado que «la vocación suprema del hombre en realidad es solo una, es decir, divina» (GS 22). Esto significa que el ser humano y la verdad, en su resquicio último, en su fondo insondable, no disputan.

¹¹⁰ Cf. L-M. CHAUVET, *Símbolo y sacramento*, Herder, Barcelona 1991, 52-53.

¹¹¹ Cf. JUAN PABLO II, *Salvifici doloris*, 15

¹¹² Cf. K. BARTH, *Ensayos teológicos. La humanidad de Dios*, o. c., 40.42.

A tenor de esa familiaridad entre naturaleza (condición humana) y gracia, «la nueva existencia en Cristo quedará caracterizada por la *santa tríada*: fe, esperanza y amor»¹¹³. Esta afirmación tan repentina y contundente se justifica desde ese acto de Dios en el que saca al hombre de su pecado por la fuerza de atracción de su verdad; lo rescata de ese ámbito de tinieblas en el que había quedado extraviado por el pecado y sus secuelas. En otros términos, si gracia y naturaleza no son dispares, el don de Dios, forjado como fe, esperanza y caridad, plenifica a la persona, haciendo de ella una criatura nueva (cf. Gal 6,5; 2Cor 5,17), mostrando entonces su verdad más íntima, la verdad que habita en el hondón de su existencia, que es su misteriosa y profunda vinculación con el Cristo, en quien halla un modo de vida pleno y el centro neurálgico de su moral.

1.3.3. El corazón de la moral virtuosa: «Señor, en tu palabra, echaré la red» (Lc 5,4)

«Pues todo el que obra el mal aborrece la luz y no va a la luz, para que no sean censuradas sus obras. Pero el que obra la verdad, va a la luz, para que quede de manifiesto que sus obras están hechas según Dios» (Jn 3,20s).

Como decíamos, y así acontece a ojos de los Padres de la Iglesia, el seguir la naturaleza (*sequi naturam*) y el seguimiento de Cristo (*sequela Christi*) no se oponen. Cabría tomar la idea estoica según la cual la naturaleza y la razón nos indican cuales son nuestros deberes morales. Seguirlos es seguir al *Lógos* personal, al Verbo de Dios¹¹⁴, lo que supone que la libertad ejercitada en el discernimiento es avanzar hacia la plenitud de nuestra condición. El corazón de la moral cristiana, por ende, en cualquiera de sus tres vertientes, fundamental, social o personal, es la *sequela Christi*, el seguimiento de Jesús (cristificación) (Cf. VS 19), el cual se hace solo con ayuda de la gracia¹¹⁵.

Jesús el Nazareno, *Lógos* y Verdad, es quien nos precede; en quien hemos sido creados; y con quien dialogamos atemática o explícitamente. De ello resulta, entonces, la imposibilidad de forjar una moral estrictamente subjetivista/autónoma que no quiera poner en entredicho sus propias *verdades*. El sujeto, en la medida en que es *arrojado a la existencia*, encuentra unas verdades en el seno de la tradición que le sostienen y que le exigen diálogo. De hecho, la contingencia creatural constitutiva de la naturaleza humana fundamenta tal afirmación que ahora realizamos; es decir, porque no nos pertenecemos radicalmente, porque no somos nuestros creadores, admitimos la existencia de algo (más bien un Alguien) que ha dado inicio a esta historia en la que nos hallamos. Esto no quiere decir que el quehacer moral del hombre, que en definitiva es toda su existencia, esté fijado de

¹¹³ N. MARTÍNEZ-GAYOL, «*Virtudes teologales*», en Á. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, o. c., 730; citas que contienen la tríada: cf. 1 Tes 1,3; 1 Cor 13,13; Gal 5,5; Rom 1,1-5; Ef 1, 15-18; Col 1,3-5; 1 Tim 6,11; Tít 2,2.

¹¹⁴ Cf. CTI, «*En busca de una ética universal. Nueva perspectiva de la ley natural*» (2009), a. c., n. 26.

¹¹⁵ En lo que respecta a esta categoría del seguimiento, es difícil aceptar un principio como eje vertebrador de toda la síntesis moral. El seguimiento de Jesús es un criterio orientador, en el marco de otros posibles criterios, no tan centrales por supuesto, el cual permite sistematizar bajo un único criterio temas tan dispares como los de bioética, ética económica, ecológica y sexualidad.

antemano y que la libertad del sujeto tenga una ontología vaporosa y sea una pura falacia. Las verdades morales marcan los cauces, dan criterios y proporcionan las agarraderas de sentido. Y, aún más, la libertad tiene, valga la expresión, una *densidad eterna* que le llega de su vinculación con la verdad. Por eso, «sin la verdad, el hombre se mueve en el vacío, su existencia se convierte en una aventura desorientada y su emplazamiento en el mundo resulta inviable»¹¹⁶. Intentamos decir con ello que si bien la razón humana (conciencia) tiene un papel esencial, nunca es individual sino dialógica, comunitaria y enraizada en la Tradición. La razón, para la comprensión católica, «discierne desde una tradición y comunidad concreta [...] y en donde el Magisterio no puede dejar de tener un papel orientador –propositivo e interpretativo-muy importante»¹¹⁷.

Con respecto a Jesús como punto focal y veteador de la moral, el punto clave, y problemático a su vez, es el actual pluralismo moral al que asistimos, que a veces desemboca en una incertidumbre moral en la que hacen acto de presencia el relativismo, el situacionismo y el pragmatismo, llevando hasta la quiebra la verdad cristiana. Desde el corazón de nuestra fe, afirmamos ante ello que nuestra propuesta ética tiene una belleza y una verdad que son una fuente inagotable de vida que emerge, precisamente, desde aquello que anunciábamos ser lo específico de la moral cristiana: la figura de Jesucristo. De ahí entonces que durante el siglo XX la moral cristiana se haya interpretado desde categorías como el seguimiento de Cristo, la imitación, el Reino de Dios...etc¹¹⁸. Por eso, el corazón de la moral virtuosa es, sencillamente, aunque este *sencillamente* implique toda nuestra existencia, la repetición en nuestra conciencia y ante la Verdad de las palabras del apóstol Pedro: «en tu palabra echaré las redes»; es decir, pondré en juego mi libertad, mi conciencia, mi verdad más pura y sagrada, todo mi ser en definitiva (cf. Lc 5,4), por un acto de fe en que Tú eres la Verdad. Este ejercicio de confianza (fe-esperanza) tiene un poder de transformación infinito: hace ver la realidad «no por su cara amenazadora, inquietante, sino por su lado sustentador, salvador, fiable»¹¹⁹.

Esta vertebración cristológica de la moral evita algunos extremos que pueden acontecer en la acentuación unilateral de la comprensión de la moral como son la autonomía y la heteronomía¹²⁰. Frente a una concepción que acentúe unilateralmente alguna de las dos posibilidades, la sabiduría cristiana propone la teonomía participada. Se trata de aquella ética que sitúa a Dios como garantía absoluta y fundamento total de la moral y sus valores. Admite que, en realidad, la libertad del hombre encuentra su verdadera

¹¹⁶ CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *La verdad del amor humano*, EDICE, Madrid 2012, 13.

¹¹⁷ J.L. MARTÍNEZ-J. M. CAAMAÑO, *Moral fundamental*, o. c., 353.

¹¹⁸ Cf. M. VIDAL, *Modelos de una ética cristiana*, Mañana, Madrid 1977, 25-33.

¹¹⁹ H. KUNG, *¿Existe Dios?*, Cristiandad, Madrid 1979, 624.

¹²⁰ En los modelos heterónomos de la moral, la persona queda al margen del proceso de decisión; recibe externamente, y sin concurso de su discernimiento y sus criterios personales, las leyes morales a seguir. En los modelos autónomos: por el contrario, el sujeto es el artífice único de las leyes directrices que guían su existencia.

y plena realización en la aceptación de las leyes de Dios. Dios, que es el único bueno, conoce perfectamente lo que es bueno para el hombre, y en virtud de su mismo amor se lo propone en los mandamientos (cf. VS 35). La fundamentación de esta comprensión de la moral cristiana reside en la aceptación, sin ambages, del orden humano con su normatividad propia, consistente y autónoma. Hemos de volver la mirada atrás: la creación como lo distinto de Dios forjado para la libertad del amor; la irrompible vinculación y no concomitancia entre gracia y naturaleza;...etc. Todos ellos ejemplos que sostienen la no exclusión en la relación entre lo humano y lo divino¹²¹. En esta lógica, «la autonomía del hombre no está amenazada, sino buscada como culminación suprema de un don que tan sólo el poder amoroso de una libertad infinita puede conceder»¹²². Una vez más, permítasenos repetirlo, Creación y divinidad, hombre y Dios, no están enfrentados de modo concomitante, sino que cuanto más el hombre se recibe de Dios, más es en sí mismo (por eso Dios puede ser la verdad para la creación). Y Dios, por su parte, lleva a cumplimiento su máximo anhelo en la Autocomunicación salvífica de su paciente y amable verdad.

El punto central de lo que venimos hablando en este largo epígrafe es, sin más, la posibilidad real que tiene (o no) el ser humano de forjar su vida en diálogo con la Verdad en el siempre difícil contexto de la relación y conjunción de ambas realidades (libertad-Autocomunicación). El dato más evidente es que la vida humana por su constitución histórica, exige que la propia intrahistoria sea el lugar originario de la aceptación de la gracia en la libertad¹²³. Por tanto, todo creyente en Cristo debe adentrarse en su conciencia, ejercitar su libertad, dialogar con la Tradición y con el Magisterio. Eso conduce a que la gracia tenga un carácter esencialmente *situado*, de lo que se sigue, a su vez, que la salvación, fin último de la acción graciosa de Dios, también lo tenga. De ahí que podamos decir con K. Rahner que hay salvación:

«Donde el hombre cree, donde espera, donde ama, donde se convierte a Dios, donde se aparta de su culpa, donde asume una relación interna, positiva, con su muerte, donde en un amor eterno se abre en manera última a otro hombre, allí acontece la salvación, allí se da una relación dialogística de la gracia con Dios»¹²⁴.

Ahí radica, en primera instancia, la salvación de cada sujeto; en los *instantes* de una historia concreta, en los cuales, como veíamos, opta o niega la propuesta de salvación la cual se le ofrece. En esta realidad inhabita y *aparece* (sin rastro aparente de su apariencia), como

¹²¹ Resuena en esta idea de la conjunción sin confusión entre lo creatural y lo divino, la conocida expresión de San Ireneo: «la gloria de Dios consiste en que el hombre viva, y la vida del hombre consiste en la visión de Dios» (IRENEO DE LYON, *Tratado contra las herejías*, Libro 4, 20,7 [cf. Oficio de lectura, San Ireneo, Obispo y mártir, 28 de junio]).

¹²² A. TORRES QUEIRUGA, *Creo en Dios Padre*, o. c., 85.

¹²³ G. L. MÜLLER, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, o. c., 124.

¹²⁴ K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, o. c., 493.

condición de posibilidad de una salvación intrahistórica y una configuración graciosa de la propia existencia, el Espíritu Santo.

1.3.4. «Donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia» (Rom 5, 20)

Tras lo dicho, cabe recapitular, aunque brevísimamente, en esta conocida expresión paulina que nos sirve como título. Ciertamente, el cristianismo vive, y pervive, de la intuición y convicción de que el pecado ha sido vencido con un exceso de autodonación sin merma de la verdad de Dios. Esta es sin duda la experiencia que traslucen las palabras de Pablo que citamos. El carácter incondicional del don de Dios, que si bien tiene un punto culminante en la cruz del Nazareno, se muestra paciente y amable en el largo discurrir de los siglos en los que el Padre ha seguido donándose a través del Espíritu y teniendo como único Mediador al Cristo exaltado. Así se muestra que el anhelo de Dios, y allí donde ha puesto su gloria, ha sido no solo en la creación, sino también en la conservación y el sostenimiento de la misma¹²⁵. De ahí que pueda decirse que nuestro Dios es solidario con la creación, se ha involucrado sin condiciones; comparte la experiencia inquietante y turbadora del *no* en la cruz de Cristo (cf. Heb 4,15)¹²⁶, en quien se ilumina el enigma del dolor y de la muerte, evitando que la humanidad sea envuelta en la oscuridad y confusión del mal (cf. GS 22).

Otro puntal inolvidable de nuestras páginas ha sido el misterio de Cristo como referente normativo primario para la vida moral del cristiano (cristocentrismo moral). Ahora bien, este cristocentrismo no es posible sin la referencia pneumatológica (esto resulta absolutamente central para nuestra síntesis teológica); es decir, que el *Lógos* viva en la conciencia humana no solo es posible por nuestra condición creatural y su referencia cristológica (imagen y semejanza) sino, también, por la actuación (misteriosa e indisponible) del Espíritu en nuestra interioridad y en la historia. Este Espíritu que actúa en el mundo sostiene y abarca el cosmos al completo. En este sentido dirá Elihú en el libro de Job: «si Él retirase su aliento, si recogiese en sí su espíritu, junta expiraría toda carne y el hombre volvería al polvo» (Job 34,14-15). Él nos sostiene desde el silencio. Su Gracia, en la cual acentuamos ahora su identificación con el Espíritu Santo, nos tiene como embadurnados, «ya no estamos bajo la ley, sino bajo la Gracia» (cf. Rom 6,14; Gal 1,6; 5,4) (aunque, desgraciadamente, por ser tan evidente no llega a nuestras entendederas). Este *estar en la gracia* supone la posibilidad de vivir en un verdadero y continuo espacio de discernimiento, que significa la posibilidad de encontrar, en alguno de sus modos posibles, o en su definitividad última, la verdad. Esta compañía sutilísima de la gracia, nos dice que ella no viene brusca y perpendicularmente de arriba, del Dios de la absoluta trascendencia

¹²⁵ Cf. K BARTH, *Ensayos teológicos*, o. c., 148

¹²⁶ Cf. H. U. VON BALTHASAR, «El Misterio Pascual», en J. FEINER- M. LÖHRER (dir.) *Mysterium Salutis*, vol.III/II, 233.

supramundana, como un hecho a-histórico y aislado, sino que está permanentemente en el mundo, y lo está con tangibilidad histórica, inserta en la carne, en la humanidad misma¹²⁷. De ahí que el Espíritu Santo sea quien nos conduce a la Verdad, como ya habíamos dicho; es quien habita en el fondo de la conciencia susurrando misteriosamente el camino de plenitud humana que resulta imposible sin el ejercicio de toda ética¹²⁸. El Espíritu con su amable presencia va forjando en la conciencia y en el corazón una *sabiduría* que proviene de Dios, nos dirige a Dios, abre nuestros ojos y nos concede «a todos gusto en aceptar y creer la verdad» conjuntando en la maravilla de tal movimiento lo humano y lo divino¹²⁹.

1.4. LA VERDAD EN NUESTRA FE Y VIDA ESPIRITUAL

«Vivo, pero ya no soy yo, sino que es Cristo quien vive en mí» (Gál 2,20)

En este último apartado, como anunciábamos al comienzo, veremos unas pinceladas acerca de la espiritualidad del hombre creyente sostenido en las virtudes teologales (gracia), su exigencia de conversión y el epílogo final que nos conducirá al tratado de eclesiología-sacramentología.

1.4.1. La espiritualidad de las virtudes

¿Cómo no lanzarnos a vivir en la verdad, y por la verdad, tras el descubrimiento del inconmensurable amor del Dios cristiano? Resulta imposible no vivir de modo renovado si a nuestras entendederas ha llegado la Revelación. De ahí que toda espiritualidad deba ser entendida como una respuesta al don magnánimo de la verdad (cf. Jn 1,17). Este acto de *llegada* de la verdad a nuestra conciencia tiene un rostro definido: la figura de Jesús el Cristo. Es la asistencia y presencia de la gracia, como decíamos en el apartado previo, la que nos permite que su historia temporal (habida cuenta de su preexistencia), tenga una dimensión transtemporal, y los creyentes de hoy y ayer podamos seguir vivenciando su Ser como *algo* que nos concierne de modo definitivo. Este Don entregado, y sus respectivas estructuras posibilitadas para la acogida, ha de ser entendido desde las virtudes teologales¹³⁰. Fe, esperanza y caridad «son infundidas por Dios en el alma de los fieles para hacerlos capaces de obrar como hijos suyos y merecer la vida eterna. Son la garantía de la presencia y la acción del Espíritu Santo en las facultades del ser humano» (CIC, 1813). En otros términos,

¹²⁷ Cf. K. RAHNER, *La Iglesia y los sacramentos*, Herder, Barcelona 1964, 16.

¹²⁸ La conciencia juega un papel crucial en la ética *de la verdad* (es decir, en la ética de los principios universales inscritos en el cosmos). Esto queda recogido en las siguientes palabras: «Aprendan a buscar la solución de los problemas humanos bajo la luz de la Revelación; a aplicar las verdades eternas a la mudable condición de las cosas humanas, y a comunicarlas de un modo apropiado a los hombres de su tiempo» (*Optatam Totius*, 16).

¹²⁹ La cita es de DV 5 (cf. Concilio Arausicano II, [cf. DH 377]). La separación realizada entre el Cristo y el Espíritu Santo en lo que se refiere a la configuración de nuestra ética es solo un ejercicio pedagógico.

¹³⁰ En referencia a la vinculación entre virtudes y abandono radical: las virtudes serían aspectos de un único éxtasis de la persona, de su salida de sí para entregarse perdidamente al Extraño que invita y dejase entregar por él a Dios y a los demás según los designios inescrutables de su voluntad (B. FORTE, *Teología de la historia*, o. c., 205).

son los dinamismos que sostienen la experiencia de acogida de la Autocomunicación divina en la gracia, y de respuesta de la criatura al agradecimiento del que ha sido objeto. En la tríada fe, esperanza y caridad se condensan los aspectos principales de la existencia cristiana concretamente vivida y teológicamente contemplada; es decir, creemos en el Dios que se nos revela, esperamos en el Dios que se nos promete y amamos al Dios que nos ama¹³¹.

Fe (pistis). El término neotestamentario para designar esta virtud teologal alude en el AT a la raíz verbal *'mn*, que dice relación a lo que es resistente, estable, firme, seguro. El acto de creer, por tanto, supone la estabilidad y seguridad derivadas del hecho de apoyarse en alguien con abandono y confianza¹³². Dios es la roca estable en cuanto Él se presenta como la Verdad eterna, inamovible y fiel ante cualquier desvarío de la historia. Esta fe es asentir a su palabra con extrema confianza porque la asumimos y vivenciamos como la auténtica verdad salvífica. De ahí que las críticas que se han hecho a esta virtud como aquel ejercicio existencial que se reduce a creencia y aceptación autoritaria de una serie de verdades o conocimientos, se desvanezca. Además, y con esto decimos el cómo de nuestra espiritualidad en la verdad de la fe, esta virtud teologal no puede desligarse de la caridad puesto que «la fe consiste en dejar ser, para mí y en mí, la Verdad-Amor de Dios»¹³³. Creer algo es saber que es verdad, no en nuestras mentes, sino en lo más íntimo de nuestro ser, en el centro de nuestras almas¹³⁴. En otros términos, «creer en Dios significa mantener la inquietud por la verdad última sin contentarse con la apariencia empírica de las cosas, buscar la salvación total sin quedarse satisfecho con una vida fragmentada, amar la vida hasta el final religándola con el Trascendente»¹³⁵.

Esperanza (elpídos). Si mediante la fe todo ser humano encuentra la senda a seguir, y descubre, además, que esa senda, en virtud de la Verdad del Cristo, solo se transita exitosamente en el amor sacrificial, dicho sujeto toma conciencia, igualmente, de que solo la esperanza nos permite perseverar en tal camino. Esta virtud, quizá la *más pequeña de la casa*, es la que nos salva (Péguy). Ante la fe y la caridad, como las dos grandes virtudes, la esperanza aparece (injustamente) de modo secundario. Sin embargo, en aquellas situaciones en las que es un verdadero acto heroico creer y amar, la esperanza es la única que sigue ejerciendo todo su potencial salvífico, consiguiendo reavivar el rescoldo de la fe y el amor. Por eso dirá el libro de Daniel: «bienaventurados los que tienen esperanza» (Dn 12,12),

¹³¹ Cf. J. ALFARO, *Cristología y antropología*, o. c., 449.

¹³² Cf. N. MARTÍNEZ-GAYOL, «Virtudes teologales», en Á. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, o. c., 726.

¹³³ H. U. VON BALTHASAR, *Teología III, El Espíritu de la verdad*, o. c., 269; al respecto Pablo VI dirá que «para quien ama la verdad, la discusión es siempre posible. Pero obstáculos de índole moral acrecientan enormemente las dificultades, por la falta de suficiente libertad de juicio y de acción y por el abuso dialéctico de la palabra, no encaminada precisamente hacia la búsqueda y la expresión de la verdad objetiva, sino puesta al servicio de finalidades utilitarias, de antemano establecidas» (ID., *Ecclesiam suam*, 38).

¹³⁴ Cf. Carta pastoral de los obispos de Pamplona y Tudela, Bilbao, San Sebastián y Vitoria, *Transmitir hoy la fe*, n. 18.

¹³⁵ Carta pastoral de los obispos de Pamplona y Tudela, Bilbao, San Sebastián y Vitoria, *Evangelizar en tiempos de incredulidad*, n. 52.

porque solo la esperanza nos mantiene en la senda de la verdad desvelada por la fe¹³⁶. El que espera, por tanto, no se conforma jamás con la fatalidad de la muerte, ni con el mal engendrado. Es capaz de seguir creyendo en la fe, y amando el amor y toda realidad.

Amor (ágape). El punto central de toda vida cristiana es su referencia a la Trinidad; es decir: cuando nuestra vida inconclusa esté guiada por ese amor trinitario, el cual no entiende de desunión y mentira. Nuestra vida como creyentes, por tanto, consiste en la participación en la vida eterna de la Trinidad a través de nuestra inmarcesible tarea de vivir oyendo y actualizando el eco de la voz trinitaria que dice sin pausa: «hagamos redención». Nosotros, como criaturas, no redimimos a nadie, ni siquiera nuestra minúscula vida; sin embargo, estamos en condición, por su Gracia, de ser el cauce de dicha voz trinitaria en el mundo. De ahí procede todo compromiso por la justicia; todo anhelo por la paz; y, en definitiva, todo discurso y búsqueda de la verdad. Todo ello englobado en la experiencia teológica del amor trinitario.

Aunque por un momento hemos fragmentado las virtudes teologales, el discurso teológico exige «una inmanencia mutua de fe, esperanza y caridad»¹³⁷. Hasta tal punto se da tal inmanencia que cabría decir que las virtudes configuran el modo de toda existencia cristiana; es decir, nuestra condición de cristianos se define como «la actitud permanente de creer, esperar y amar»¹³⁸.

Sin embargo, nuestra experiencia, tanto espiritual como ética, nos muestra que nuestro ser está herido por el pecado y nuestro corazón lleno de anhelos que requieren conversión¹³⁹. Es ese Dios que se revela como Verdad, Promesa de vida eterna y Amor beatificante el que hace emerger, en el deslumbramiento de su Belleza, nuestra indigencia. Es su don el que pone de manifiesto nuestra cerrazón. Don que como ya venimos diciendo una y otra vez, toma la configuración de las virtudes teologales. Por eso cabría decir que las virtudes son la contradicción de Dios ante el mal, su modo de *luchar* contra el pecado. La fe abre camino a través de la incredulidad, la esperanza lo hace sorteando la desesperanza y el amor venciendo el egoísmo y el desamor de la criatura¹⁴⁰.

1.4.2. «Revestíos del hombre nuevo, que ha sido creado según Dios» (Ef 4,24).

No es posible permanecer impertérritos ante semejante iniciativa bondadosa de Dios. Se exige de nosotros un abandono, una salida radical y un cambio en el centro de gravedad de nuestra existencia. Se exige una auténtica conversión como aquiescencia y

¹³⁶ Cf. J. MOLTSMANN, *Teología de la esperanza*, o. c., 26.

¹³⁷ J. ALFARO, *Cristología y antropología*, o. c., 454.

¹³⁸ *Ibid.*, 465; en este sentido dice San Juan de la cruz: «sin caminar a las veras con el traje de estas tres virtudes, es imposible llegar a la perfección de unión con Dios» (SAN JUAN DE LA CRUZ, *Noche oscura*, libro 2, cap. 21, n. 12. *Obras completas*, a cargo de Maximiliano Herráiz, Sígueme, Salamanca 1992, 533).

¹³⁹ Cf. G. URIBARRI, *La singular humanidad de Jesucristo*, San Pablo-UPCO, Madrid 2008, 96.

¹⁴⁰ N. MARTÍNEZ-GAYOL, «Virtudes teologales», en Á. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, o. c., 723.

actualización a la propuesta del Dios trino. Estamos llamados a esta conversión del corazón, y sin ella, las tan deseadas «liberaciones» humanas defraudan, puesto que se mueven en el reducido espacio que concede la estrechez del espíritu humano, su dureza, sus intolerancias, sus favoritismos, sus deseos de revancha y sus pulsiones de muerte¹⁴¹.

Ahora bien, la conversión se realiza con cautela y paciencia, en la conciencia de que «la conquista por parte del sujeto de su verdad y de su libertad no se adquieren nunca una vez por todas»¹⁴². El inacabamiento radical del sujeto tiene la primacía, por eso, más que estar en la verdad, es decir, estar convertido, transformado definitivamente, al creyente le queda por delante la eterna tarea de «caminar en la verdad» (3 Jn 4), es decir, ejercitarse en ella, y así es como el fiel, posiblemente y aún a oscuras y con pocas certezas, *posea* la verdad (cf. 2 Jn 1-4; 3 Jn 3-4). Pero, aunque problemática, excesivamente problemática, la verdad es un hombre (aunque eterno) que ha sido clavado en una cruz. De ahí que podamos decir que el evento estauroológico es «el verdadero centro de la revelación, de una revelación que no nos manifiesta frases antes desconocidas, sino que nos revela a nosotros mismos, al ponernos ante Dios y a Dios en medio de nosotros»¹⁴³. En este sentido, el pecado y la conversión han de ser mirados a luz del Crucificado (Resucitado). Solo tras el descubrimiento de que hemos clavado en un madero a Aquel que es la Verdad, nuestra verdad, emerge una experiencia espiritual amarga y compleja que nos conducirá a la auténtica transformación del corazón (conciencia). Tal experiencia queda recogida en las palabras de San Juan de Ávila:

«En la cruz me buscaste, me hallaste, me curaste y libraste y me amaste, dando tu vida y sangre por mí en mis manos de crueles sayones; pues en la cruz te quiero buscar y en ella te hallo, y hallándote me curas y me libras de mí, que soy el que contradice a tu amor, en quien está mi salud. Y libre de mi amor, enemigo tuyo, te respondo, aunque no con igualdad, empero con semejanza, al excesivo amor que en la cruz me tuviste, amándote yo y padeciendo por ti, como tú, amándome, moriste de amor por mí»¹⁴⁴.

Estas palabras ponen de manifiesto que nuestro modo de vivir la verdad no puede ser ajeno a la carne (concepto entendido desde sus resonancias teológicas). Bien conocida es la expresión de Tertuliano: «*caro salutis est cardo*»¹⁴⁵ («la carne es el quicio de la salvación».) Con ello se pretende decir que a partir de la encarnación y la cruz ha sucedido algo conmovedor: el régimen de contacto salvífico con Dios se transforma radicalmente y la carne se convierte en el instrumento de la salvación¹⁴⁶. Ahí está, en su hálito de eternidad, la verdadera belleza de la finitud de la carne (*sárx*).

¹⁴¹ Cf. BENEDICTO XVI, Discurso en Beirut sobre la libertad religiosa (14.09.12).

¹⁴² L-M. CHAUVET, *Símbolo y sacramento*, o. c., 104.

¹⁴³ J. RATZINGER, *Introducción al Cristianismo*, o. c., 255s

¹⁴⁴ Carta 58,269. Citado en M^a JESÚS FERNÁNDEZ CORDERO, «San Juan de Ávila: Cartas de consuelo en la tribulación» en J. GARCÍA DE CASTRO – S. MADRIGAL (Eds.), *Mil gracias derramando. Experiencia del Espíritu ayer y hoy*, o. c., 251.

¹⁴⁵ TERTULIANO, *De carnis resurrectione*, 8, 3 (PL 2, 806).

¹⁴⁶ Cf. BENEDICTO XVI, *Audiencia general en Sala Pablo VI*, Miércoles 5 de enero de 2011.

1.5. EPÍLOGO Y APERTURA: DE LA MANO DE NICODEMO

Habida cuenta de la evidente imperfección de la creación, de las dificultades que entraña la existencia y del carácter desmesurado y gratuito de la gracia, tenemos la certeza de que «siempre, necesariamente, entre las posibilidades de la existencia quedará espacio para ésta tan peculiar: vivir orientados por el ideal de la verdad plena»¹⁴⁷. Aquel que busca la verdad, y fundamenta su vida en ella, «contempla una vida que nunca dejó de estar en comunión con el fondo divino de toda vida, una vida que nunca dejó de estar unida por el amor con todos los seres»¹⁴⁸. Este será el fin y la finalidad más noble de cualquier ser humano, vivir en inquietud por (y anuencia a) la verdad. Buscarla sin entenderla, amarla sin conocerla y esperarla sin saber del todo a qué esperamos.

Un ejemplo sobrecogedor de este *cor inquietum*, que define la esencia de la naturaleza humana, es el fariseo Nicodemo (cf. Jn 3). En búsqueda del Nazareno en medio de la noche, en el transcurso del diálogo, le sobreviene una idea tan bella como imposible: la plenitud a la cual está llamado se hace insostenible con el auxilio exclusivo de sus propias fuerzas; es un don que procede de lo alto, del Padre. Tiene que nacer de nuevo. Nicodemo se debate entre el deseo y la ignorancia de la Verdad, y no ha descubierto, ni siquiera ha intuido, que la verdad de nuestro ser es *ser de Dios*. La exigencia de este nuevo nacimiento dice que «no es posible recorrer un camino hacia la plenitud del conocimiento de su Persona-Verdad desde un simple plano especulativo. Estamos ante un itinerario como *sendero de Verdad*»¹⁴⁹. Es decir, la verdad, contra toda apariencia, no es solo el horizonte, sino también el camino. Ahí podremos comprender, o al menos intuir, que «nuestra existencia consiste en la aceptación o en la repulsa del misterio que nosotros somos en tanto pobre estar-referidos al misterio de la plenitud»¹⁵⁰. La vida aparece, entonces, al modo de «un compromiso del hombre entero con la única Verdad, un compromiso con el Dios vivo que nos sale al encuentro»¹⁵¹. Tal compromiso, de toda la existencia, con el Dios vivo es imposible sin ese triple-unitario dinamismo virtuoso. La fe, que «quiere decir que la palabra de Dios, que es Jesucristo, es para mí lo que ni yo mismo soy ni puedo darme: mi verdad»¹⁵². La esperanza que sostiene y otorga una fuerza infinita en el insondable camino de la vida; y, por último, el amor sacrificial y redentor, que dice que el amor propio no es la forma primigenia del amor¹⁵³. Ellas, las virtudes, serán la voz indirecta de Dios en la intrahistoria. Hablan de la identidad de Dios, de ese Dios que ha hablado con una Voz desde el comienzo de los tiempos. Pero también hablan del ser humano, le revelan su

¹⁴⁷ M. GARCÍA-BARÓ, *Introducción a la teoría de la verdad*, Síntesis, Madrid 1999, 14.

¹⁴⁸ P. TILICH, *El nuevo ser*, o. c., 93.

¹⁴⁹ N. CIOLA, *Cristología y Trinidad*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2005, 10.

¹⁵⁰ K. RAHNER, *Escritos de Teología*, o. c., IV, 142.

¹⁵¹ M. GELABERT BALLESTER, *Para encontrar a Dios*, o. c., 34.

¹⁵² K. BARTH, «La humanidad de Dios», en ID., *Ensayos teológicos*, o. c., 61.

¹⁵³ Cf. J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, o. c., 212.

constitución, pues son el rostro más puro de la gracia en la intrahistoria. En ese sentido, en su faceta reveladora, las virtudes se alían con la verdad. Cabe afirmar, también, que sin la vida en la gracia se hace imposible toda referencia cristológica en nuestra existencia temporal (que a fin de cuentas es la clave de nuestra moral). Todo aboca a la necesidad de pedir la gracia de mirar a Jesús para poder *ver* al Hijo de Dios, haciendo el mismo proceso de los apóstoles, que pasaron del simple *mirar* a Jesús, al poder *ver* con ojos creyentes¹⁵⁴. Sin ello, será imposible tomarle como la Verdad, como el punto de apoyo y relevo de nuestra moral. Ahora bien, solo el Espíritu nos permite esa mirada que ve signos manifiestos de la verdad y reconoce a la Verdad¹⁵⁵. En definitiva, ahí está el corazón de la fe cristiana. Ver en Jesús al Cristo; movimiento aún imposible en aquella noche para el bueno de Nicodemo.

Para concluir, y dar el paso justificadamente al nuevo capítulo de eclesiología-sacramentología, el cual forja un díptico con el recientemente finalizado, nos parece muy pertinente la fórmula breve antropológica que K. Rahner propone al final de su obra *Curso fundamental sobre la fe*:

«El hombre solo llega realmente a sí mismo en una genuina autorrealización, si osa entregarse de manera radical al otro. Y si hace esto, aprehende (en forma atemática o explícita) lo que significamos con la palabra Dios como horizonte, garante y carácter radical de tal amor; en efecto, Dios, por su propia comunicación, se convierte en espacio de la posibilidad de ese amor. Este amor es entendido aquí en un sentido íntimo y social y, en la unidad radical de ambos momentos, es fundamento y esencia de la Iglesia»¹⁵⁶.

2. EL ESPACIO Y EL TIEMPO PARA EL VISLUMBRE DE LA VERDAD

Nos adentramos ahora en la realidad eclesial, en conjunción con sus sacramentos, tomándola como aquel espacio privilegiado donde este ser humano, que vive y se debate entre el pecado y la gracia, puede realizar su vocación y encontrar la verdad en esta singularísima criatura de Dios que llamamos la Iglesia¹⁵⁷. Ella es ese espacio-tiempo privilegiado porque «al haberse confiado a la Iglesia la manifestación del misterio de Dios,

¹⁵⁴ Cf. J. VIDAL TÁLENS, *Mirar a Jesús y ver al Hijo de Dios hecho hombre para nuestra redención. Aportación de J. Ratzinger a la Cristología contemporánea*, en S. MADRIGAL (Ed.), *El pensamiento de Joseph Ratzinger. Teólogo y papa*. U.P. Comillas- San Pablo, Madrid 2009, 67-100.

¹⁵⁵ Cf. P. RODRÍGUEZ PANIZO, «La fe como conversión del corazón a Dios», en G. URÍBARRI, *El corazón de la fe. Breve explicación del credo*, o. c., 18.

¹⁵⁶ K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, o. c., 523.

¹⁵⁷ Esta postura está reflejada en la carta a los Efesios; es decir, «la Iglesia es el ámbito de la acción del Señor, de modo que sus miembros son introducidos en el proceso de salvación que, iniciado por Cristo, ha de alcanzar a la realidad entera hasta su plena renovación en una nueva creación. En la Iglesia se hace ya presente la nueva creación» (S. MADRIGAL, «La Iglesia y su misterio», en Á. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2013, 436). Aprovechamos para matizar el término criatura que hemos usado para definir el ser de la Iglesia. Con ello decimos que no tiene su razón de ser en sí misma, no es una magnitud absoluta, procede del proceso de autocomunicación de la Verdad. Esto no supone, para la Iglesia, que esté concluida y tenga plena autonomía; ella está en camino hacia la eternidad, como el ser humano y la creación al completo; de hecho, como intentaremos mostrar, ella se realiza y actualiza en el ejercicio de cada creyente, que con el auxilio del Espíritu Santo, intenta vivir en la paradoja de la historia la verdad de Dios.

que es el fin último de la criatura, ella misma le descubre a la criatura su verdad más íntima (cf. GS 41). La Iglesia, por tanto, como criatura de Dios, queda enmarcada en esta realidad oceánica de la verdad, la cual ya hemos dicho que debe ser entendida en relación directa con «la revelación histórica y progresiva del plan salvífico de Dios que culmina en Jesucristo»¹⁵⁸. El cristianismo, por ende, en virtud de su condición de religión *ex revelatione*, se sostiene en la convicción de la irrevocable Autocomunicación libérrima y amorosa de la verdad del Dios Trino en Jesucristo, entregada e intuita a través del don del Espíritu Santo para la salvación de la humanidad.

Ante este Dios que se ha revelado, y que en su fidelidad infinita sigue haciéndolo, el ser humano se encuentra en la exigencia de responder. La calidad de dicha respuesta estará en conexión con su excelencia como ser humano, con la suerte de que en tal camino a la excelencia, que tiene como horizonte la perfecta comunión con el Dios trino, no se encuentra desvalido de compañía. La Iglesia es compañera y madre de los cristianos; espacio y tiempo privilegiado para la escucha y puesta en práctica de la verdad revelada; columna y fundamento de esa misma verdad (cf. 1 Tim 3,15); Cuerpo de Cristo; Pueblo de Dios. De ahí que «la fe es fe cuando uno escucha a la Iglesia y cree formando parte de ella»¹⁵⁹.

Ahora bien, tal acto de adhesión es imposible sin la participación en la ejercitación sacramental. La Iglesia tiene una inextinguible dimensión sacramental, y los sacramentos, a su vez, contienen una marcada dimensión eclesial. En otros términos, la Iglesia sin los sacramentos se quedaría sin ese corazón que bombea sangre desde su interior; y los sacramentos, sin la Iglesia, serían ritos suspendidos en el vacío carentes de toda verdad¹⁶⁰. En esta vinculación se produce, entonces, una conexión entre la verdad que proclama y es la Iglesia, y la que contienen y expresan los sacramentos. Se deduce, por tanto, que los sacramentos, en tanto en cuanto son procesos vitales de la Iglesia, son inseparables del *corpus* eclesial¹⁶¹. Aún cabe decir más. Ambas dimensiones de la sabiduría teológica, eclesiología y sacramentología, se unen radicalmente en virtud de una doble misión; por un lado, «mostrar el carácter salvífico de esa verdad de fe que es el misterio del Dios trinitario»¹⁶²; por otro, invitar a entrar a tal realidad divina de la beatísima Trinidad.

La Iglesia, por tanto, Esposa y Cuerpo del Señor, en su modo de estar en el mundo, es decir, los sacramentos, está llamada a ser el *medium* intrínseco del acontecimiento

¹⁵⁸ R. LATOURELLE, «Teología fundamental», en ID. (ed.), *Diccionario de teología fundamental*, Paulinas, Madrid 1992, 1610.

¹⁵⁹ K. RAHNER, «Credo Ecclesiam», en A. DULLES (ed.), *Hacia una teología de la fe católica: lecturas teológicas*, Sal Terrae, Santander 1970, 160.

¹⁶⁰ Cf. J. RATZINGER, *Introducción al Cristianismo*, Sígueme, Salamanca 1969, 299.

¹⁶¹ Cf. F.-J. NOCKE, «Doctrina general de los sacramentos», en T. SCHNEIDER (dir.), *Manual de teología dogmática*, Herder, Barcelona 1996, 807; este conglomerado entre ambos tratados no debe conducirnos a difuminar y eliminar la identidad propia de cada uno de ellos.

¹⁶² Cf. Á. CORDOVILLA, «El misterio de Dios», en ID., (ed.), *La lógica de la fe*, Universidad Pontificia Comillas, o. c., 94.

salvífico del Cristo para el hombre de todo tiempo y lugar. Ella, en su condición de mistagoga, debe guiar a la humanidad a que toda criatura contemple la verdad¹⁶³.

Dicho lo cual, en las páginas que siguen, en las que nos introduciremos en este círculo hermenéutico de Iglesia-Sacramentos, presentamos un capítulo dividido en tres apartados. El primer paso será mostrar a Jesús como el fundador de la Iglesia, y por consiguiente, de los sacramentos. Inmersos, entonces, en esta criatura divina, daremos un paso adelante y le preguntaremos a ella por su propia identidad. Finalmente, el tercer epígrafe tendrá dos fases. La primera de ellas versará sobre el destino de la Iglesia y sus sacramentos. La segunda, constituye una breve recapitulación del presente capítulo y la transición hacia la última sección del presente trabajo, la escatología-mariología.

2.1. EN LOS ALBORES DE LA COMUNIDAD

2.1.1 *Shalom*

Una palabra basta para salvar una historia: «Paz a vosotros» (Jn 20, 19); paz sin reproches. Así vuelve el Resucitado entre los que formarán su Iglesia, reconstituyendo la paz y otorgando la bendición del Dios Altísimo a los que le habían abandonado. Aunque fue mucho lo que en orden a fundar la Iglesia quedó preparado en la época prepascual (eclesiología implícita¹⁶⁴), «el acto fundacional propiamente dicho, no pudo tener lugar más que cuando el Resucitado culminó su obra y, en virtud de su muerte y resurrección, pudo insuflar su Espíritu en la Iglesia que trataba de fundar»¹⁶⁵. Dicha aparición descarga un caudal infinito de bendiciones, tanto para los apóstoles como para aquellos que recibirán sus palabras. Los que acompañaron al Maestro son ahora «pecadores acogidos por el Resucitado [...] con un magnánimo gesto de perdón y amor»¹⁶⁶. En este acontecimiento se condensa lo que la Iglesia intentará vivir y ofrecer con el sacramento de la reconciliación a lo largo de su historia. Sacramento que «no apunta al castigo, sino a una curación y redención obrada por la Gracia» (de la cual hemos hablado ampliamente)¹⁶⁷.

Ahora bien, dicho acto indisoluble de amor y perdón, mostrado y entregado en la inesperada llegada del Resucitado, resultaría inexplicable en toda su fuerza sin la referencia al Misterio Pascual. Éste, junto con las obras y palabras de Jesús durante su existencia terrena, constituye el evento fundador de la Iglesia y de los sacramentos. De ahí que los Padres de la Iglesia hayan visto en el agua y sangre que brotaban del costado de Cristo

¹⁶³ Cf. S. MADRIGAL, «Aproximación a una espiritualidad y mística eclesial después del Concilio Vaticano II», en J. GARCÍA DE CASTRO – S. MADRIGAL (eds.), *Mil gracias derramando. Experiencia del Espíritu ayer y hoy*, U. P. Comillas, Madrid 2011, 597.

¹⁶⁴ La llamada de los discípulos, instituyendo el círculo de los Doce, es un signo que se entiende en el seno de la historia de Israel, y parece ser un dato propio de una eclesiología implícita en cuanto es actuación prepascual de Jesús (cf. Mc 3,13-16; Mt 10,1-4; Lc 6,12-16).

¹⁶⁵ H. U. VON BALHASAR, «El misterio pascual», en J. FEINER- M. LÖHRER (dir.), *Mysterium Salutis*, vol. III, II, 322.

¹⁶⁶ M. GESTEIRA, *La Eucaristía misterio de comunión*, Sígueme, Salamanca 1992, 79.

¹⁶⁷ F.-J. NOCKE, «Penitencia», en T. SCHNEIDER (dir.), *Manual de teología dogmática*, o. c., 959.

traspasado por la lanza, la imagen del origen de la Iglesia y la fuente primaria de los sacramentos¹⁶⁸. En otros términos, «cuando la Nueva Eva, la Iglesia, salió del costado del Señor dormido en la Cruz, de la herida del Costado brotaron sangre y agua, y con ellos los *sacramenta ecclesiae*, los Misterios de la Iglesia»¹⁶⁹. Cristo es, por consiguiente, «el primer sacramento, el sacramento original, porque de Él dependen todas las demás realidades sacramentales»¹⁷⁰. Bajo la conocida definición de sacramento como *signo visible de la gracia invisible* (S. Agustín), el mismo Cristo queda instituido como el sacramento primordial en la medida en que en Él se da históricamente la mayor y más perfecta visibilización de la gracia y la verdad de Dios. Él, «siendo Dios y hombre, se ha convertido en el lugar privilegiado de encuentro del hombre con Dios y de comunión entre Dios y el hombre (cf. Jn 1,14; Col 1,15; Tit 2,11)»¹⁷¹. En este sentido, la Iglesia será sacramento en la medida en que procede de la condición sacramental de la figura de Cristo y tiene como misión, en buena medida a través de los sacramentos, «hacer presente en todo tiempo, y frente a todas las situaciones, el encuentro del Espíritu y la carne, de Dios y de los hombres»¹⁷². La procedencia cristológica de los sacramentos y la Iglesia nos aseguran no solo que ambas realidades sean fruto del amor desbordante del Dios trino, sino que, aún más, toda ejercitación sacramental es poner en acto, por obra de la gracia, lo que aconteció en la Encarnación, y por tanto, hacer de la verdad revelada al mundo, algo en lo que vivir, celebrar, y adorar.

Ahora bien, hablar del concepto de sacramentalidad y de la fundación de la Iglesia y circunscribirlos estrictamente a la figura del Nazareno, no corresponde a una lectura adecuada. Para una comprensión más honda y verdadera resulta esencial la Tercera Persona de la Trinidad y el emblemático suceso de Pentecostés (cf. Hch 2). El envío del Espíritu que tiene lugar en dicho evento supone que lo que había sucedido solo para Jesús en el Jordán, acontece ahora para toda la Iglesia. El Espíritu desciende sobre María y los Apóstoles, forjando la *ekklesía* y dejando reposar la verdad de Dios en sus corazones. Esta Iglesia naciente no solo recibe entonces el bautismo en el Espíritu y la investidura apostólica y misionera, sino también poder para anunciar y testimoniar a todas las gentes que solamente en Cristo hay salvación y verdad (cf. Hch 1,8; Jn 14,16). En este mismo momento, el grupo de los discípulos, escondidos y amedrentados, son constituidos como Pueblo de Dios reunido, edificado y sostenido en la verdad. La Verdad que es Cristo actúa,

¹⁶⁸ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi*, Guadarrama, Madrid 1964, 149.

¹⁶⁹ O. CASEL, *Misterio de la ekklesía*, Guadarrama, Madrid 1964, 236; esta postura refleja la concepción católica. La postura protestante afirma que los sacramentos se fundan en acciones simbólicas de Jesús testificadas por la Biblia y en las que se contienen la promesa de la gracia. Los reformadores tienen en su lista: bautismo y cena –algún tiempo también fue penitencia. I. Congar, al respecto, dice que bautismo y Eucaristía son los dos sacramentos mayores (por ejemplo: cf. I. CONGAR, *Cristianos desunidos*, Verbo Divino, Estella 1967, 108).

¹⁷⁰ D. BOROBIO, *Celebrar para vivir*, Sígueme, Salamanca 2003, 126.

¹⁷¹ *Ibid.*, 127.

¹⁷² B. FORTE, *La Iglesia, icono de la Trinidad*, Sígueme, Salamanca 2003, 67.

a través de su Espíritu, fijando, entonces, lo que estaba separado, haciendo fuerte lo que apenas tenía consistencia. La riqueza de Pentecostés reside en su referencia a la unión entre la cristología y la pneumatología, dos polos imprescindibles para la clarificación del misterio de la Iglesia y de cualquiera de los siete sacramentos¹⁷³. Esta vinculación radical no solo nos legitima para entender la Iglesia como *icono de la Trinidad*¹⁷⁴, sino que nos permite concebirla como un *misterio derivado*¹⁷⁵. Esta condición *misteriosa*, en virtud del Espíritu del Resucitado, reside en el corazón de los sacramentos y de la Iglesia.

2.1.2. La *exousía* del Santo

«Se me dio toda autoridad en el cielo y en la tierra. Así que id, haced discípulos a todas las naciones, bautizándolos en el nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a guardar todo lo que os mandé. Y mirad, que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo» (Mt 28,19-20).

La palabra del Resucitado, su paz, que fue el punto de ignición para la *ekklesía*, se asienta en un nuevo hito que queda recogido en el pasaje mateano, donde la autoridad (*exousía*) de Jesús se hace notar como la autoridad del Padre. En virtud de tal autoridad, Jesús está legitimado para dejar en su Iglesia aquel designio misionero proveniente del Padre y susurrado eternamente por el Espíritu. Tal designio, que no es algo distinto que predicar la verdad, busca hacerse posible en esta Iglesia aún incipiente. Mandato que contiene, o así lo ha entendido la Iglesia posteriormente, dos sacramentos: el bautismo para la salvación y el orden para continuación de dicho mandato. Gracias a este segundo, la misión confiada por Cristo a sus Apóstoles sigue siendo ejercida en la Iglesia hasta el fin de los tiempos. El sacramento del orden, que comprende tres grados: episcopado, presbiterado y diaconado es, por tanto, el sacramento del ministerio apostólico (cf. CIC, 1536). Cabe decir, a tenor de su referencialidad cristológica, que los tres órdenes hacen presente de forma especial el único sacerdocio de Cristo al tiempo que hace visible el carácter sacerdotal y diaconal de toda la Iglesia, en cuyo nombre se ejerce (cf. LG 10).

El primero de estos sacramentos que nombrábamos, el bautismo, supone que todo ser humano se incorpora a Cristo y a la Iglesia en el acto bautismal. Nos incorporamos, en esencia, porque en dicho acto engarzamos la vivencia de los cristianos en la vida del Nazareno. Él también pasó por el bautismo, de hecho, según los sinópticos, Jesús inicia su actividad pública haciéndose bautizar por Juan en el Jordán (cf. Mt 3,13-17; Mc 1,9-11; Lc

¹⁷³ Final del primer milenio comienza a destacarse sobre la unidad y multiplicidad de signos, que, en el siglo XII, con Pedro Lombardo entre otros, queda fijada en siete Sacramentos (cf. G. L. MÜLLER, *Dogmática*, o. c., 653-654); un hito magisterial en lo que se refiere al número de sacramentos es el Concilio de Florencia (1438-1445) en el que se compendia la doctrina de los sacramentos en el Decreto para los armenios (DH 1310-1313).

¹⁷⁴ B. FORTE, *La Iglesia, icono de la Trinidad*, o. c., 24.

¹⁷⁵ Cf. H. DE LUBAC, *Paradoja y misterio de la Iglesia*, Sígueme, Salamanca 2002, 40.

3,21-22)¹⁷⁶. Este sacramento es claramente trinitario, y por eso no puede ser desligado de nuestra verdad fundamental. Desde los primeros cristianos ya encontramos un bautismo con el que, en virtud de su carácter iniciático, los catecúmenos quedaban insertos en el misterio trinitario al confesar al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo (cf. *Didajê*)¹⁷⁷. Este es el marco en el que debemos entender el bautismo no solo en sus comienzos, sino también en la actualidad (cf. LG 7). El bautismo, como primer sacramento, puerta que abre a la celebración de todos los demás, coloca al fiel en la exigencia, que comparte con todo otro creyente, de vivir la verdad en la cual ha sido inserido y que es la verdad de Jesús de Nazaret (verdad trinitaria). En razón de esta identificación, por tanto, y a semejanza de lo acontecido en el Jordán, también el Padre dice a cada bautizado: *Tú eres mi hijo*, haciéndole entrega, además, de su santo Espíritu¹⁷⁸.

Por ello, engarzados en la realidad trinitaria, durante el bautismo, «el agua sacramental nunca está tan cerca de su verdad como cuando es sepulcro de muerte y baño de renacimiento»¹⁷⁹ para todo creyente que anhele un bautismo de verdad, a saber, de «Espíritu Santo y fuego» (cf. Mt 3, 11; Mc 1,8)¹⁸⁰ para el perdón de los pecados (cf. Mc 1, 4; Lc 3,3)¹⁸¹. Podemos decir, por consiguiente, que con el bautismo el ser humano no solo ha sido rescatado, redimido, justificado e introducido en el Misterio Pascual¹⁸², sino que recibe «una iluminación que, haciendo caer sobre él el vivificante rayo de la verdad divina, le abre el cielo, le esclarece la vida terrenal, le capacita a caminar como hijo de la luz»¹⁸³. Esta gracia bautismal recibida, además, otorga el perdón de los pecados (redención). De hecho, en la Iglesia antigua no era la penitencia el sacramento del perdón, sino el acto bautismal¹⁸⁴.

¹⁷⁶ En el cuarto evangelio se da el encuentro con el Bautista, pero, aunque se menciona la venida del Espíritu Santo, parece que se silencia el acontecimiento del bautismo de Jesús descrito en los sinópticos (cf. Jn 1, 29-34). Apuntemos otro dato: el contexto bautismal de Jesús, en el que el Precursor tiene una relevancia enorme, se caracteriza por su referencia a la tradición veterotestamentaria, y en especial a los profetas (cf. Is 1,16-17; Ez 36,25; Jer 3,22; 4,14; Zac 13,1). Es un bautismo focalizado en la necesidad de la conversión en vistas a la venida inminente del Mesías (cf. Mc 1,4; La 3,3; Mt 3, 11).

¹⁷⁷ Atendamos a la riqueza de las imágenes bíblicas del bautismo: muerte y resurrección en Cristo (Rom 6,3-5; Col 2,12); purificación del pecado (1 Cor 6,11); nuevo nacimiento (Jn 3,5); iluminación por Cristo (Gal 3,27); revestimiento de Cristo (Gal 3,27); renovación por el Espíritu (Tit 3,5); experiencia de liberación a través de las aguas del diluvio (1 Pe 3,20-21); salida de la esclavitud (1Cor 10,1-2); liberación con miras a una nueva humanidad en la que quedan superadas las barreras entre sexos, razas y situaciones sociales (Gal 3,27.28 ; 1 Cor 12,13).

¹⁷⁸ Cf. S. DEL CURA, *Cuadernos de Teología. Dios, Padre de Jesucristo*, Deusto, Bilbao 1999, n. 22, 72.

¹⁷⁹ L-M. CHAUVET, *Símbolo y sacramento*, Herder, Barcelona 1991, 131.

¹⁸⁰ Cf. D. BOROBIO, *Historia y teología comparada de los sacramentos*, Sígueme, Salamanca 2012, 230.

¹⁸¹ En esta temática apuntada, el perdón de los pecados, se anudan varios datos muy relevantes para comprender el desarrollo histórico de dicho sacramento. Agustín de Hipona es quien consolida *la práctica del bautismo de niños*. Lo hace contra Pelagio, quien no admitía la transmisión del pecado original y la consecuente utilidad del bautismo de niños. El hiponense afirma que el pecado se transmite por generación (todo hombre es *massa damnata*) y, por ende, el bautismo es necesario para la salvación de los niños. Esta tesis continuará vigente en la historia hasta llegar al Concilio de Florencia y quedar expresado en el *Decretum pro armenis*. Se admite que entre los efectos del bautismo están la remisión de toda culpa (pecado original y pecados actuales), la entrada en el reino de los cielos y la visión de Dios uno y trino. (cf. DH 1314-1316)

¹⁸² Cf. C. GIRAUDO, *La plegaria eucarística*, Sígueme, Salamanca 2012, 113.

¹⁸³ PABLO VI, *Ecclesiam suam*, 13.

¹⁸⁴ El cambio se obró cuando la dolorosa experiencia enseñó que el cristiano bautizado también necesita que se le perdonen los pecados (Cf. J. RATZINGER, *Introducción al Cristianismo*, o. c., 295).

2.1.3 Sanar las entrañas para anunciar la verdad

Ya hemos mencionado repetidas veces, sobre todo en el capítulo previo, que el acto de advenimiento de la Verdad a nuestra historia, supone, primordialmente, nuestro rescate de las *garras* del mal (cf. Rom 5-6). Este acto de redención/salvación sigue vigente y ofreciéndose en la ininterrumpida donación del Espíritu Santo y en la ejercitación sacramental de la Iglesia. La experiencia de la misericordia que acontece tras este perdón otorgado (acentuadamente en el bautismo y la reconciliación) ofrece un bálsamo de curación y salud a la condición humana escindida por el pecado. De ahí cabe deducir, por tanto, que en la medida en que los sacramentos nos rescatan de la indigencia, el ejercicio sacramental de la Iglesia nos introduce en el ámbito de irradiación de la verdad¹⁸⁵.

Ahora bien, lo verdaderamente fundamental de tal acto de misericordia es que a él le sigue la inesperada institución de un pueblo. El pueblo de Dios que es la Iglesia, nacido no solamente de la verdad, sino de la infinita indulgencia divina. El bautismo, al que se adjunta el sacramento de la reconciliación, en su potencialidad para perdonar los pecados, configura al Pueblo de Dios como «linaje elegido, sacerdocio real, nación sagrada, pueblo de su propiedad, para anunciar las grandezas de *Aquel que nos* ha llamado de las tinieblas a su luz maravillosa» (1Pe 2,9). Este pueblo marcha a través de esta historia en la cual debe continuar con la misión salvífica iniciada por el Nazareno (cf. PO, 2). La Iglesia en general, y cada creyente en particular, tienen que vivir y hacer suya la afirmación de Jesús: «he venido al mundo para dar testimonio de la verdad» (Jn 18,37). Esta es la propia e indeclinable misión de la Iglesia, dar testimonio de Jesús. Ser sus testigos; de ello vive la Iglesia, de la confesión de la mesianidad y divinidad de Jesús (cf. Jn 9, 38; 11, 27; Mt 16, 16). Esta Iglesia, que tiene como mandato anunciarle, es como la Luna, que recibe la luz del Sol (Cristo) y se hace invisible cuanto más cerca está de aquél¹⁸⁶. Esto significa, entonces, que «la primera palabra de la Iglesia es Cristo, y no ella misma»¹⁸⁷. Ahí está el corazón de la Iglesia, una persona, no una «verdad atemporal» que flaquea cuando quiere mostrar su fuerza de irradiación. Desde esta perspectiva, entonces, el pueblo de Dios al completo (todo sacerdote, fiel, teólogo, consagrado...etc.) tendrá como tarea principal la de ser testigo de la Verdad. El pueblo de Dios testimonia la que confiesa ser su verdad no buscando imponer, sino que todo *oyente de la palabra* se ponga delante y contemple la belleza y bondad de la verdad predicada.

Ahora bien, esta difícil tarea, aun residiendo en manos de la Iglesia universal, se concreta en la actividad de cada creyente. Auxiliado por el sacramento de la Confirmación,

¹⁸⁵ Esto no quiere decir que los sacramentos de la Iglesia católica sean el único espacio donde la verdad, la gracia salvífica de Dios mostrada en Cristo, actué y lleve a cabo su obra soteriológica. Lo que se afirma es que en el seno de la Iglesia tenemos la certeza de la irradiación de esa verdad.

¹⁸⁶ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *La verdad es sinfónica*, Encuentro, Madrid 1979, 39.

¹⁸⁷ J. RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política*, Editorial católica, Madrid 1987, 7.

el cual está en estrecha conexión con el acto bautismal, obtendrá el *aggiornamento* que le permita dar testimonio de esa verdad oída y sanadora; en este sentido cabría decir que es la plenitud del bautismo. Por tanto, queda claro que en el sacramento de la confirmación «se actualiza [...] el acontecimiento pentecostal del Espíritu, como fuerza e impulso para el cumplimiento de la misión de testimonio y defensa de la fe en medio del mundo»¹⁸⁸. En el acontecimiento pentecostal, en el que el Espíritu llega con una fuerza avasalladora, se cumple lo que el Maestro había prometido: el Santo Espíritu como fruto mesiánico de su redención (cf. Jn 7,39; 14,16-17; 15,26-27; Hch 1,8). En dicha promesa, para la concepción de Santo Tomás, reside el acto fundacional de la confirmación por parte de Cristo. Él no instituye de manera explícita e inmediata mostrando la materia y la forma de dicho sacramento, sino «prometiéndolo el Espíritu»¹⁸⁹.

Pongamos la mirada en otros dos sacramentos, los cuales también quedan insertos de manera muy especial en esta tarea misionera en la cual se exige no solo predicar, sino vivir en la verdad. Nos referimos, por su contundente faceta vocacional, al matrimonio y al orden. Ambos sacramentos viven en la convicción de que Dios ha creado al hombre a su imagen y semejanza: llamándolo a la existencia por amor y al amor (como veíamos en el capítulo previo). Aunque bien es verdad que el amor es la vocación fundamental e innata de todo ser humano¹⁹⁰, y por consiguiente ha de cumplirse en el desarrollo misionero de los ordenados, queda especialmente acentuado en el sacramento matrimonial; de hecho, son los mismos esposos los ministros de la gracia sacramental de Cristo; es decir, ellos, los esposos, manifestando su consentimiento ante la Iglesia son quienes se confieren mutuamente tal sacramento, haciendo notoria la fuerza del sí de los esposos y la relevancia del amor (cf. CIC, 1623).

Retomemos ahora el sacramento del orden, el cual mencionábamos un poco más arriba. Queda ya sumamente claro que desde el acontecimiento del Misterio Pascual, la Iglesia ha recibido el don de la sagrada verdad; se ha hecho peregrina por los caminos del mundo para anunciar que Jesucristo es el «camino, la verdad y la vida» (Jn 14,6) de todo ser humano. Entre los diversos servicios que la Iglesia ha de ofrecer a la humanidad, hay uno del cual es responsable de un modo muy particular: la diaconía de la verdad. Por una parte, esta misión ha de hacer a la comunidad creyente partícipe del esfuerzo común que la humanidad lleva a cabo para alcanzar la verdad; y por otra, la obliga a responsabilizarse del anuncio de las certezas adquiridas, incluso desde la conciencia de que toda verdad alcanzada es solo una etapa hacia aquella verdad total que se manifestará en la revelación

¹⁸⁸ D. BOROBIO, *Historia y teología comparada de los sacramentos*, o. c., 230.

¹⁸⁹ *Ibid.*, 158, nota 80.

¹⁹⁰ Cf. JUAN PABLO II, *Familiaris Consortio*, 11.

última de Dios (1 Co 13,12)¹⁹¹. Esta doble tarea contenida en la diaconía de la verdad, aunque bien es cierto que reside en todo el pueblo de Dios, son los ministros ordenados los que acentúan en sus vidas y ministerio esta tarea en la medida en que se encargan de presidir habitualmente los distintos sacramentos. En consonancia con lo dicho, cabría poner la mirada por un instante en la Eucaristía en tanto en cuanto el ministro que preside encuentra en ella el culmen de dicha *diaconía de la verdad*. La Eucaristía, como decimos, habida cuenta de que no es la comunidad sino el Espíritu Santo quien elige a los presbíteros (cf. Hch 20,17-34), es ofrecida al pueblo de Dios por las manos pobres de estos siervos elegidos. Los ministros sirven al pueblo de Dios poniendo al Misterio, si cabe hablar así, en las manos y corazones de los fieles, además de bendecir al Pueblo en nombre de Dios (cf. Num 6,22-27). Precisamente por la importancia de la Eucaristía, y de cada uno de los seis sacramentos restantes, en los cuales reside la inagotable verdad de Dios, los ministros que presidan deben ser instituidos y preparados por la Iglesia. De algún modo se podría decir que la Iglesia se juega su verdad en la correcta celebración y vivenciación de los sacramentos.

2.1.4. La difícil tarea de ser testigos de la verdad

Muchos problemas podrían sobrevenirnos de una determinada comprensión de la categoría de verdad en relación con la Iglesia. Asumir que la Iglesia católica posee la verdad absoluta, en virtud no solo de su esencia teándrica, sino también de la revelación recibida, solo nos conduce a un callejón sin salida. No podemos aceptar tal discurso; la misma Iglesia tiene la clara conciencia de vivir en la paradoja; es decir, de no ser la verdad pero llevarla en sus entrañas. Además, la Iglesia está irrevocablemente referida (y entretejida) al Misterio y, en ese sentido, camina con «pies de plomo» cuando se trata de contar al mundo aquel mensaje que guarda en su corazón.

Inmersos en este marco de comprensión, podemos, entonces, dialogar con el tradicional axioma, nacido durante la patrística, *extra Ecclesiam nulla salus*. Las primeras formulaciones se hallan en Orígenes y san Cipriano, como severa amonestación a todos aquellos que, infringiendo la comunión eclesial, se pasaban a grupos heréticos o cismáticos¹⁹². En correlación con ello, la larga historia eclesial ha usado y entendido este adagio para circunscribir la posibilidad de la salvación a la vida de la Iglesia, y por consiguiente, ha creado la conciencia de que solo la Iglesia ostenta la verdad absoluta¹⁹³. En

¹⁹¹ Cf. JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, 2; el acto de cómo presentar al mundo la verdad, para que sea asumida, en la libertad propia del ser humano, como tal, es lo que se recoge en la tarea eclesial de la evangelización. A ello están dedicado los documentos *Ad Gentes*, *Evangelii Nuntiandi*, *Redemptoris Missio* y *Nostra Aetate*.

¹⁹² Cf. M. SEMERARO, *Misterio, comunión y misión*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2004, 235.

¹⁹³ Moltmann ofrece una pregunta al respecto del adagio: «¿No hay que decir más bien que solo hay Iglesia porque hay salvación en el mundo?» (J. MOLTSMANN, *La Iglesia fuerza del Espíritu*, Sígueme, Salamanca 1978, 74). Con ello

la doctrina del Tridentino, en directa rivalidad contra las opiniones reformadas sobre la necesidad del bautismo para la salvación, encontramos esta concepción: la posibilidad de la bienaventuranza está ceñida a la Iglesia católica, la cual es la única que ostenta la verdad salvífica (cf. DH 1614-1630). En la actualidad, hemos de entender dicho adagio de un modo acentuadamente distinto. Ser miembros de la Iglesia católica no nos posiciona ante el mundo como el único grupo de *salvados*, pero sí que nos ofrece la certeza de vivir en el camino de salvación. El soporte de esta convicción es nuestra experiencia espiritual y esta verdad dogmática asumida previamente: la Iglesia, en la cual incluimos su ejercitación sacramental, es creada, receptora y fuente de la Verdad¹⁹⁴.

El Concilio Vaticano II, en referencia a lo que decimos, distingue entre dos situaciones. Por un lado, al fijar su atención en los fieles católicos, enseña que «esta Iglesia peregrinante es necesaria para la salvación» (LG 14)¹⁹⁵; por otro lado, cuando se manifiesta sobre las demás religiones afirma lo siguiente:

«Quienes ignorando sin culpa el Evangelio de Cristo y su Iglesia, buscan, no obstante, a Dios con un corazón sincero y se esfuerzan, bajo el influjo de la gracia, en cumplir con obras su voluntad, conocida mediante el juicio de conciencia, pueden conseguir la salvación eterna» (LG 16).

La Iglesia católica, como vemos, no rechaza nada de lo que en estas religiones hay de verdadero y de santo (cf. NA 2). En cambio, la misma Iglesia insiste en la necesidad del anuncio de la verdad que es el mismo Cristo (cf. Jn 14,6), en quien los hombres encuentran la plenitud de la vida religiosa y en quien Dios reconcilió consigo todas las cosas¹⁹⁶. Predicar la verdad que la Iglesia contiene en su *depositum*, es decir, a Cristo como inicio y plenitud del cosmos, de la historia y de toda búsqueda humana, supone la arriesgada afirmación de que el Nazareno constituye aquella «verdad de la que viven, aun sin saberlo, el judío y el pagano, el indiferente, el ateo y el misántropo»¹⁹⁷. De ello se deduce que la dialéctica es el camino para descubrir los elementos de verdad en opiniones y creencias ajenas. La consiguiente posibilidad de encontrar la verdad (también) en otras confesiones, nos exige responder a una cuestión: ¿por qué y para qué entonces vivir en la Iglesia y celebrar los sacramentos? Porque, fundamentados en nuestro *sí* a la Revelación, afirmamos que «lo que puede darse fuera de los sacramentos de una manera incoativa llega a su pleno desarrollo en la gracia sacramental, porque aquí la comunión de gracia con Dios se produce en el ámbito santificante de la Iglesia como plenitud de Cristo, en el cuerpo místico visible»¹⁹⁸.

quiere decir lo siguiente: el cosmos, la creación, en la medida en que está abierta a la trascendencia, es decir, capacitada para la gracia, es posible que la realidad eclesial sea instituida y florezca en el correr de los siglos.

¹⁹⁴ Además, en el contexto mundial de múltiples confesiones cabría afirmar que «el don de la gracia ha sido dado a cada ser humano con la existencia; no podemos negar la acción de la Gracia fuera de la Iglesia» (P. FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ O.P., *Introducción a la Liturgia. Conocer y celebrar*, San Esteban, Salamanca 2005, 63).

¹⁹⁵ El Concilio de Florencia afirmaba la imposibilidad de alcanzar la salvación fuera del bautismo (cf. DH 1314).

¹⁹⁶ Cf. CTI, «*El cristianismo y las religiones*» (1981), en C. POZO (ed.), *Documentos 1969-1996*, BAC, Madrid 1998, 598.

¹⁹⁷ K. BARTH, *Ensayos teológicos. La humanidad de Dios*, Herder, Barcelona 1978, 28.

¹⁹⁸ E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, Ediciones Dinor, San Sebastián 1968, 209.

Ahora bien, «la solicitud por acercarse a los hermanos no debe traducirse en una atenuación o en una disminución de la verdad»¹⁹⁹. Los teólogos católicos, afianzados en la doctrina de la Iglesia, deben seguir adelante en el diálogo ecuménico con amor a la verdad, caridad y humildad (cf. UR 11).

Promovida por esta necesidad de diálogo, por la exigencia de responder al don otorgado por Dios y por el mandato del Resucitado, esta Iglesia, creatura e icono de la Verdad, se ha lanzado a realizar una exigente tarea en el mundo. Dicho cometido encuentra un cauce y pilar fundamental en la predicación (*kerygma-martyria*). De hecho, del anuncio ha nacido la Iglesia; así lo dice sencilla y bellamente S. Agustín: «los apóstoles predicaron la palabra de la verdad y engendraron las iglesias»²⁰⁰. El propio Pablo de Tarso habla de que Dios puso en la Iglesia apóstoles, profetas y maestros; tres servicios estrictamente relacionados con el anuncio de la Palabra (cf. 1 Cor 12,28). Bien podríamos poner nuestra mirada en el Concilio de Jerusalén (49 d. C), momento en el cual la Iglesia se constituye por una decisión tomada en la escucha al Espíritu Santo. Los apóstoles allí reunidos se sintieron acompañados e impelidos por el Espíritu a llevar la Buena Noticia a todos los pueblos²⁰¹.

Siempre cabe la pregunta por el modo y el contenido de esta predicación. En primer lugar, en lo que se refiere a la forma, esta predicación debe tener un discurso que «no es orgulloso, no es hiriente, no es ofensivo. Su autoridad es intrínseca por la verdad que expone»²⁰² y por tanto, no es impositivo, sino paciente y amable. Y aún más, la *martyria* de la Iglesia, el anuncio del kerygma (cf. 1 Jn 1,2-3), la transmisión de la Palabra, solo es comprensible desde aquella situación en la cual unos hombres dicen haber sido sorprendidos por la verdad. Desde tal situación existencial, cabe entender que el cumplimiento de la función de la *martyria* en la Iglesia «tiene de común con el Verbo encarnado el fin, la obligación y la función de enseñar a todos la verdad»²⁰³. En segundo lugar, en lo que se refiere al contenido de la predicación, éste es sumamente sencillo y profundo a la vez. «El mensaje de la Iglesia deberá sonar siempre como la exclamación básica: ¡*Ecce homo!*! ¡Ved ahí a ese hombre que es vuestro rey»²⁰⁴. Y esta palabra, que es la Palabra, es un regalo, de semejante singularidad y entidad, que llega plenamente hasta nosotros en la tradición viva de la Iglesia²⁰⁵. Esta tradición viviente conjuga fidelidad y creatividad. Así lo dice Juan XXIII en su discurso inaugural del Concilio Vaticano II: «para que tal doctrina alcance a las múltiples estructuras de la actividad humana, [...], ante todo

¹⁹⁹ PABLO VI, *Ecclesiam suam*, 33.

²⁰⁰ AGUSTÍN DE HIPONA, *In Ps.*, 44, 23 (PL 36, 508), citado en *Presbyterorum Ordinis*, 4 [nota a pie de página 24].

²⁰¹ Cf. S. MADRIGAL, «La Iglesia y su misterio», a. c., 427.

²⁰² PABLO VI, *Ecclesiam suam*, 31.

²⁰³ PIO XII, *Mediator Dei*, 27.

²⁰⁴ K. BARTH, *Ensayos teológicos. La humanidad de Dios*, Herder, Barcelona 1978, 47.

²⁰⁵ Cf. J. MARTÍNEZ GORDO, *Verdad y revelación cristiana. La teología fundamental veritativa en la modernidad*, ESET, Vitoria-Gasteiz 2011, 226.

es necesario que la Iglesia no se aparte del sacro patrimonio de la verdad, recibido de los padres; pero, al mismo tiempo, debe mirar a lo presente, a las nuevas condiciones y formas de vida»²⁰⁶. Dentro de esta ardua tarea de contar al mundo la verdad se enmarcan dos clases de magisterios: el de los pastores y el de los teólogos. Ambos, es decir, el magisterio eclesial en su conjunto, tienen la obligación de «decir la verdad en el amor» (Ef 4,15). Este es el criterio supremo para el ejercicio magisterial de la Iglesia: «como una madre que enseña a sus hijos a hablar y con ello a comprender y a comunicar» (CIC, 171). Pero a pesar del deber de ejercitarse en esta ternura, debe también guardar siempre en sus entrañas una convicción: «la proclamación de la Iglesia, a pesar de que puede sufrir violencias y ser puesta al servicio de ambiciones y de emociones demasiado humanas, no puede dejar de ser lo que es; es la verdad de Dios en la boca de la Iglesia»²⁰⁷.

2.1.5 La exigencia de pervivir en la verdad

«Donde está la Iglesia, ahí está el Espíritu; y donde está el Espíritu de Dios, ahí está la Iglesia y toda la Gracia, ya que el Espíritu es la verdad»²⁰⁸.

La Iglesia, como maestra y discípula de la verdad, se esfuerza con todos los medios por defender la integridad de la fe²⁰⁹. Esta actitud de defensa requiere, entre otros elementos, un auténtico amor por la Tradición. El valor destacado de ésta solo cobra sentido con la inclusión en nuestro discurso del Espíritu Santo y de la promesa realizada, al respecto, por el mismo Jesús: «el Paráclito, el Espíritu Santo que el Padre enviará en mi nombre, él os enseñará todo, y os recordará todo lo que yo os he dicho» (Jn 14,26). La asistencia del Paráclito a la Iglesia la convierte en la Iglesia del Espíritu. Haciendo, por tanto, que sea la Tercera Persona quien haga perdurar siempre la misma verdad que los apóstoles oyeron de su Maestro²¹⁰. Por eso Él es el «Espíritu de la verdad» (cf. 14,17; 15,26; 16,13), porque puede dar testimonio de ella; puede contarla porque la conoce, y la conoce, porque es interior a ella, es decir, a la relación entre el Padre que se hace explicar y el Hijo que lo explica²¹¹. Esta «eclesiología pneumatológica» pone de manifiesto que el Espíritu es el que gobierna la Iglesia a través de la predicación, los sacramentos, los ministerios y la Tradición. De ello se sigue que la Iglesia no instituye, ni mucho menos inventa, cada uno de los sacramentos, solo los reconoce tras un ejercicio de estudio, discernimiento, diálogo y oración. Esta conexión entre Espíritu e Iglesia queda reforzada con la cercanía que en el credo Niceno-constantinopolitano encontramos entre el Espíritu y su Iglesia (cf. DH 150).

²⁰⁶ JUAN XXIII, *Gaudet Mater Ecclesia*, Discurso durante la inauguración del Concilio Vaticano II, 11 de octubre de 1962.

²⁰⁷ K. RAHNER, «*Credo Ecclesiam*», a. c., 163.

²⁰⁸ IRENEO DE LYON, *Adv. Haer.* 3.24, 1 (PG 7, 966).

²⁰⁹ Cf. PIO XII, *Mediator Dei*, 142.

²¹⁰ Cf. J. PABLO II, *Dominum et vivificantem*, 4.

²¹¹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teológica III, El Espíritu de la verdad*, o. c., 72.

En la asistencia del Espíritu se anudan otras ideas eclesio-sacramentales de primer orden de importancia. Por la fuerza de la promesa del Señor exaltado (Mt 16,18), y bajo la acción del Espíritu Santo que la inhabita y la guía hacia la plenitud de la verdad (Jn 14,26), la Iglesia tiene la certeza de permanecer en la verdad a través de la confesión explícita de su fe y de su objetivación en las fórmulas y proposiciones del lenguaje que excluyen el error²¹². Lo cierto es que la Iglesia es puramente un siervo fiel de Dios, protegida por el poder de su verdad para anunciar su mensaje (ahí radica su infalibilidad cuando se trata de dar testimonio de Jesús el Cristo). Así, a pesar de que ella viva en la paradoja de poder siempre rebelarse contra la verdad de Dios, precisamente porque ella es la esclava obediente de la verdad, es también la señora de nuestra fe²¹³.

En conclusión, esta tarea de anunciar recae en todos los fieles. Todos tenemos parte en la comprensión y en la transmisión de la verdad revelada. Para eso recibimos el bautismo y somos ungidos por el Espíritu Santo que nos instruye (Cf. 1 Jn 2,20.27), nos fortalece (confirmación) y nos conduce a la verdad completa (Cf. Jn 16,13) (cf. CIC, 91.93). Esta conducción del Espíritu a la Iglesia hacia la verdad no es otra cosa que su cristificación. Con ello nos acercamos a la categoría de *diakonía*. Jesús fue el hombre pro-existente por excelencia, y pide ahora (y siempre) a su Iglesia, que sea igualmente servidora de los hombres y mujeres de su tiempo. Este afán misionero y servicial es el que convierte a la Iglesia en verdaderamente católica²¹⁴.

2.2. IGLESIA, ¿QUIÉN ERES?

2.2.1. La *ekklesía*: fruto del amor de la Verdad trascendente

La primera afirmación que cabría hacer sobre la identidad de la Iglesia es, sin duda, su pre-existencia al hecho histórico de la encarnación de Jesucristo. La Iglesia reside ya en el designio eterno de autocomunicación de la Trinidad. Y esta es la razón por la que procede del amor que reside en el seno de la Verdad trascendente. Esta es la intuición que da lugar a la expresión acuñada en la *Lumen Gentium*: «el misterio de la santa Iglesia se manifiesta en su fundación» (LG 5). En el proceso que da lugar a la Iglesia, los creyentes toman conciencia, progresivamente, de que ella tiene su inicio en el seno de la Trinidad, «su origen lo tiene arriba, allí tiene sus raíces; de allí saca su caudal»²¹⁵.

En este marco de comprensión, cabe definir a la Iglesia del siguiente modo: «la Iglesia es en Cristo como un sacramento (LG 1), o sea, signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano»²¹⁶. Esta es la definición de la

²¹² Cf. Cf. S. MADRIGAL, «La Iglesia y su misterio», a. c., 490.

²¹³ Cf. K. RAHNER, «Credo Ecclesiam», a. c., 158-159.

²¹⁴ Cf. M. SEMERARO, *Misterio, comunión y misión*, o. c., 132.

²¹⁵ SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Homilías sobre el evangelio de San Juan*, 46.

²¹⁶ B. FORTE, *La Iglesia, icono de la Trinidad*, o. c., 23.

Iglesia que mayor potencialidad teológica contiene. Definición que aglutina en sí a Cristo, la sacramentalidad, la humanidad, la divinidad y la comunión entre dichas realidades. También debemos atender a la definición que nos brinda la Palabra Santa. «La Iglesia es columna y fundamento de la verdad» (1 Tim 3,15)²¹⁷. Ella es una construcción firme y segura porque en ella se hace presente la verdad salvífica.

Ahora bien, cuando se trata de definir la identidad de la Iglesia, no podemos olvidar sus sacramentos. Cada uno de ellos representa y constituye autorrealizaciones esenciales de nuestra Santa Madre Iglesia. En este sentido cabría decir que los sacramentos son celebraciones de la Iglesia, y que a través de ellos la *ekklesía* se constituye en congregación en nombre de Cristo²¹⁸. Ahora bien, dicha ejercitación sacramental se lleva a cabo en actos de gratitud y respuesta al Don de la verdad (cf. Jn 1,17) otorgado por el Dios trino. Los sacramentos son, entonces, una respuesta a la iniciativa de Dios absoluta y gratuita. En el marco eclesial y sacramental, donde mejor queda expresada y acentuada dicha iniciativa divina, es en el bautismo de niños, la autodonación de la Eucaristía y la experiencia de la misericordia infinita de Dios concretizada en el sacramento de la reconciliación.

Esto abre una nueva perspectiva: la comprensión de los sacramentos como respuesta al don gratuito e inmerecido de Dios. La verdad entendida así, al modo de un don incondicional, queda reflejada a la perfección en lo que se ha denominado la doctrina del carácter²¹⁹. Desde nuestra sacramentología actual decimos que el bautismo, el orden y la confirmación producen un efecto en forma de cierto *signum spirituale et indelebile* (cf. DH 1609), de modo que no pueden reiterarse. Esto será el fundamento para lo que se denominará la *reviviscencia* de los sacramentos, es decir, «una peculiaridad que lleva consigo el carácter del *opus operatum*, es sencillamente la expresión más inequívoca de que Dios da su gracia por pura iniciativa y que la respuesta del hombre realmente es mera respuesta que vive totalmente de la palabra de Dios»²²⁰.

Esto nos deja en la situación adecuada para hablar de otro elemento que define esencialmente a la Iglesia: la santidad. Tanto en el Credo niceno como en el apostólico, confesamos que la Iglesia es santa (cf. DH 150; 10). «Este término no alude primariamente a la santidad de las personas, sino al don divino que crea la santidad en medio de la

²¹⁷ ¿Sería legítimo percibir en esta cláusula *columna de la verdad* el eco de Ex 13,21, donde Dios está junto a su pueblo como una presencia salvadora al modo de una columna de nube?

²¹⁸ Cf. F.-J. NÖCKE, «Doctrina general de los sacramentos», a. c., 837.

²¹⁹ Algunas referencia escriturísticas al respecto del carácter: el mandato de la circuncisión, por medio del cual el hombre pasa a ser propiedad de Dios (cf. Gn 17, 11); la tau a los hijos de Israel (cf. Ez 9,4); el «sello» de Dios recogido por Pablo (cf. Ef 1,13; 4, 30); dicha doctrina sacramental tiene su punto de aglutinación en san Agustín (él es quien precisa el término) en respuesta a los *donatistas*. Reacciona ante la convicción de dicha secta sobre la necesidad de perfección moral en el ministro del bautismo. Agustín se sitúa en la posición contraria y admite que Dios confiere siempre la gracia, con independencia de la disposición moral y de la fe del ministro.

²²⁰ K. RAHNER, *La Iglesia y los sacramentos*, Herder, Barcelona 1964, 36.

perversidad humana»²²¹. Es decir, la Iglesia no es santa porque todos sus miembros sean santos e irreprochables, sino porque es, como decíamos antes, la Iglesia del Paráclito. Por consiguiente, seremos santos cuando en nuestra aquiescencia al Santo Espíritu, dejando que Él invada nuestro ser y que su iniciativa tenga un feliz cumplimiento, construyamos nuestra vida en su verdad. Sin embargo, junto a la santidad de la Iglesia, convive su dimensión pecadora. La Iglesia, como Criatura de Dios y Cuerpo de Cristo, tiene un carácter ambivalente. Ella, aunque bien es verdad que su auténtica Cabeza es Cristo Glorificado, su Persona soberana²²², no está unida hipostáticamente a su Fundador; ella es solo, y eso ya es mucho, el sacramento de su proximidad en el mundo. Por tanto, se ha hecho notorio el carácter ambivalente de la Iglesia en su estar en la verdad. Ella es, como todo ser humano, una vasija de barro que porta consigo un tesoro. Su *no-verdad* contiene, dispensa y se alimenta de la verdad de Dios. Su infidelidad contrasta con la iniciativa irrevocable del Padre. De ahí que la Iglesia, y sus sacramentos, nazcan para sanar y salvar a cada ser humano de la esclavitud del pecado. En este sentido tienen su puesto de honor dos sacramentos, la Eucaristía y el sacramento de la reconciliación (de algún modo también, la unción de enfermos [cf. Sant 5,14])²²³.

La Eucaristía, sacramento primordial, aparece como el banquete de una Iglesia pecadora y reconciliada, siempre pecadora, siempre perdonada²²⁴. Los invitados a la mesa, de hoy y de siempre, somos discípulos pecadores, igual que los discípulos de Jesús (bien sabemos de la concepción bíblica del banquete como signo de alianza y reconciliación)²²⁵. El sacramento de la reconciliación, por su parte, es el momento de confesar ante la Trinidad nuestra condición pecadora. Acto de reconciliación que se genera en un triple sentido: «con Dios, que significa a la vez redención del alejamiento de Dios; con los semejantes, la cual colma la sima abierta con el rechazo del amor; y consigo mismo, al superar la autoalienación inherente a cualquier pecado»²²⁶. Esta escisión en el corazón de la Iglesia, compartida por cada creyente, es la condición de posibilidad de ejercitarse en la verdad. Solo porque la Iglesia es santa y pecadora, porque no es perfecta, porque no es dueña de la verdad, tiene que dialogar y confiar en ella (en la verdad). Esta relación de *no-apropiación* con la verdad, impone, en la ejercitación sacramental, la necesidad de lo simbólico como lenguaje privilegiado para el camino de la verdad. Además, lo simbólico busca hacer justicia a la constitución ontológica propia de la realidad, nunca agotable en el

²²¹ J. RATZINGER, *Introducción al Cristianismo*, o. c., 301.

²²² Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi*, o. c., 146.

²²³ Con respecto al sacramento de la unción, téngase en consideración la enorme resonancia que la curación de enfermos tuvo en la vida del Jesús histórico (cf. Lc 5, 18-20; Mc 16, 18).

²²⁴ Ya hemos hablado del carácter singular y de la belleza y bondad que entrañan las comidas de Jesús, haciéndonos entender que la verdad que late tras ella es el deseo salvífico universal.

²²⁵ Cf. F.-J. NOCKE, «*Penitencia*», a. c., 941.

²²⁶ F.-J. NOCKE, «*Penitencia*», a. c., 960.

lenguaje exclusivamente verbal. En este sentido, se podría decir que gran parte de la verdad de los sacramentos reside en ser «ícono del misterio en cuanto que celebran lo trascendente en lo inmanente, transparentándolo»²²⁷. Asumir este carácter simbólico de los sacramentos no los aparta ni los hace ajenos de su verdad más propia, puesto que lo que se muestra se pone en su propia esencia y existencia por el hecho de mostrarse en su manifestación (distinta de él)²²⁸. Esta comprensión simbólica nos parece absolutamente esencial para el universo sacramental propuesto por la Iglesia.

2.2.2. «Tomad lo que sois, y sed aquello que tomáis» (San Agustín)

Un elemento eclesial que defina la Iglesia en toda su profundidad, exquisitamente simbólico por cierto, es el sacramento de la Eucaristía. Le otorgamos, siguiendo la tradición y la comprensión teológica actual, la primacía con respecto al resto de los sacramentos. Ciertamente, «la Eucaristía es fuente y culmen de toda la vida cristiana» (LG 11; cf. CIC, 1324), y en ella el ser humano encuentra la verdad de su existencia. El creyente, en la medida en que entiende que el sacrificio eucarístico está vinculado con el Misterio Pascual, no solo descubre que ahí radica su verdad e identidad como cristiano, sino que logra ver toda su existencia condensada en el acto simbólico-ritual de la *fracción del pan*.

Desde los albores de la cristiandad, la comunidad creyente ha confesado la presencia real de Cristo en tal celebración. Un hito con respecto a esto es el concilio de Trento, el cual mantiene que en las sagradas especies se da «verdadera, real y sustancialmente el cuerpo y la sangre, junto con el alma y la divinidad de nuestro Señor Jesucristo»²²⁹. De ahí cabe deducir su fontalidad con respecto a los restantes sacramentos²³⁰. Que la Iglesia ofrezca el Cuerpo de Cristo a sus fieles para que comulguen es un reflejo de que la salvación y la verdad habitan en ella. Semejante don solo ha podido ser donado por Aquel que otorga toda verdad y es capaz de congregar al pueblo de Dios disperso por el mundo. En ese sentido, la Eucaristía engendra y potencia una eclesiología y sacramentología de comunión. La Iglesia será, entonces, el espacio-tiempo comunitario propio de la verdad porque ella es la presencia permanente de Jesucristo»²³¹.

Apuntar a los *lugares* de fundación de la Eucaristía también nos dota de una potente luz para entender quién es la Iglesia. Resulta especialmente clarificador adentrarnos

²²⁷ P. FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ O.P., *Introducción a la Liturgia. Conocer y celebrar*, o. c., 60.

²²⁸ Cf. K. RAHNER, *La Iglesia y los sacramentos*, o. c., 41; dice Goethe al respecto de lo simbólico: «el símbolo es la cosa, sin ser la cosa, y sin embargo la cosa».

²²⁹ Concilio Tridentino, sesión 13 can. 1 (citado en Pío XII, *Mediator Dei*, 162).

²³⁰ Cf. K. RAHNER, *La Iglesia y los sacramentos*, o. c., 88.; el Decreto Conciliar *Presbyterorum ordinis*, 5 afirma al respecto lo siguiente: «los demás sacramentos, como también todos los ministerios eclesiales y las obras de apostolado, están unidos a la Eucaristía y a ella se ordenan. La sagrada Eucaristía, en efecto, contiene todo el bien espiritual de la Iglesia, es decir, Cristo mismo, nuestra Pascua».

²³¹ ID., *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona 1984, 474.

brevemente en algo sobre lo cual ya hemos hablado en el capítulo que conjuntaba Trinidad y Cristología (cf. 3.3.1.). Se trata de las comidas del Jesús histórico. Éstas revelaban, como bien recordamos, el rostro de un Dios bondadoso que esparce su oferta de salvación a todos los pueblos de la tierra (cf. Lc 15,2; Mc 2,16 y par.). Acoge a pecadores y come con ellos. El banquete es, además, imagen del reinado de Dios que irrumpe. La eclesiología que se desprende de tal realidad es la del diálogo, la de la comunión, la de compartir el destino con los *desterrados* del mundo... y por supuesto, la de la misericordia. Recordemos que los pecadores en el contexto socio-religioso de Jesús, por su pecado habían quedado excluidos de la comunidad. Que Jesús coma con ellos, supone perdonar sus pecados y reintroducirlos de nuevo al pueblo (cf. CIC, 1443). Qué mejor ejemplo que el inagotable pasaje del Hijo pródigo (o el Padre misericordioso) para expresar cómo el banquete supone el festejo para celebrar la paz con Dios restituida por el Nazareno (cf. Lc 15).

Si las comidas del Jesús histórico son un lugar clave para entender la Eucaristía y la Iglesia, también hemos de hablar de las comidas del Resucitado (cf. Hch 1, 3-8; Hch 10, 41; Lc 24, 28-35; Jn 21, 9-13). Nos enseñan que nos reunimos, ahora y durante toda la historia, para celebrar la presencia de la verdad en medio de la comunidad. Ahora bien, al igual que en los relatos de la resurrección, se exige de la fe en que Él sigue vivo y que nos sigue trayendo la verdad a través de su Espíritu, para poder percibir que nos reunimos en alabanza a la verdad que edifica nuestra comunidad como creyentes.

2.2.3. La Iglesia: servir y reconciliar

Si seguimos profundizando en la pregunta que encabeza este bloque (*Iglesia, ¿quién eres?*), un elemento indispensable es el carácter inherentemente diaconal que entreteje tanto la Iglesia como los sacramentos. Sin duda, una Iglesia pobre y servidora, en diálogo y al servicio de todos los hombres, reconocerá que no es la depositaria exclusiva de la verdad, sino que debe abrirse a la dignidad y libertad de toda persona humana²³².

Los sacramentos albergan en sí una dimensión diaconal, y solo en la medida en que lo lleven a cabo serán fieles a su verdad. Este carácter diaconal de los sacramentos se expresa en cada uno de los que conforman el septenario del siguiente modo. En el Bautismo, somos rescatados para adentrarnos en un cauce de bondad y servicio que es en sí la Iglesia con todos sus miembros. La Confirmación nos otorga una fuerza especial para perseverar en nuestra tarea. La Eucaristía nos pone ante nuestras vidas, siempre tan pobres, un ejemplo de auténtica y radical entrega. La Penitencia, junto con la unción de los enfermos, constituye el servicio de la Iglesia para hacer del perdón y la sanación el auténtico horizonte de las relaciones humanas. El orden y el matrimonio, en tanto en

²³² Cf. B. FORTE, *La Iglesia, icono de la Trinidad*, o. c., 63.

cuanto vocaciones, están configuradas en el designio del Padre para edificación de la Iglesia y la sociedad. Si esta Iglesia busca servir al mundo a través de sus sacramentos, lo hace, sobre todo, porque busca que el Reino, el cual fue el corazón del mensaje del Nazareno, se instaure en el mundo. Reino, como ya habíamos visto, tan incomprensible como el mismo Jesús puesto que Él era el *kairós* y el *tópos* de dicha realidad.

Este Reino, que refleja el anhelo más profundo de la Iglesia y el deseo del Maestro, desde la Iglesia y los sacramentos podría ser visto desde el acto de reconciliación. Nos paramos específicamente en él porque asumimos su sobresaliente valía en lo que respecta al Reino, a la salvación y a la verdad. Para ello nos remitimos a unas palabras de Jesús: «Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas, cuántas veces he querido reunir a tus hijos, como la gallina reúne a sus polluelos, y no habéis querido» (Mt 23,37). Resuena en ellas el amor sagrado que el Maestro tiene por su pueblo y, sobre todo, su anhelo por reconciliar al mundo con su corazón roto²³³. Precisamente ahí, en tal deseo, se engarza el sacramento de la Penitencia que su Iglesia ofrece. De este modo, diaconía, sacramento de la reconciliación y Reino, quedan íntimamente unidos. En la ternura del acto de reconciliación se percibe cómo el mecanismo de la salvación se pone en marcha, automática e inmerecidamente, para mostrar a todo ser humano el irrevocable acto de amor de Dios, que la Iglesia porta en su corazón y despliega en cada uno de sus actos. Este sacramento, por tanto, le vivifica nuevamente y le incorpora de nuevo al Cuerpo, después que por el pecado se había convertido en miembro muerto²³⁴; haciendo una criatura nueva y mostrando ante el mundo el acto más bello de diaconía que la Iglesia, en su concreción histórica, puede realizar.

Ahora bien, la conversión en el ser humano solo puede producirse por su enfrentamiento existencial a la verdad. Verdad que él mismo no es.²³⁵ El sacramento de la penitencia cobra todo su sentido cuando el ser humano no solo percibe que Él no es ni tiene la verdad, sino que, aún peor, no *vive* en ella. El pecado, en nuestro marco de comprensión, por tanto, consiste en desviarse de la verdad (cf. Sant 5,19) y romper con ese Pueblo de Dios del que formamos parte (a pesar de vernos continuamente invitados a él). La reconciliación, obrada sacramentalmente en la Iglesia, supone que Dios nos regala un corazón nuevo capaz de oír la verdad (cf. Ez 36,24-37). Y oír es cumplirla, vivir

²³³ Si nos remitimos a la Escritura, el Nazareno ha sido quien, desde su autoridad, y como hombre de carne y hueso, ha perdonado pecados. Ello ha provocado una verdadera transmutación en la comprensión de la culpa, el perdón y la conversión (cf. Lc 15, 11-32 el hijo pródigo; Lc 7,36-50 pecadora en casa del fariseo...etc). Además, la novedad jesuánica es aún más aguda, porque se construye sobre el esquema judío que operaba en el *yom kippur* (esquema expiatorio) Esta autoridad sitúa a Jesús como el fundador del sacramento de la reconciliación (cf. Mt 18,18, «atar-desatar»; cf. Jn 20,21-23, «remitir-retener») (Cf. C. MARTÍNEZ OLIVERAS, «Los sacramentos de la Iglesia», a. c. 580-582).

²³⁴ Cf. O. CASEL, *Misterio de la ekklesía*, Guadarrama, Madrid 1964, 231.

²³⁵ Esta afirmación de enormes consecuencias, como bien podemos intuir, es el eje transversal del capítulo que nos precede (antropología-moral-virtudes).

adorándola²³⁶. En consonancia con esto, el sacramento de la penitencia es, en vistas a la vida de Jesús y a su mandato (cf. Mt 16,19; 18,18; Jn 20,21-23b), una continuación de su misión en el mundo, ofrecer un espacio de *salus* a todo ser humano.

2.2.4. La Iglesia de Cristo: sacramento

Una de las definiciones más bellas con la que contamos sobre la identidad de la Iglesia, la encontramos recogida en el Concilio Vaticano II. Ella es «sacramento universal de salvación» (cf. LG 1, 2; 48, 2; 59, 1; GS 45, 1; AG 1, 1; 5, 1). En virtud de ello ofrece, a través de su ejercitación sacramental, una gracia *eficax* que sumerge a cada fiel en la verdad del mundo, de Dios y de cada creyente en particular. Cada uno de sacramentos:

«Son *eficaces* porque en ellos actúa Cristo mismo; Él es quien bautiza, él quien actúa en sus sacramentos con el fin de comunicar la gracia que el sacramento significa. El Padre escucha siempre la oración de la Iglesia de su Hijo que, en la epiclesis de cada sacramento, expresa su fe en el poder del Espíritu. Como el fuego transforma en sí todo lo que toca, así el Espíritu Santo transforma en Vida divina lo que se somete a su poder» (CIC, 1127).

Habida cuenta de lo dicho, «los sacramentos solo son eficaces cuando se encuentran con una libertad abierta del hombre»²³⁷. Con esta expresión de *libertad abierta* decimos que «los sacramentos de la Iglesia son una realidad que Dios concede en la gracia y que el hombre debe percibir y aceptar»²³⁸. Por ello, sin una búsqueda sincera de la verdad, que es semejante a decir una *libertad en apertura*, no es posible que el sacramento ejerza toda su capacidad soteriológica.

Que los sacramentos tengan su eficacia, dando por descontada la iniciativa irrevocable de Dios por revelarse, a través de unas manos, de un poco de pan y vino, de aceite perfumado, algo de agua o las palabras de un humilde servidor del pueblo, «nos indican así que la fe, en lo que tiene de más verdadero, se realiza en lo más banal de una historia, de una institución, de un mundo»²³⁹. Nos encontramos con que las expresiones sacramentales son históricas y culturales; de hecho, el creyente se expresa por medio de ellas, sin olvidar que la fuerza salvífica que contienen proviene del Verbo eterno²⁴⁰. Con ello se nos previene contra todo deseo gnóstico que podamos albergar de una conexión abstracta y directa con la Trinidad; la verdad de la fe requiere *encarnación*. Nuestra verdad es una verdad revelada, un plan salvífico eterno mostrado en la carne humana (cf. Jn 1,1-18). De ahí que la verdad de los sacramentos y de la dimensión visible de la Iglesia se contenga

²³⁶ La importancia de este sacramento late detrás de la obligación que propuso el Concilio Lateranense IV (1215) (cf. DH 812) de confesar por lo menos una vez al año todos sus pecados al sacerdote en confesión individual.

²³⁷ C. MARTÍNEZ OLIVERAS, «Los sacramentos de la Iglesia», en Á. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, o. c., 531

²³⁸ R. SCHULTE, «Sacramento», en K. RAHNER [ed.] *Sacramentum Mundi*, Herder, Barcelona 1974, vol. VI, 164.

²³⁹ L.-M. CHAUVET, *Símbolo y sacramento*, o. c., 161. No se pretende aquí abogar por un relativismo sacramental en virtud del evidente pluralismo cultural.

²⁴⁰ Cf. L. BOFF, *Los sacramentos de la vida*, Sal Terrae, Santander 1980, 29.

también en su materialidad²⁴¹. En otros términos, la verdad, en cuanto que es don, no es pura indefinición y subjetivismo, sino que está contenida, aunque no agotada, en la realidad espacio-temporal. Este elemento encarnatorio nos remite a la relación entre las Iglesias particulares y la Iglesia universal. La Iglesia particular en la medida en que condensan en sí todo el ser eclesial, mantiene con la Iglesia universal una peculiar relación de *mutua interioridad*²⁴². Este elemento, la iglesia local, resulta de suma importancia para la eclesiología, la sacramentología y para una mejor comprensión de la verdad, puesto que la verdad de la Iglesia no solo es de índole especulativa (como decíamos); es más, ella es en sí la encarnación de un Misterio.

En definitiva, cabe decir que el ser de la Iglesia se define por su pro-existencia amorosa, por su carácter inherentemente eucarístico, su *ancillaridad* y su sacramentalidad. Elementos que se tejen en virtud de la verdad trinitaria encarnada en el espacio-tiempo de los sacramentos celebrados por la Iglesia.

2.3 IGLESIA, ¿HACIA DÓNDE CAMINAS...?

Vistas, entonces, algunas de las características esenciales del ser de la Iglesia, entramos ahora en este tercer bloque en el que el acento recae en el caminar propio de esta singular criatura de la Trinidad que vive y se realiza entre la ascensión y la parusía del Cristo.

2.3.1. Como Pueblo, hacia una morada eterna

Este lento y continuo avance de la Iglesia hacia la morada eterna se realiza como Pueblo de Dios congregado por la voz del Santo. Este Pueblo de Dios, santo y pecador a la vez, se percibe como un sujeto en devenir permanente, en un advenimiento infinito, en que tiene que aprender por su cuenta y riesgo «a renunciar a la reconquista de su paraíso perdido, de su origen, del fundamento último que daría razón de su existencia. Su tarea consiste en consentir en hacer la verdad asumiendo la diferencia, la falta de ser, no como un mal inevitable, sino como el lugar mismo de su vida»²⁴³.

Ciertamente, tras esta categoría bíblica de Pueblo de Dios trasluce la voluntad salvífica universal del Creador. Voluntad que se realiza históricamente al constituir un pueblo de su propiedad, el Israel de las promesas, al cual hace objeto de su

²⁴¹ En este sentido encontramos la carta de Inocencio III a Juan de Bellesme (cf. DH 783) que, aunque haciendo referencia explícita a la Eucaristía, sería extrapolable a los restantes sacramentos. Afirma que hay tres cosas distintas en dicho sacramento: forma visible (pan y vino), la verdad del cuerpo (carne y sangre) y la virtud espiritual (unidad y caridad).

²⁴² Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Communio Notio*, 38-41.

²⁴³ L.-M. CHAUVET, *Símbolo y sacramento*, o. c., 106. Notemos que esta descripción nos remite con suma facilidad a la comprensión teológica del ser humano.

bienaventuranza²⁴⁴. Este nuevo Pueblo de Dios es instituido por Cristo «para ser comunión de vida, de caridad y de verdad» (LG 9). Hace su aparición en esta expresión de la *Lumen Gentium* un concepto eclesiológico que encaja perfectamente con lo dicho sobre el Pueblo de Dios, el concepto de *koinonía*. Resulta de especial relevancia para el fortalecimiento de la unidad/comunión, la afirmación del único bautismo (cf. Ef 4,4-6). El único bautismo que remite al único Padre, que ofrece a cada ser humano la filiación divina; al único Señor, que une a los bautizados en su Cuerpo místico; y al Espíritu Santo, principio de unidad en la diversidad de los dones. De ahí que el único bautismo nos remita al carácter unitario de la verdad contenida en la Trinidad. Jesús sin el Espíritu sería imposible de comprender, puesto que el *Pneuma* es la fuerza y la luz para entrar en el misterio cristológico. Por su parte, el Espíritu, sin referencia alguna a Cristo, estaría ciego, nos llevaría a todas partes y a ninguna.

Dicha *communio* trinitaria, por consiguiente, prefigura y hace posible tanto la comunión de las Iglesias como la comunión en los sacramentos (cf. LG 4; UR 2). Apuntamos con esto a la dimensión trinitaria de los sacramentos y de la Iglesia, lo cual desautoriza cualquier unilateralidad, sea cristológica o pneumatológica, en lo que se refiere a la comprensión de ambos tratados teológicos²⁴⁵.

Ahora bien, con respecto a la *communio* en la Iglesia, no solo el bautismo genera dicha situación de comunión. El sacramento de la eucaristía tiene una importancia sobresaliente. En este marco de comprensión dice Pablo: «la copa de bendición que bendecimos, ¿no es comunión con la sangre de Cristo? El pan que partimos, ¿no es comunión con el cuerpo de Cristo? Porque es un solo pan, somos, aunque muchos, un solo cuerpo, ya que todos participamos de un solo pan» (1 Cor 10,16s). Esto sitúa, como ya habíamos dicho, a la Eucaristía en una situación de privilegio con respecto a los demás sacramentos. Es el *sacramentum princeps*, siendo así que «el sacramento primordial está constituido, por tanto, por Cristo-Iglesia-eucaristía como un todo o una unidad posible»²⁴⁶. Así lo dice B. Forte: «la Iglesia, que celebra la eucaristía, nace de la eucaristía como Cuerpo de Cristo en la historia»²⁴⁷. Por consiguiente, «es nuestra comunión sacramental la que nos puede disponer para ser verdaderamente su pueblo y su cuerpo»²⁴⁸.

Otra dimensión comunional en la vida de la Iglesia son los concilios. Así lo expresó Juan XXIII en el famoso discurso de apertura del Concilio Vaticano II: «los concilios Ecuménicos, siempre que se reúnen, son celebración solemne de la unión de Cristo y de su

²⁴⁴ El vocablo griego *ekklesia* traduce la expresión hebrea *qahal*, que significa convocatoria, y asamblea congregada (cf. Dtn 4,10; 9,10; 18,16).

²⁴⁵ Cf. S. MADRIGAL, «Aproximación a una espiritualidad y mística eclesial después del Concilio Vaticano II», a. c., 594.

²⁴⁶ M. GESTEIRA, *La Eucaristía misterio de comunión*, o. c., 661; cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Communio Notio*, 5.

²⁴⁷ B. FORTE, *La Iglesia, icono de la Trinidad*, o. c., 29.

²⁴⁸ C. GIRAUDO, *La plegaria eucarística*, Sígueme, o. c., 34.

Iglesia y por ende conducen a una universal irradiación de la verdad»²⁴⁹. Tal vez esta afirmación nos permitiría darle la vuelta y afirmar que la unión en la verdad nos conduce a irradiar la sagrada unión existente entre Cristo y su Iglesia.

Aún no hemos nombrado explícitamente un elemento clave en la vida eclesial y en la ejercitación sacramental: la Escritura, la Palabra Santa proveniente del susurro de Dios. Tal y como decíamos en el capítulo de TF, «constituye el obrar y hablar de Dios fijados por escrito en favor de los hombres y de la Iglesia» (cf. 1.8). Por ello, en la medida en que enseña la verdad de Dios para nosotros y para nuestra salvación (cf. DV 11), queda establecida como el corazón de la comunión de los creyentes al residir en ella la verdad de Dios en un acto irrevocable de Autocomunicación.

2.3.2 «No temas, pues estoy contigo» (Is 41,10)

Este Pueblo de Dios, mientras camina hacia su patria, no adolece de la compañía del Creador. Así se lo ha revelado el Dios trino a su pueblo. El Padre permanece junto a su *ekklesia* por mediación del Hijo y del Espíritu; ellos son quienes llevan a cabo dicho cuidado, y lo hacen a través de los diversos ministerios existentes en la vida eclesial. Los ministerios tienen tal importancia que cabría decir incluso que la Iglesia no solo tiene ministerios, sino que toda ella es ministerial²⁵⁰. Éstos son, por consiguiente, la mediación personal necesaria para que el carácter sacramental de la Iglesia se exprese en la celebración de los sacramentos, y para que la *martyria*, *diakonia*, *leitourgia* y *koinonía* de la Iglesia, se lleven a cabo. La diversidad existente de ministerios no entra en conflicto con la unidad de la misión de la Iglesia (cf. AA 2). Todo lo contrario, el carácter *multiministerial* de la Iglesia está en estrecha conexión con la diversidad carismática donada por el Santo Espíritu (cf. 1 Cor 12,4.8-11), y de este principio participa igualmente la pluralidad de los sacramentos.

Esta diversidad de la que hablamos es inherente al ser de la Iglesia, y lo es hasta tal punto que incluso cabría decir que la verdad de la Iglesia está en la existencia de tal pluralidad en la medida en que opta por la comunión en la verdad. Así lo dice bellamente Ireneo de Lyon cuando habla de diversidad, comunión y verdad:

«Es como la cítara que mediante la diversidad de sus sonidos produce una melodía armoniosa compuesta de muchos sonidos contrarios. El amante de la Verdad no debe dejarse engañar por la diversidad de los distintos sonidos, ni debe colegir que uno proviene de un artífice y otro de otro»²⁵¹.

Ahora bien, esta diversidad no queda desnortada, tiene un horizonte que le viene marcado por la presencia real y actuosa de Cristo en su Iglesia. Con ello, en gran medida,

²⁴⁹ JUAN XXIII, *Gaudet Mater Ecclesia*, Discurso durante la inauguración del Concilio Vaticano II, 11 de octubre de 1962.

²⁵⁰ Cf. D. BOROBIO, *Celebrar para vivir*, o. c., 503.

²⁵¹ IRENEO DE LYON, *Adversus Haereses*, 11, 25,1 (cf. E. TORRES MORENO, *Gregorio de Nisa, De vita moysis: estudio estructural*, Tesis doctoral en la Universidad Complutense, Madrid 1998, 248).

nos referimos a la presencia real de Cristo en las sagradas especies (cf. FIC 1036)²⁵². El Señor, después de haber bendecido el pan y el vino, los declaró su cuerpo y su sangre (cf. Lc 22, 19; 1 Cor 11,26). Esto significa, por tanto, que el *augusto sacrificio del altar* no es, pues, una pura y simple conmemoración de la pasión y muerte de Jesucristo, sino que es un sacrificio propio y verdadero y que su presencia es real²⁵³. «Tal presencia se llama *real*, no por exclusión, como si las otras no fueran *reales*, sino por antonomasia, porque es también corporal y *substancial*, pues por ella ciertamente se hace presente Cristo, Dios y hombre, entero e íntegro»²⁵⁴. La transustanciación pone nombre a este *momento* sacramental, que es el momento de mayor verdad en la Iglesia, en el cual la divinidad y la temporalidad coinciden en un trozo de pan ázimo y un poco de vino, mostrando el acto de amor más sublime. Es muy difícil, mal que nos pese, explicar cómo acontece la transustanciación²⁵⁵. Por eso, la verdad no nos llega del discurso racional sobre este acto de transformación, sino que la verdad adviene de nuestra capacidad de escucha a la voz de aquel que es el Pan de vida diciendo: «este es mi cuerpo, el entregado en favor vuestro» (Lc 22,19), «este vaso, el derramado en favor vuestro, es la nueva alianza ratificada con mi sangre» (Lc 22,20). De hecho, si la verdad es un don, requiere entonces de nuestra adhesión y confianza. Si esto no se produce, podemos llegar a falsear el quehacer de la Iglesia y los sacramentos, pudiendo considerarlos incluso, de modo perverso, como un don del hombre a Dios. No olvidemos que ha sido Dios quien ha quebrado sus *entrañas* y hecho descender la Verdad.

En este sentido, para adentrarnos y dejarnos aprehender por la verdad que existe en este misterio de la Eucaristía, hay que realizar un acto de adoración ante tal dádiva divina. Así lo dice San Juan Crisóstomo con su habitual belleza y sencillez:

«Inclinémonos ante Dios; y no le contradigamos, aun cuando lo que Él dice pueda parecer contrario a nuestra razón y a nuestra inteligencia; que su palabra prevalezca sobre nuestra razón e inteligencia. Observemos esta misma conducta respecto al misterio [eucarístico], no considerando solamente lo que cae bajo los sentidos, sino atendiendo a sus palabras, porque su palabra no puede engañar»²⁵⁶.

²⁵² Volvemos a adentrarnos, entonces, en el sacramento de la Eucaristía. Lo hacemos ahora desde otra perspectiva: la compañía de Dios a través del don eucarístico (cf. Is 41,10). La referencia presentada del FIC expresa la presencia verdadera, real y sustancial de Cristo bajo las especies sagradas del pan y el vino. Esta presencia está referida y forja en el ámbito del misterio, es decir, es un «modo de existir que ni siquiera podemos entender» (C. Trento, cf. FIC 1037).

²⁵³ Cf. PIO XII, *Mediator Dei*, 86.

²⁵⁴ PABLO VI, *Mysterium Fidei*, 5; cabría hablar de la cuádruple presencia de Cristo en la liturgia: en el ministro, en la palabra, en la asamblea y, de modo más verdadero, en las sagradas especies (cf. SC 7).

²⁵⁵ En lo que respecta a la historia del pensamiento intraeclesial, Berengario de Tours fue el primero que se atrevió a negar la conversión eucarística. La Iglesia le amenazó repetidas veces con la condena si no se retractaba. Y por eso san Gregorio VII le impuso prestar un juramento (cf. PIO XII, *Mediator Dei*, 6). Podríamos proponer tres modos de comprender la presencia real u objetiva actualmente: 1. Simbólico-real, en el símbolo está realmente contenida la presencia de Cristo; 2. La presencia de su humanidad solo puede ser una presencia pneumática, posible en virtud de la unidad y división entre las Personas divinas, que se debe entender, por tanto, como la plenitud de la corporeidad humana. 3. El ser de un producto cultural puede cambiar en función de la finalidad que tome (cf. H. VORGRIMLER, *Teología de los sacramentos*, o. c., 223-224). Magisterialmente, la transustanciación tiene su lugar en carta de Inocencio III Cum Marthae circa y los concilios IV de Letrán y II de Lyon.

²⁵⁶ In Mat. hom. 82, 4 (PG 58, 743) (cf. Pablo VI, *Mysterium fidei*, 3).

Santo Tomás dice al respecto: «no dudes si esto es verdad, sino más bien acepta con fe las palabras del Salvador: porque, siendo Él la verdad, no miente»²⁵⁷. Esta es, de algún modo, nuestra toma de postura ante tal interrogante. El aspecto de la presencia real, verdadera, presente y actuante, nos remite hacia otro elemento clave de los dos tratados que estamos abordando. Nos referimos a lo que la tradición ha llamado: *ex opere operato* (cf. DH 1601.1606). El punto de conexión se establece a través de la fidelidad de Dios, de su voluntad irrevocable por acompañarnos (redimirnos), por su alianza eterna con la condición humana. En este sentido, el *ex opere operato* hace referencia a la fuerza santificadora del gesto sacramental aun cuando «el destinatario no recibiera la salvación contenida en el sacramento válido a causa del obstáculo opuesto»²⁵⁸. Nos remite, aunque indirectamente, a la imagen de Dios trino, al igual que hicimos con los atributos de inmutabilidad e impassibilidad en Dios, los cuales exponían su infinita fidelidad, irrompible iniciativa y radical libertad cuando se trata de la salvación. De ahí, entonces, que el *ex opere operato* esté en estrecha vinculación con la verdad de Dios, que no solo hace referencia al plano ontológico del Santo, sino también a su modo de mostrarse en la historia, a saber, como Aquel que es siempre fiel.

En este término fidelidad, con tanta fuerza antropológica y teológica, y que hemos nombrado en su conexión con el término verdad (*emet*), se engarza, una vez más, otro de los grandes temas eclesiales: el matrimonio²⁵⁹. Esta realidad sacramental nos llega de Dios como un don bueno, bendecido por Él. La fidelidad de Dios, es decir, su Alianza, es la condición de posibilidad del matrimonio²⁶⁰. Su procedencia divina, si cabe decirlo así, es la que nos permite fundamentar su indisolubilidad²⁶¹. No es que Jesús dé una ley absoluta, pero sí propone un absoluto ideal, que el cristiano debe empeñarse en cumplir con todas sus fuerzas. Habida cuenta de las dificultades y matices presentes, podemos afirmar con convicción que el matrimonio tiene realmente, y esto es lo que debemos acentuar en virtud de nuestra categoría, un engarce cristológico. La unión de los esposos es una imagen de la misteriosa unión de Cristo con la Iglesia (cf. Ef 5, 25-32). Cristo la amó y se entregó a sí mismo por ella para consagrarla, y la tomó como esposa. Por medio de ella comunica a todos los hombres la verdad y la gracia²⁶². En este sentido, el matrimonio representa el protosacramento Jesucristo-Iglesia. De ahí que tal evento, el matrimonio, pueda ser comprendido como *ecclesiola*, *iglesia en pequeño* o *iglesia-casa*²⁶³. El matrimonio, en la medida en

²⁵⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Sum. theol.* 3, 75, 1c (comentando el versículo Lc 22,19).

²⁵⁸ E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, o. c., 211.

²⁵⁹ En este sentido dirá W. Kasper que «el matrimonio es, en cierta medida, la gramática merced a la cual se expresan el amor y la fidelidad de Dios» (W. KASPER, *Teología del matrimonio*, o. c., 42).

²⁶⁰ Intuición central en Cf. K. LEHMANN, «El matrimonio cristiano como sacramento», a. c.

²⁶¹ Considerar también las palabras de Yahvé, «serán una sola carne» (cf. Gn 2, 18.21-25; Gn 1,26-31), en un doble sentido: descripción y mandato.

²⁶² *Ritual del sacramento de la reconciliación*. Prenotandos, 8.

²⁶³ Cf. K. LEHMANN, «El matrimonio cristiano como sacramento»: *Communio* 6 (1983) 20.

que queda inserto en la vida eclesial, encarna igualmente un Misterio infinito. El Misterio posiblemente más bello, el misterio del amor, el misterio del cual está transido el Eterno hasta tal punto de quedar definido con dicho término (cf. 1 Jn 4,8). Esto supone, por tanto, que lo acontecido en el matrimonio nos permite entender, con algo más de finura, la esencia del Dios trino. Continuando con la conexión trazada (Cristo/Iglesia-matrimonio), ponemos nuestra atención ahora en la figura de Adán:

«La conyugalidad que constituye a Adán en su verdad de hombre, aparece de nuevo en Cristo por quien ella llega a cumplimiento al ser restaurada. Estropeada por un defecto de amor, ante el cual Moisés mismo ha tenido que plegarse, va a encontrar en Cristo la verdad que le corresponde. Porque con Jesús, aparece en el mundo el Esposo por excelencia, que puede, como «segundo» y «último Adán», salvar y restablecer la verdadera conyugalidad que Dios no ha cesado de querer en provecho del «primero».

En este pasaje son mostrados Cristo y Adán como figuras tipológicas para comprender con profundidad el matrimonio. Si en Adán fue roto el vínculo de la conyugalidad, es decir, sucumbió a la infidelidad, con Cristo, anti-tipo del primer hombre, se ha mostrado el verdadero camino de la fidelidad; en otros términos, Él es «el Maestro y el Señor» cuando se trata de amar a otro como a su propia carne.

En definitiva, hacia este horizonte camina la Iglesia: que toda criatura humana perciba en sus propias *costuras* que es amada por Dios de un modo incomprensible. Ahora bien, bajo esa convicción, la Iglesia también debe mostrarse como la garante de la verdad de Dios en lo que se refiere a la ortodoxia (doctrina) y ortopraxis sacramental. Esta tensión es la que se refleja en el episodio en el cual Pedro y Juan van en busca del que estaba crucificado. Ambos corren y van en busca de la verdad, de la verdad de los acontecimientos, de la Verdad que es el Crucificado y de la verdad de sus vidas en cuanto lo que dicen de Él, que ha resucitado, les concierne de modo definitivo. Esto «da lugar a una especie de Iglesia de dos cimas: Iglesia del ministerio e Iglesia del amor, en tensión armónica: el ministerio trabajando por el amor y el amor dejando respetuosamente paso al ministerio»²⁶⁴. Ambos pertenecen a la esencia de la Iglesia, trascendencia (amor) y temporalidad (ministerio) en conjunción perfecta caminando hacia la morada eterna. Esto es lo que intentábamos mostrar en el primero de los puntos del presente apartado; es decir, solo sostenidos en la *koinonía* que otorga la presencia y actuación de la verdad, es posible caminar hacia la eternidad como pueblo de Dios. Esa firmeza y vigor que presenta la verdad de Dios, capaz de sostener a su pueblo, se entrega de modo incondicional (*ex opere operato*) en todo acto de presencia de Dios. La incondicionalidad de tal acto de Autocomunicación, sublime e irrevocable, solo es *comprensible* desde su inconmensurable amor y verdad.

²⁶⁴ H. U. VON BALTHASAR, «El misterio pascual», a. c., 325.

2.4. EPÍLOGO Y APERTURA, EL DESTINO ESCATOLÓGICO DE LA IGLESIA

Nos disponemos a concluir el presente capítulo. Para ello, proponemos rescatar algunas ideas esenciales que han aparecido y que nos parecen de especial importancia.

La Iglesia, entendida como Pueblo de Dios (Padre) y cuerpo de Jesucristo vivificado por el Espíritu Santo, es esencial a nuestra condición de cristianos. De este modo, en virtud de su raigambre trinitaria, tanto la Iglesia como los sacramentos no solo participan de la verdad, sino que ellas la contienen en su mismo corazón, dando lugar a un ser paradójico que «es visible, pero se orienta a lo invisible; es temporal, pero se orienta a lo eterno; es humano, pero se orienta a lo divino»²⁶⁵. Ahora bien, esta verdad no es evidente para todo *observador*. Solo cuando la fuerza de la Cruz y la luz de la Resurrección se proyectan sobre la Iglesia y los sacramentos, es posible entrever la verdad que las constituye. Esto supone, entonces, que «lo nuevo del NT consiste en que Jesús mismo es el templo de Dios en persona. Él es el lugar en el que Dios ha puesto su morada última y definitiva»²⁶⁶. Ahí reside su autoridad para ser el verdadero y originario sujeto de la Iglesia; Él está presente en la comunidad e incorpora a Sí a cada nuevo miembro. Lo hace porque tiene su corazón latiendo en la Iglesia, y a su vez, ha dejado a la Iglesia que sea el corazón del mundo²⁶⁷. Solo bajo esta convicción cabe decir que la Iglesia porta la verdad y es el espacio-tiempo privilegiado para vivirla, es decir, solo porque ella «es la corporeidad de la gracia»²⁶⁸. Ahí nace su misión primordial: que los creyentes seamos santos como Yahvé es santo (cf. 1 Pe 1,16; Lev 11,44-45; 19,2; 20,7). Dicha misión es llevada a cabo por la Iglesia universal sin cese alguno. El continuo fluir de los sacramentos coincide con el hecho de la donación de la verdad gratuita y continua que hace Dios de sí. A través de ellos, y en ellos, descubrimos que Dios está continuamente revelando su gloria y la profundidad de su inaprehensible ser. De la autoconciencia que la Iglesia tiene de sí, de su santidad y su pecado, de su autoridad ante la verdad y su incertidumbre, nace la conciencia de que Ella está *in via, non in patria*. Camina hacia la consumación de los tiempos. Tal consumación, de la Iglesia, de los sacramentos, y de la criatura humana, no puede entenderse sin la Trinidad. De hecho, cabría decir que el *eschaton* de la Iglesia es el seno santísimo de la Trinidad. Nacida del Padre, por el Hijo en el Espíritu Santo, la comunión eclesial tiene que volver al Padre en el Espíritu por el Hijo y para que éste entregue todo al Padre y «Dios sea todo en

²⁶⁵ SC 2; CIC, 1068; A. BODAR, «El misterio de la Liturgia»: *Communio* 2 (1995) 143-150.

²⁶⁶ W. KASPER, «Tiempos sagrados, lugares sagrados, signos sagrados en un mundo mundanizado», en G. AUSTIN-K. KOCH (Eds.), *La liturgia como centro de la vida cristiana*, Sal Terrae, Santander 2013, 26.

²⁶⁷ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *El corazón del mundo*, Encuentro, Madrid 2009, 181.

²⁶⁸ K. RAHNER, *La Iglesia y los sacramentos*, o. c., 37.

todos» (1 Cor 15,28). En síntesis, «la Trinidad es el origen y la patria hacia la que se encamina el pueblo de los peregrinos»²⁶⁹.

Al igual que la Iglesia, los sacramentos también apuntan a la consumación esperada. Esta conexión, realizada en la ejercitación sacramental de la Iglesia presente, y establecida en la relación entre lo protológico y lo escatológico, se debe al carácter invariable de su ser verdad. Es decir, este entrecruce entre lo pasado, presente y futuro en los sacramentos, solo es posible por la verdad invariable que los habita. Desde las palabras de Jesús, en ese momento tan crucial como fue la Última Cena, acontecimiento singularmente eucarístico, somos destinatarios de una preciosa promesa: «os aseguro que no volveré a beber del fruto de la vid hasta que lo beba con vosotros, nuevo, en el Reino de mi Padre» (Mt 26,29; cf. Is 25.6-9). En esta promesa del Nazareno, por tanto, queda confinado un pueblo creyente y expectante que anhela una situación ulterior de mayor cercanía a la Verdad.

Por su parte, la fuerza escatológica del bautismo y de la confirmación reside en la Resurrección del Crucificado. Es decir, por la fuerza que desprende la Resurrección, en la cual somos introducidos por el Espíritu recibido en el bautismo y la confirmación, «vivimos en la esperanza de estar también un día unidos a Él en una resurrección semejante a la suya» (Rom 6, 3.11; Col 2, 13; 3, 1; Ef 2,5-6)²⁷⁰.

El sacramento y la realidad matrimonial apuntan hacia el *eschaton* en el carácter paradójico de la ontología propia del amor. El amor en la medida en que dota de sentido la existencia y la lleva a plenitud, encierra, a su vez, un anhelo infinito de un amor perfecto y consumado; es la huella del amor divino que nos visita en la concreción del amor interhumano susurrando la plenitud que nos aguarda en la patria eterna. Ahora bien, mientras existimos, vivimos siempre de cara a nuestro desenlace final. Toda enfermedad, por breve o extensa que sea, apunta a este final que nos espera. En ese sentido, el sacramento de la unción de enfermos, a través del Santo Óleo, nos fortalece en ese tránsito para pasar definitivamente a la compañía eterna de Cristo²⁷¹. El sacramento de la penitencia queda muy cerca de esta intuición. En la medida en que el ejercicio de conciencia que requiere tal sacramento enfrenta al penitente con la verdad de su vida, nos ubica delante de ese desenlace el cual todos aguardamos.

Por último, las huellas escatológicas en el sacramento del orden pueden percibirse en el acto esencialmente proleptico que acontece en la ordenación. Todo fiel ordenado, por su vocación y consagración, anuncia el destino que nos espera en la vida bienaventurada, a saber, la alegría de la alabanza del Eterno, la entrega de todo el ser para ser mediación del

²⁶⁹ B. FORTE, *La Iglesia, icono de la Trinidad*, o. c., 32.

²⁷⁰ Cf. CONSEJO MUNDIAL DE IGLESIAS. COMISIÓN FE Y CONSTITUCIÓN. *Documento final de Lima*, B.E.M., 3.

²⁷¹ Cf. O. CASEL, *Misterio de la ekklesia*, o. c, 231.

Santo para sus hermanos y la demostración de que Dios puede ser el amor (único) que soporta la existencia.

Finalicemos el presente capítulo. Cabe decir que el ser humano, tras haber entablado diálogo con aquel que es la donación de la Verdad Santa en la carne humana, haber comprendido y experimentado que la Iglesia y los sacramentos proponen un camino de salvación, y aun a sabiendas de que su lenguaje quedará siempre desbordado por el Misterio infinito del que quiere hablar, está impelido a enfrentar la complejidad y misteriosidad de las realidades últimas.

V. ESPERANZA EN LA REVELACIÓN FINAL DE LA VERDAD

«A Dios nadie lo ha visto nunca; el Dios Hijo Unigénito, el que está en el regazo del Padre, ése lo reveló» (Jn 1,18).

Uno de los temas más apasionante de nuestra teología es, sin lugar a dudas, y así lo hemos intentado mostrar en las páginas que nos preceden, asumir que la verdad donada al mundo pervive en la encrucijada de dos misterios: el del mal y el de la salvación. Ambos, tanto el *mysterium iniquitatis* como el *mysterium pietatis*, parece que *luchan* sin descanso en la intrahistoria (cf. GS 13). Esta lucha, que acontece en la historia y de modo privilegiado en el corazón del ser humano, destina a la criatura a vivir con un *dolor interno*, a existir con un resquebrajamiento radical, a sobrevivir a la herida abierta por el misterio del mal.

Ahora bien, la ultimidad de la criatura no es tal condición de ruptura interna, sino, más bien, la presencia actuante y victoriosa de la gracia que rescata y plenifica a esta criatura ajada por el peso de la libertad y del pecado. La Verdad de Dios, que es *más fuerte que la muerte* (cf. Ct 8,6), triunfa definitivamente en la historia; lo hace mostrando y ofreciendo una promesa de bienaventuranza definitiva e irrevocable. Su Verdad, encauzada en la Iglesia, en la bondad del corazón humano y en la belleza de la creación, ofrece y forja un espacio salvífico que hace posible creer que tal promesa de bienaventuranza, la cual Dios lleva repitiendo de muy diversos modos a lo largo de la historia, es auténtica, es un don y es factible. Detrás y dentro del mundo se oculta como un susurro, por tanto, la acción del Dios trino logrando que la humanidad quede siempre a disposición para un proceso de consumación, para un sí último y definitivo a la propuesta que la Verdad hace de sí misma¹. Este susurro esconde la más profunda esperanza del Dios trino: «que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad» (1 Tim 2,4). Su esperanza y su ser verdad quedan en estrecha relación en la medida en que su esperanza, que es perfecta, no tiene un objeto distinto que la bienaventurada comunión con Aquel que es el amor mismo. En otros términos, aunque bien es verdad que la esperanza cristiana concierne al individuo concreto en la irrepetible historia de su vida individual, «la unión con Dios eterno es el objetivo de la esperanza escatológica»². Esto, en nuestro humilde juicio, es lo más apasionante de nuestro Dios, su libre y amorosa autodeterminación de no obligar al ser humano a que le conozca y le ame.

Sobre esta esperanza hablaremos en el presente capítulo. Lo haremos desde el tratado de escatología, que en definitiva versa acerca de este sí definitivo (o de un eventual *no*) en el

¹ Cf. O. CASEL, *Misterio de la ekklesía*, Guadarrama, Madrid 1964, 140.

² W. PANNENBERG, «La tarea de la escatología cristiana»: *Selecciones de teología* 144 (1997) 268.

continuo ocurrir de un proceso histórico de consumación³. Dicho tratado incluye aquellas realidades que conciernen a nuestro desenlace final, las cuales, teniendo a Cristo-Verdad como centro y clave hermenéutica, son el objeto de nuestra esperanza. No cabe duda de que el mensaje cristiano apunta a un destino último salvífico, el cual frecuentemente se le ha denominado como *visión de Dios*⁴.

Ahora bien, el presente bloque no solo incluye una referencia al tratado sobre estas realidades últimas. Nos fijamos también, y ése será nuestro epílogo, en la figura de la Madre de Dios. Si bien la Iglesia, y la humanidad al completo, constituyen un pueblo peregrino que tiende hacia la gloria de la Jerusalén celestial en la tensión continua de responder implícita o explícitamente a la llamada que la Verdad realiza desde su trascendencia en la intrahistoria, en María hallamos la perfecta imagen y anticipación de tal movimiento (cf. LG VII.VIII).

1. El desvelamiento anticipado e inacabado de la Verdad

«De lo que no se puede hablar, más vale callar. Las palabras ni siquiera son sombra de aquellas cosas. Si la lengua dijera verdad sobre el cielo o el infierno, se rompería en pedazos. No podemos hablar de lo único que importa. No en esta lengua. Querríamos llegar al borde de esta lengua y saltar y hablar desde el otro lado. Pero al otro lado, para nosotros sólo hay silencio. Silencio...»⁵.

Estas duras y bellas palabras del impertérrito Inquisidor ante la santa de Ávila bien podrían ser la perfecta síntesis de nuestro discurso escatológico. De hecho, con ello seríamos considerablemente apoyados por el *humus* cultural de nuestra actualidad en el que se respiran aires de evasión por esto que denominamos realidades transmortales (*éschata*). Se rechaza flagrantemente la facticidad de dicho destino transtemporal (y con mayor ahínco al modo en que el cristianismo las presenta) argumentando la enajenación que éstas producen en la vida presente. En este sentido dice W. Pannenberg que «no hay parte de la dogmática cristiana más radicalmente opuesta al espíritu del secularismo que la esperanza cristiana en una vida ultraterrena»⁶. Sin embargo, cabría asumir que la vida temporal de todo sujeto libre tiene la necesidad apremiante de «una razón de ser que le permita mostrar una coherencia de sentido y no desintegrarse en clamorosa incomprensibilidad y contradicción»⁷. Ahora bien, dicha razón de ser únicamente puede venirle de *puertas afuera*, de una instancia eterna que acompañe el transcurso completo de su existencia y que aparezca al final de la misma. Ahí emerge la propuesta de la verdad de Dios, que habla a la creación de un desenlace final.

³ El adjetivo «final» que encontramos en el título del bloque presente, no es sinónimo de completo, pleno, definitivo, acabado y por tanto, sin matices. Decimos, más bien, aquello que hace referencia al acontecimiento decisivo de la historia que muestra su orientación definitiva y de cada sujeto en particular.

⁴ Cf. P. TILICH, *Teología sistemática*, Sígueme, Salamanca 1984, vol. I, 193.

⁵ J. MAYORGA, *La lengua en pedazos*, CELCIT, Dramática Latinoamericana 403, 12.

⁶ cf. W. PANNENBERG, «La tarea de la escatología cristiana», a. c., 265.

⁷ H. U. VON BALTHASAR, *Escatología en nuestro tiempo*, Encuentro, Madrid 2008, 89.

En definitiva, habla sobre el triunfo de Dios y del fracaso de la muerte y de los males del mundo. Estas *cosas últimas* imprimen a la vida, por tanto, un rostro permanente, supratemporal, eterno. Ahora bien, frente a la enorme dificultad para pensar con rigurosidad los *éschata*, la cual proviene en gran medida de la imposibilidad de establecer una correlación directa entre cosmología y escatología, es decir, ninguna realidad escatológica puede ser entendida desde categorías espacio-temporales, contamos con una convicción teológica que nunca ha de abandonarnos: la escatología cristiana es, esencialmente, «una mirada anticipadora del futuro desde la experiencia presente de salvación»⁸. No siempre esta intuición ha tejido el discurso teológico. Desde que la Vulgata tradujera el término «fin» en Eclo 7,36 («en todas tus acciones acuérdate del fin, y nunca pecarás») por *novissima*, el tratado sobre escatología se ha focalizado en los *éschata*, haciendo de éstos algo estático y, aún peor, absolutamente ajenos a nuestra existencia temporal.

1.1. La historia está en sus manos: «¡no temáis! Manteneos firmes, y veréis la salvación que Yahvé va a llevar hoy a cabo por vosotros» (Ex 14,13).

Como decíamos, toda afirmación escatológica no puede ser una certeza, un reportaje anticipador, ni mucho menos una descripción detallada de un futuro el cual siempre nos resultará indisponible⁹; aunque bien es verdad que todo sujeto tiene un *cierto* conocimiento sobre su porvenir, puesto que él es un irrevocable devenir hacia lo futuro¹⁰. Al respecto, hallamos dos experiencias que apuntan a este entrecruce entre la verdad eterna y la verdad temporal. Por un lado, nuestra bella y dolorosa experiencia de que nunca, «ni siquiera en el amor ni en la obra llevada a cabo con pasión, son exploradas por completo las dimensiones de lo auténtico, de lo que en verdad se trata; todo remite a una hondura de eternidad»¹¹. Por otro, la sed de infinitud que continuamente nos hace vivir trascendiendo la realidad temporal. Una sed despertada por la presencia inmanente y trascendente de Dios en nuestra historia y que resulta imposible de apagar por cualquier realidad intracósmica. Esta atracción, como hemos mostrado en el capítulo de antropología, no supone que la criatura quede alienada de su ser más verdadero, todo lo contrario, «la verdadera presencia de Dios consiste en abrirnos hacia el futuro de nosotros mismos»¹²; es decir, nos atrae hacia Él potenciando nuestro ser. La tradición patristica ha denominado *epéktasis* a tal movimiento espiritual y existencial (como ya dijimos en el tratado de teología fundamental). La *epéktasis*

⁸ N. MARTÍNEZ-GAYOL, «Escatología», en Á. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2013, 635; cf. J. L. RUÍZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión*, Sal Terrae, Santander, 1986, 28; «do realiza prospectivamente en su presente desde y en su experiencia histórico-salvífica» (K. RAHNER, *Escritos de Teología*, Taurus, Madrid 1964, IV, 424)

⁹ Cf. N. MARTÍNEZ-GAYOL, «Escatología», en Á. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, o. c., 635.

¹⁰ K. RAHNER, *Escritos de Teología*, o. c., 422.

¹¹ H. U. VON BALTHASAR, *Escatología en nuestro tiempo*, o. c., 90.

¹² A. GESCHÉ, *El sentido. Dios para pensar*, Sígueme, Salamanca 2004, VII, 39.

habla de aquél sediento que bebe y percibe que aquella fuente de la que bebe para saciarse resulta inagotable y que, cuanto más sacia su sed, más profunda es ésta. Algo semejante acontece con el deseo de Dios; éste lleva consigo la gozosa paradoja de que la consecución de lo deseado agranda la capacidad para un nuevo deseo, porque Dios excede los deseos que Él mismo suscita en nosotros, de manera que mientras más se le alcanza más se le desea¹³.

Ambas experiencias, en la medida en que acontecen en el presente pero se refieren en su ultimidad a lo eterno, dotan a la realidad y a la historia de una importancia crucial. Esta cuestión se dirige a una de las preguntas humanas más decisivas: ¿tiene toda esta historia (y nuestras vidas en ella) algún sentido? Desde la fe cristiana mantenemos que sí. La historia no es ingenua. Su verdad es la diáfana referencialidad a la trinidad: el Padre es el iniciador de los tiempos, a quien confesamos creador; el Hijo es el Lógos, la revelación, la Verdad encarnada, que muestra el inicio y el fin de los tiempos en su entramado redentor; y el Espíritu, es la gracia, el amor, la Autocomunicación de la divinidad, que en su advenimiento, posibilita la fe en Dios y apunta a la consumación en la medida en que acompaña a la historia desde dentro; es decir, la Trinidad en la historia es el auto-ofrecimiento de salvación que conduce a dicha historia a su más íntimo cumplimiento¹⁴. De hecho, aquí podríamos sostener nuestro discurso sobre una afirmación escriturística a la cual ya antes nos referimos: el Paráclito, el Espíritu de la verdad, guiará a la humanidad hacia la verdad completa (cf. Jn 16,13).

De lo dicho se deduce, entonces, que la historia tiene en su entraña el germen de la esperanza. La historia, sin menoscabo de la realidad presente, sin que podamos refugiarnos en ello para una burda pasividad, anhela su cumplimiento definitivo. De ahí nace nuestra fuerza y confianza, de la presencia actuante y sabia de Dios en la intrahistoria; del peso que esta historia tiene de suyo y que hace que el continuo fluir del tiempo no sea una inercia ciega y desnortada. Ahí radica la verdad de la historia, en la ontología de todo presente fáctico donde la eternidad encuentra siempre una puerta para su amoroso ofrecimiento. Por tanto, si bien es cierto que la verdad es habitante del futuro¹⁵, ésta se realiza y ejercita también en nuestro presente¹⁶. Si lo dicho puede ser sostenido, en gran medida se debe a que el *Lógos* se ha hecho carne; es decir, «que la historia en devenir de esta realidad humana

¹³ El término *epéktesis* fue usado sobre todo por Gregorio de Nisa, en referencia al texto paulino de Flp 3,13 («olvido lo que dejé atrás y me lanzo a lo que está por delante», *epékteinómenos*), para caracterizar el dinamismo de la vida mística como tensión permanente originada por el deseo de Dios (cf. S. ROS GARCÍA, «La presencia ausente de Dios en Santa Teresa de Jesús»: *Revista de Espiritualidad* 71 [2012] 19).

¹⁴ Cf. A. GESCHÉ, *El destino. Dios para pensar*, Sígueme, Salamanca 2007, VII, 45.

¹⁵ Cf. M. GARCÍA-BARÓ, *Introducción a la teoría de la verdad*, Síntesis, Madrid 1999, 208.

¹⁶ «La verdad no es solo *aletheia* como desvelamiento, sino más bien como auténtica revelación dada en la dialéctica histórica que, al mismo tiempo, revela y esconde hasta la plenitud de la revelación última» (R. FISICHELLA, «Verdad» en L. PACOMIO- V. MANCUSO (eds.), *Diccionario teológico enciclopédico*, Verbo Divino, Estella 1995, 1017). En este marco de discusión ubicaríamos dos propuestas teológicas que piensan la escatología en relación directa con la historia: K. Rahner e I. Ellacuría: K. RAHNER, *Escritos de Teología*, o. c., V, 115-134; I. ELLACURIA, «Historicidad de la salvación cristiana»: *Revista Latinoamericana de Teología* 1 (1984) 5-45.

ha pasado a ser su propia historia, que nuestro tiempo se ha convertido en el tiempo del eterno y nuestra muerte en la muerte del Dios inmortal»¹⁷.

Esta *discusión* sobre tiempo y eternidad nos lanza, en el fondo, a un concepto ya referido: el Reino de Dios y la esperanza que cabe tener (o no) de él. El peligro que siempre acecha acerca del Reino es su aparente cercanía con el progreso temporal. La *Gaudium et Spes* pide distinguirlos, aunque el progreso ayude a establecer unas condiciones sociales que faciliten que el Reino sea visible (a la espera siempre de su irrupción gratuita por parte de Dios) (cf. GS 39,2). Este Reino de Dios se implanta con el advenimiento de la verdad en toda su plenitud al mundo. Es cierto que el Reino tiene una dimensión de futuro (cf. Mt 5, 20; 7, 21; 18, 3; Mc 9 47), puesto que se espera su irrupción en la Parusía. Es decir, la esperanza en el Reino de Dios aunque puede servir como punto de orientación de nuestro proceder, como estado acabado pertenece al más allá de la historia¹⁸. Sin embargo, el Reino, como ya dijimos, en su profundidad y ultimidad ha de ser identificado con Jesús el Cristo. Por eso «el fundamento de la esperanza cristiana no está simplemente en la historia como tal, sino en Dios, quien se ha manifestado en los acontecimientos históricos en el *singular pleno* de la persona de Cristo»¹⁹. En Él ha acontecido lo que esperamos de cada uno de los sujetos de la historia, y de la historia universal al completo. Así, el mismo Cristo es el que puede exigirnos valentía, confianza y honestidad. Él puede gritar al mundo: «¡Ánimo!, yo he vencido al mundo» (Jn 16,33), «Yo soy la resurrección» (Jn 11, 25), «Yo soy el camino, la verdad y la vida» (Jn 14,16). El acontecimiento-Cristo será, entonces, la presencia anticipadora del acontecimiento escatológico final del tiempo²⁰. Él, que «es la vía de la verdad por la cual podemos llegar a la resurrección y a la bienaventuranza de la vida inmortal»²¹, es, entonces, el principio hermenéutico de toda afirmación escatológica cristiana²². Por tanto, elaborar un discurso escatológico no es «sino traducir en clave de futuro lo que se vive en clave de gracia crística en el presente»²³.

Como veíamos en el tratado de antropología, en Cristo se da la unión entre protología y escatología. Él es el *proton* y el *eschaton* de lo creado (Cf. Col 1,16). Él es el Señor del tiempo, el *Lógos* en quien todo fue hecho y en quién todo tendrá su recapitulación última (cf. 1 Cor 15,28). Él «es el Alfa y la Omega [...] el que es, el que era y el que va a venir, el Todopoderoso» (Ap 1, 8). Cristo vence al mundo porque es su verdadero y único Señor, su verdad. De ahí que el Nazareno sea, para todo tiempo y lugar, la *'emet* (אמת), es decir, lo

¹⁷ Cf. K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona 2007, 261-262.

¹⁸ W. PANNENBERG, «La tarea de la escatología cristiana» en a. c., 266.

¹⁹ F-J. NOCKE, *Escatología*, Herder, Barcelona 1984, 32. (Algunas citas que hacen referencia a lo dicho: Ex 3,14; 19,4; 2 Sam 7,8s; Is 43,16). Con ello, queda establecido un vínculo con el tratado de Teología Fundamental.

²⁰ Cf. N. MARTÍNEZ-GAYOL, «Escatología», en Á. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, o. c., 640-641.

²¹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, III, prólogo.

²² Cf. K. RAHNER, *Escritos de Teología*, o. c., 435.

²³ Cf. N. MARTÍNEZ-GAYOL, «Escatología», en Á. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, o. c., 636.

sólido, lo firme, lo que merece fidelidad, lo que es verdadero. Cabe, entonces, fundar y sostener nuestra esperanza en Él. Esperanza que es posible gracias al «exceso» de verdad que Dios ha regalado a la humanidad en su Encarnación²⁴. Esta esperanza, al tiempo que nos convoca al compromiso temporal de crear una fraternidad humana, abre ante nosotros un futuro trascendente²⁵.

1.2 Las realidades últimas

En el presente apartado se dan encuentro aquellas realidades que denominamos los novísimos: la Parusía, que supone la pieza central germinadora del *éschaton*, el contenido primordial de nuestra esperanza; la muerte, realidad universal; el juicio ante la verdad, el cual queda íntimamente conectado con el purgatorio; y, por último, cielo e infierno.

1.2.1. El esplendor de la parusía de la verdad

Con el término parusía designamos el evento glorioso del advenimiento salvífico de Cristo al final de los tiempos²⁶. Con él llegará la consumación e instauración del Reino predicado por Jesús y anhelado por los creyentes de todos los siglos. En Él, Cristo será revelado como la verdad que siempre estuvo, la que permanece y sostiene los siglos. Se mostrará como el único *Kyrios*²⁷. Esto supone un acontecimiento que no afecta solo a un individuo aislado, sino a toda la tierra que espera ser transformada en *nueva creación* (Cf. Rom 8). En este punto conectan dos de los novísimos a los que apuntábamos: parusía y juicio universal²⁸. Este evento, la venida en poder de Cristo (cf. 1 Cor 15), además, desencadena el proceso de consumación: la resurrección de los muertos, el juicio (cf. 1 Tes 5,23; Sant 5,7-8) que destruye todas las potencias enemigas de Dios y del hombre (cf. 1 Cor 15, 24-26), incluida la muerte, y su relación con el pecado, la nueva creación (1 Tes 4,15) con la consiguiente instauración del Reino y la recapitulación (cf. 1 Cor 15,28).

²⁴ En este sentido el Cristo es lo definitivo en tanto en cuanto es el culmen de la entrada de lo divino en lo mundo (cf. J. RATZINGER, *Introducción al Cristianismo*, Sígueme, Salamanca 1969, 227).

²⁵ En la medida en que vivimos sostenidos en la esperanza, no cabe el conformismo. Quien ama y espera el futuro de Cristo no puede conformarse con la realidad tal como es hoy. El mundo se le hace inaguantable a quien espera «los nuevos cielos y la nueva tierra en los que habitará la justicia» (2 Pe 3,13). La esperanza no tranquiliza, inquieta. Esto supone, además, que tal virtud teologal no es pasividad (aunque se espere a Dios y todo don provenga de Él). De hecho, basta mirar la historia de la salvación: Abrahám tiene la promesa de la tierra de Canaán pero se le exige dirigirse con sus rebaños a esta tierra para así poseerla. Dios dice que librará al pueblo de la esclavitud, pero exige de Moisés que organice la huida y que soporte la peregrinación por el desierto. Se da una relación indisoluble de promesa y exigencia.

²⁶ En la tradición del NT no se refiere a una segunda venida, lo que significaría que Cristo se ha marchado, sino a una única venida que tiene tres fases: *encarnación - resurrección - parusía*. Este lenguaje de primera y segunda venida es usado por primera vez por san Justino (cf. A. FERNÁNDEZ, *La escatología en el siglo II*, Aldecoa, Burgos 1979).

²⁷ Cf. J. L. RUÍZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión*, o. c., 125.

²⁸ Este juicio universal queda recogido en nuestro niceno-constantinopolitano: «vendrá con gloria para juzgar a vivos y muertos» (DH 150). Supone la finalidad y el término de la historia cronológica. Incluye la parusía (cf. 1 Tes 5,23); la epifanía de Cristo (cf. 1 Tim 6,14); el apocalipsis o manifestación (cf. 1 Cor 1,7).

La parusía, en la medida en que es la Verdad revelándose de modo definitivo (lo que no quiere decir una auto-revelación acabada) y poniendo de manifiesto la verdad de la historia, discrimina lo que es del Reino y lo que no lo es (juicio universal)²⁹. Jamás cabría entender tal acontecimiento como una consecución del mérito humano, como si el progreso desembocara, eventualmente, en tal situación. En la parusía se da, de modo aún más vigoroso, el carácter inherentemente gratuito de la verdad. Don que se repite ahora de modo definitivo; Él es quien viene a nosotros, a nuestro mundo; en este sentido es consumación y podría ser denominado *la pascua de la Creación*³⁰. Esta llegada (*páreimi*) que esperamos pone de manifiesto que actualmente no somos aún aquello a lo que estamos llamados en ultimidad; la creación, en su complejo estado presente, no ha mostrado aún su verdad última (aunque hacia ella apunte de muy diversos modos). Es decir, no somos todavía lo que seremos definitivamente (cf. 1 Jn 3,1-2), porque el Reino ya presente solo se consumará con la venida en gloria del Señor (Cf. GS 39). Decíamos antes que la parusía era la pieza germinadora de la escatología. Lo afirmamos porque el tratado de escatología tiene su condición de posibilidad en esta diástasis afirmada radicalmente en este evento último. La parusía es precisamente la resolución de tal desajuste y nuestra esperanza en el rescate de la creación.

Ahora bien, en la parusía se dan cita dos elementos que forman una unidad: la expectación y el compromiso; el futuro y el presente. La esperanza en que Cristo reinará, vendrá el reino de Dios, será transformado el mundo en el que estamos; y, por otro lado, en nuestra exigencia concreta del amor al prójimo puesto que solo «testimoniar la verdad hace veraz el anuncio de nuestra esperanza»³¹. En este sentido podemos decir junto con F-J. Nocke: «la esperanza en la parusía no queda despedazada en los cumplimientos fragmentarios de este tiempo; tampoco queda desplazada a una lejanía indefinida, más bien se convierte el presente en comienzo de la consumación esperada»³². Mientras que esta realidad no acontece, el mundo entero permanece como peregrino. Y en tal caminar, puede llegar el fin individual de la existencia, que es aquello que llamamos muerte.

1.2.2. «*In manus tuas Pater, comendo spiritum meum*» (Lc 23,46)

«Todo *una* vez, sólo *una*. *Una* vez y nada más. Y nosotros también *una* vez. Nunca otra. Pero este haber sido una vez, aunque sea *una* sola: haber sido *terrenal*, no parece revocable»³³.

Nuestra existencia temporal tiene (tendrá) inevitablemente su propio cese; nuestra condición creatural nos impone la llegada de tal momento. Esto es lo que podríamos llamar

²⁹ Cf. N. MARTÍNEZ-GAYOL, «Escatología», en Á. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, o. c., 647.

³⁰ Cf. J. L. RUÍZ DE LA PEÑA, *La Pascua de la creación*, BAC, Madrid 1996, 139.

³¹ N. MARTÍNEZ-GAYOL, «Escatología», en Á. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, o. c., 655.

³² F-J. NOCKE, *Escatología*, o. c., 68-69.

³³ R. M. RILKE, *Las elegías del Duino*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile 2001, 141.

muerte biológica, la pérdida irreversible de todas las funciones vitales y en las que es imposible la reanimación del cuerpo³⁴. Esta es la sencilla verdad de la muerte: su radical pertenencia, su ser constitutiva, de todo lo que no pertenece a la esfera de lo divino. Ahora bien, solo la criatura humana, en la inmensa extensión de la creación, es la única que tiene conciencia de que morirá.

Para la fe cristiana, este final de la vida temporal no es un mero acontecer biológico, todo lo contrario, está cargado de un profundo sentido teológico. Es el hecho ante «el cual el hombre es desatado de su adhesión a todo lo particular y es traído frente a la verdad: a saber, de que en la muerte la decisión fundamental del hombre frente a Dios, al mundo y a sí mismo, la cual ha sido tomada durante toda su vida, experimenta su definitividad»³⁵. Por eso, junto al juicio, es el gran momento de la verdad, el gran abismo al cual nos asomamos todos sin apenas saber qué es. La muerte es, de algún modo, una puerta por la que pasamos individualmente³⁶. Ella nos hace dejar a nuestras espaldas la temporalidad y abre a nuestra existencia el ámbito de la eternidad en el que el hombre penetra. Es decir, supone desgajarse de las coordenadas espacio-temporales para quedar sumergido en el misterio³⁷.

Ahora bien, si bien es verdad que nos asomamos a un abismo desconocido y el cual nos puede aterrorizar, desde la comprensión católica cabe una esperanza irrevocable. Esta muerte, ya sea suave u horripilante, tardía o temprana, desde el corazón de la fe se abre la posibilidad de morir con Cristo (cf. Rom 6,4-8); es decir, morir con la intuición y convicción de que no estamos solos ante el Misterio. Morimos en la fe de que nos espera, de un modo aún desconocido, el abrazo de Aquel que ha sido nuestra Verdad, nuestro descanso, el apoyo infinito. Por eso cabe decir, entonces, que igual que la creación gime con dolores de parto, también cada uno de nosotros suspira por la llegada de tal redención, aunque suponga el tránsito y el sabor agri dulce de la muerte (cf. Rom 8,23).

Este último apunte es el que quizá debamos rescatar con mayor firmeza para nuestra reflexión. Nuestra semejanza con Cristo en la muerte nos catapulta hacia la eternidad, hacia la Trinidad. Por ello, nuestra muerte será un momento *en* la verdad y *para* la verdad en la medida en que está referida a la beatísima Trinidad. Esta referencia la encontramos repetidas veces en el epistolario paulino: «si el Espíritu de Aquél que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, Aquél que resucitó a Jesús de entre los muertos dará también la vida a vuestros cuerpos mortales por su Espíritu que habita en

³⁴ Por ello, aquellos que dicen haber muerto y haber vuelto, en realidad nunca murieron. Han experimentado, como mucho, el morir, el proceso que lleva a la muerte Cf. M. G. BALLESTER, *Para encontrar a Dios*, San Esteban, Salamanca 2002, 198.

³⁵ C. SCHICKENDANTZ, «La relación entre Martin Heidegger y Karl Rahner. Una recepción y diferenciación todavía por escribir»: *Teología y Vida* 49 (2008) 396. La muerte consagra todas las decisiones de nuestra vida y la dirección que hemos intentando darle a nuestra existencia (cf. J. L. RUÍZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión*, o. c., 291-298).

³⁶ Cf. J. RATZINGER, *Introducción al Cristianismo*, o. c., 262.

³⁷ Cf. L. BOFF, *Hablemos de la otra vida*, Sal Terrae, Santander 1979, 36.

vosotros»³⁸. Por tanto, nuestra muerte cobra sentido no solo por su conexión inherente con el acontecimiento estaurológico, sino por la ligazón intrínseca con su resurrección. La muerte tiene sentido, no es pura aniquilación del sujeto, un apagón definitivo e irrevocable de una conciencia individual amante y buscadora de la verdad. De hecho, tal acontecimiento será la puerta que otorgue un nuevo modo de buscar, esperar y amar la tan ansiada verdad³⁹. Si prescindimos de esta dimensión trascendental de la muerte, todo discurso será superficial, puesto que el hombre muere hacia Dios, de cuya eternidad provino y ante cuya eternidad debe comparecer. El quiebro, el paso, es la muerte, que concluye esta vida en la que somos *arrojados* para ponernos ante el irrevocable juicio.

1.2.3. *Coram veritas*

Nos adentramos ahora en el juicio en su dimensión personal (denominado «juicio de crisis»)⁴⁰. Éste acontece en la medida en que la criatura «aparece de nuevo, al final de su trayectoria temporal, más allá del límite del espacio y del tiempo, para encontrarse con su origen»⁴¹. El juicio consistirá, fundamentalmente, en que «el hombre detectará con la clarividencia de la luz divina su fidelidad o infidelidad a las raíces esenciales de la vida: al amor humanitario al otro, al necesitado y marginado con el que Cristo se identificó (Mt 25, 31-46)»⁴². Esta es la imagen mostrada por los evangelios: el juicio es el desvelamiento de la postura asumida en la historia frente a Cristo, en la fe (Cf. Jn 12,47-48) y frente al prójimo (Cf. Mt 25,31). Esto supone que el juicio, a sabiendas de que en su radicalidad pertenece al ámbito escatológico, alcanza ya a este mundo (Jn 12,31) en el encuentro con la Palabra divina (12,48). Esta Palabra divina, que es la Verdad en su advenimiento a la intrahistoria, ha otorgado tanto a la existencia humana (personal y comunitaria), como a la historia al completo, un sentido nuevo y definitivo: el hombre está llamado a tomar posición ante Cristo, a estar con Él o contra Él (cf. Lc 11,23)⁴³. En otros términos, la mostración de la Verdad en la encarnación de la Segunda Persona de la Trinidad, supone no solo desvelar el deseo salvífico del Dios eterno, definido también análogamente como la verdad, sino, aún más, poner al ser humano en la situación crítica de tener que optar entre la acogida o el

³⁸ Rm 8, 11; cf. 1 Ts 4, 14; 1 Co 6, 14; 2 Cor 4, 14; Flp 3, 10-11.

³⁹ En el tintero nos queda aún la pregunta por el cuerpo físico, el cual se corrompe tras la muerte. San Pablo afirma que la resurrección trae consigo un cuerpo espiritual (cf. 1 Cor 15,44). Aunque desconocemos los detalles de este nuevo cuerpo sabemos que ha de ser de una materialidad que le permita existir en su nuevo modo de ser en que entra el hombre tras la muerte, la eternidad (cf. L. BOFF, *Hablemos de la otra vida*, o. c., 41).

⁴⁰ Ya mencionamos el juicio cósmico en relación con la Parusía. Esta doble vertiente del juicio nos da pie para hablar sobre algo dicho el bloque previo: la inherente solidaridad de la creación. ¿Qué supone introducir aquí, en una supuesta ligazón entre juicio cósmico y personal, este principio teológico de la solidaridad? ¿Es posible que en la sabiduría de Dios el juicio individual que situamos justo después de la muerte, y el juicio universal que ubicamos en la clausura de la línea temporal de la historia, tengan un lazo tejido por Dios y en Dios? ¿Es posible que todos los que han hecho de mí el pecador y el ser agraciado que soy sean juzgados conmigo en mi juicio particular?

⁴¹ H. U. VON BALTHASAR, *Escatología en nuestro tiempo*, o. c., 95.

⁴² L. BOFF, *Hablemos de la otra vida*, o. c., 53.

⁴³ Cf. J. ALFARO, *Cristología y antropología*, Cristiandad, Madrid 1973, 413.

rechazo de tal verdad que le adviene. Dicha verdad no emerge partiendo de Dios como algo ajeno, que se impone tiránicamente, la verdad que adviene es aquella verdad eterna «que se había introducido hasta lo profundo en este tiempo y juego de la historia»⁴⁴. Se introduce y juzga; pero no lo hace para condenar sino para salvar (Cf. Jn 3,17-19).

Cristo es ese juez (cf. Mt 25,31-46) que, aun sin pecar, ha experimentado el mal, ha descendido a lo abisal de cuanto existe, ha mirado la existencia terrenal con ojos humanos y corazón eterno. Ahora bien, su juicio se realiza en comunión con el Padre que le envió (cf. Jn 8,16). Como ya mostramos en el tratado de Trinidad, todo acto individual de cada una de las personas divinas entraña la comunión recíproca con las restantes. Nuestro juicio se realizará *coram Veritas*, sabiendo que la Verdad última y más radical es la beatísima Trinidad, «dado que Dios es la cosa última del hombre, el lugar que todo lo abarca y que ha de cobijarlo eternamente»⁴⁵. De ahí que se pueda afirmar que en este juicio aunque no cabe la certeza, sí que es posible una confianza infinita en virtud de ese amor que el Padre ha mostrado en la historia terrenal del Hijo y confirmado en los siglos por el auxilio del Espíritu.

Como decimos, el juicio será ponernos delante de la verdad de nuestra vida, la cual se hace manifiesta por la fuerza de la irradiación de la verdad divina en nuestro ser, es decir, por una cercanía *excesiva* al Amor. Desde ahí cabría entender qué significa el purgatorio. No sería entonces un estado temporalmente extenso, sino un estado de una intensidad inigualable; el *momento* de encuentro con la Verdad que purifica todo lo que en nosotros no es verdad. En dicha confrontación, el sufrimiento es inevitable, es decir, se produciría como corolario del proceso de purificación que acontece⁴⁶. Habida cuenta de lo dicho, se podría decir que la tradición ha entendido el purgatorio «de otro modo». Un texto de Tertuliano nos permitirá clarificar lo que intentamos mostrar:

«La concepción católica del purgatorio declara que tras la muerte de los bautizados que mueren en posesión de la gracia justificante, en el caso de que aún arrastren residuos temporales de los castigos por los pecados o pecados veniales, existe todavía una última purificación que capacita para la visión plena de Dios mediante un padecimiento impuesto por el benévolo juicio de Dios»⁴⁷.

El purgatorio es una de las realidades escatológicas, quizá, más difíciles de explicar; en gran medida porque carecemos de textos que fundamenten con seguridad su facticidad (es cierto que tenemos indicadores que hablan de él⁴⁸). En el siglo III, con Cipriano, se da el

⁴⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Escatología en nuestro tiempo*, o. c., 103.

⁴⁵ *Ibid.*, 101.

⁴⁶ La tradición ha entendido el purgatorio siempre desde el sufrimiento, el dolor, el cuál era el cauce de la visión beatífica. Una visión muy acentuada de tal sufrimiento se produce ya en Orígenes, quien entendió el purgatorio como un fuego purificador que hacía de aquél un especie de infierno *ad tempus*, una cámara de tortura que nos prepara para ir al cielo.

⁴⁷ TERTULIANO, *Monog.* 10,4 (cf. G. L. MÜLLER, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, Herder, Barcelona 2009, 554).

⁴⁸ cf. Mt 18,32ss; Mt 12, 34 (al que diga algo contra el Espíritu Santo no se le perdonará ni en este mundo ni en el otro). 1 Cor 3,13: la obra de cada uno quedará manifiesta, pues el Día del Señor la mostrará, porque aparecerá con

paso de una creencia implícita a una creencia explícita en el purgatorio. Esto tiene lugar en el transcurso de la persecución a las Iglesias africanas, donde Cipriano se pregunta qué pasa si mueren los cristianos que estaban en el *ordo poenitentes* y que, por tanto, no estaban en comunión plena con la Iglesia. Se aferra al *ignis purgatorio* (fuego purificador) y concluye que tras la muerte podrían seguir purgando. Uno de los pronunciamientos magisteriales más relevantes para una correcta comprensión del purgatorio tiene lugar en el siglo XV, durante el Concilio de Florencia (cf. DH 1304). El purgatorio quedó definido no como un lugar, sino como un estado penal. Esto nos deja en la pista de lo que ya decíamos: el purgatorio supone un proceso de purificación en la medida en que la Verdad (auto) dona un plus de gracia para conformarnos con Cristo, reordenar todas las opciones y dimensiones de nuestra vida que queden fuera de la opción fundamental⁴⁹. Es decir, este juicio-purgatorio significa nuestra transfiguración en la luz de la gloria divina⁵⁰. A su vez, tal juicio nos remite a la potestad santa e irrevocable de la Verdad. Es decir, la criatura (de algún modo la creación al completo) se mantiene hasta la muerte, «como barro que necesita que le den forma, como un vaso sin pulir, que necesita el pulido adecuado, como algo incompleto y prometido, que no puede alcanzar su realización por sí mismo [...]. Solo por la palabra de Dios será finalmente acabada y completada: será lo que Dios juzgue de ella»⁵¹. Este es un estadio en el que, habiendo traspasado las coordenadas espacio-temporales, ocurre el acendramiento que todo lo creatural requiere antes de pasar al lugar donde la beatísima Trinidad irradia su verdad más pura. Confiamos en que, sin negar el peso del don más bello y arriesgado, la libertad, tal enfrentamiento existencial ante la verdad suponga un sufrimiento, un dolor y un quejido santo capaz de abrazar «la última negación, la resistencia más oculta en los pliegues de nuestra existencia»⁵². En definitiva, Dios con su juicio, en conjunción con lo que hemos denominado purgatorio, intenta superar la inopia radical de nuestra existencia que no permite que nuestros ojos vean al Altísimo.

1.2.4. «Él enjugará las lágrimas de sus ojos» (Ap 21,4)

El estado del purgatorio no debe entenderse como un «paso intermedio» entre el infierno y el cielo, sino más bien como una parte de la consumación positiva a la que estamos llamados⁵³, puesto que el ser humano es el ser invitado a la eternidad⁵⁴. Aquí se condensa lo que ya anunciábamos con anterioridad: nuestro destino ha sido pensado por

fuego, el juego probará la obra de cada uno, a ver qué tal es; 2 Mac 12,14ss. 1 Cor 15,29: el bautismo por los muertos, es decir, algo se podía hacer por los difuntos. La separación de culpa y pena: 2 Sam 12.

⁴⁹ En este sentido, el Concilio Vaticano II, en GS 49, abandona el término purgatorio y habla del «estado de purificación postmortal».

⁵⁰ Cf. W. PANNENBERG, «La tarea de la escatología cristiana», a. c., 271.

⁵¹ H. U. VON BALTHASAR, *Escatología en nuestro tiempo*, o. c., 102-103.

⁵² *Ibid.*, 106.

⁵³ Cf. M. KEHL, *Escatología*, Sígueme, Salamanca 1992, 285.

⁵⁴ Cf. A. GESCHÉ, *El destino. Dios para pensar*, o. c., VII, 98.

Dios desde la opción radical de la salvación, estamos *consignados* a «la herencia del Reino preparado para *nosotros* desde la creación del mundo» (Mt 25,34). Al igual que acontece con las otras realidades escatológicas, es sumamente difícil una imagen acertada de la configuración del cielo⁵⁵. Pensar el cielo desde la categoría de la verdad supone todo un reto. Si tomáramos la verdad en su faceta estrictamente noética, el cielo sería lo que la tradición ha denominado un tedio infinito. Sin embargo, a tenor de una convicción teológica, a saber, que la salvación es colectiva, que no es solo un bien individual⁵⁶, el cielo ha de ser entendido como la experiencia inmarcesible e inacabada del intercambio vital en el vínculo de la verdad con *los santos* y con Dios (*communio sanctorum*). Esta comunión existencial se produce porque la verdad de Dios se expande y arrebat, en su efusión de bondad y amor, a tal pueblo congregado en su presencia. Es decir, la verdad es el elemento comunal de la *communio sanctorum*. Aquí se muestra con su máxima belleza lo que ya habíamos intentado mostrar durante todas las páginas que preceden: la verdad es espacio y tiempo de comunión; diálogo y búsqueda. Precisamente en este marco, en el intercambio vital, ha comprendido la tradición bíblica esto que denominamos vida eterna, cielo, existencia bienaventurada. Para ello usa la expresión *ver a Dios* (Cf. Sal 101,79; Mt 5,8). Los creyentes son los que buscan a Dios y van tras su rostro (Cf. Sal 24,6). Dicha expresión no se refiere al acto físico de ver, sino que, más bien, dice relación a un tipo de conocimiento que exige una compenetración dialogal que posibilita un intercambio vital entre las dos partes. El ver *cara a cara* es un ver sin mediación que permite el contacto directo con el otro (Cf. 1 Jn 3,2). La vida eterna es *visio Dei*, acto escatológico por excelencia que permite una especial cercanía con Dios que nos diviniza por participación. En ese sentido dice la Escritura: «ahora somos hijos de Dios, y todavía no se ha manifestado lo que seremos. Sabemos que, cuando se manifieste, seremos semejantes a Él, porque lo veremos tal cual es» (1 Jn 3,1-2). Continuando con la Palabra, esta reciprocidad y comunión puede verse en las palabras del Crucificado al buen ladrón: «te aseguro que hoy estarás conmigo en el paraíso» (Lc 23,43; «σοι σήμερον μετ' ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ»). El texto griego nos aclara lo que intentamos decir: el acento de la afirmación recae en el *conmigo* (*met'emoi*). La preposición *metá* no alude sólo a una compañía como si fuera una mera coincidencia local, sino a una vida en reciprocidad que comparte un mismo destino⁵⁷. Una bella imagen de tal situación queda recogida en el precioso pasaje de Is 65, 16-20. Se presenta un banquete

⁵⁵ A tenor de algunas referencias escriturísticas cabría intuir algunos rasgos del cielo: 1 Cor 15,49, que afirma que al resucitar llevaremos la imagen del nuevo Adán; Mc 12, 25: que por la resurrección seremos como ángeles en los cielos.

⁵⁶ Cf. BENEDICTO XVI, *Spe Salvi*, 14.

⁵⁷ Cf. J. L. RUÍZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión*, o. c., 237. Al respecto, hemos de decir que esta visión está en contradicción con lo planteado en la Constitución dogmática de Benedicto XII *Benedictus Deus*, donde se considera que la vida eterna es una visión intuitiva que no tiene mediaciones y que produce el gozo y la vida eterna de modo estático (cf. FIC 1328).

escatológico en el que la humanidad, reunida desde todas las naciones, compartirá mesa, es decir, compartirá un destino infinito de bondad y verdad. La fiesta y el gozo definen la situación celestial. En sintonía con ello merece enormemente la pena traer la imagen que San Agustín forja en *Las Confesiones*:

«La región de la abundancia indeficiente, en donde tú apacientas a Israel eternamente con el pasto de la verdad, allí donde la vida es Sabiduría, por quien todas las cosas existen, así las ya cerradas como las que ha de ser, sin que ella lo sea por nadie; siendo ahora como fue antes y como será siempre, o más bien, sin que haya en ella pasado ni futuro, sino solo presente, por ser eterna» (IX, 24; BAC, II).

Esta es nuestra verdadera patria. La bienaventuranza definitiva. De donde venimos y a donde vamos. Allí, en ese banquete escatológico, nuestro *alimento* será la Verdad que es Dios. Será entonces el gozo de la verdad. Ahora bien, aunque ésta sea nuestro origen y destino, nuestra condición creatural no se extinguirá. «Aun en la eternidad, Dios sigue siendo el misterio a la vez que sagrado y desvelado, la vida del cielo no es menos rica en tensiones ni menos dramática que la existencia terrestre con sus oscuridades»⁵⁸. Es decir, esto supone que en el estado de bienaventuranza, que hemos llamado cielo, la criatura no puede acotar la verdad; tenerla y saberla de modo definitivo; no puede romper con su condición de criatura. El cielo supone la contemplación del misterio de Dios; pero el misterio, por su propia definición, resulta imposible de acotar; es infinita efusión de verdad⁵⁹. Precisamente por ello, por su condición de Misterio, en último lugar, cabe decir que el cielo no es el fruto merecido y automático de una vida más o menos realizada en justicia. El cielo, la vida eterna, es un don inmerecido. Solo el Dios trino obra nuestro traspaso de los límites espacio-temporales, haciéndonos irrumpir en la presencia bienaventurada y eterna de su presencia⁶⁰. Tal irrupción puede ser identificada como lo que la tradición teológica ha denominado resurrección. Toda resurrección debe ser entendida como un engarce en la del Cristo (Él es la primicia: 1 Cor 15,12-13.17.19-20); es decir, cada resurrección individual es la continuación del caudal de bondad que abrió el Misterio Pascual. Podemos tener confianza en tal resurrección porque sabemos que el que resucitó a Jesús también nos resucitará a nosotros (cf. 2 Cor 4, 14). Esta resurrección no consiste en un retorno al tiempo histórico, ni una continuidad radical con nuestra existencia terrena⁶¹, sino en una trasfiguración de todo nuestro ser según el modelo de Cristo, en una corporalidad adecuada a nuestra estructura interior, que transparentará la verdad de lo que somos⁶².

⁵⁸ H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática*, IV, 1982, 374.

⁵⁹ Cf. J. L. RUÍZ DE LA PEÑA, *Muerte, esperanza y salvación*, Madrid 2004, 120.

⁶⁰ Aunque es verdad que la salvación del propio ser humano no está en manos de él mismo, sí que hay que afirmar la participación del hombre en ella. La salvación tiene, según el mensaje del AT y NT, el carácter de una alianza entre Dios y el hombre (cf. H. FRIES, *Conceptos fundamentales de teología*, Cristiandad, Madrid 1967, 180).

⁶¹ Este era el problema con los saduceos en el tiempo de Jesús (cf. F-J. NOCKE, *Escatología*, o. c., 75).

⁶² L. BOFF, *Hablemos de la otra vida*, o. c., 1994; en este sentido cabría hablar de otra afirmación de nuestro Credo: *la resurrección de la carne*. El término «carne» designa al hombre en su condición de debilidad y de mortalidad (Cf. Gn 6,

1.2.5. Dios, «que te ha creado sin ti, no te salvará sin ti»⁶³.

La resurrección, amén de la revalorización ontológica de la corporalidad y de la carne humana, imprime en nuestra vida ético-moral una dosis de eternidad. Es decir, la expansión de nuestra vida temporal a la promesa de una existencia transtemporal, en virtud del Resucitado, supone que nuestros actos (y omisiones) no se pierden en un abismo mudo y ciego; son los actos de una criatura tejida de eternidad. Por eso nuestra existencia y libertad estarán siempre remitidas a una opción fundamental forjada con el paciente paso de los días. Esta opción fundamental se configura desde dos grandes posibilidades: cabe decir un *sí* radical a la propuesta de la Verdad; y, a su vez, también es posible un *no* consolidado ante Dios. Este *no* es el que la tradición ha denominado pecado y que de prolongarse y no abrirse a la salvación de la verdad, desembocaría en la condena eterna⁶⁴. Lo que decimos con ello es que aunque la justicia-misericordia de Dios supere ampliamente toda comprensión, y la donación de su Verdad se haya mostrado como el sin-embargo de su amor infinito con el que vence perpetuamente el pecado del hombre⁶⁵, hay posibilidad de rechazar la bienaventuranza eterna.

Ahora bien, afirmamos la posibilidad de tal condena, no su facticidad (el Magisterio católico ha formulado así su doctrina sobre el infierno⁶⁶). Como posibilidad existencial definitiva, en correlato al ejercicio de nuestra libertad, es la no-verdad en la medida en que optamos por el alejamiento radical del ámbito de irradiación de Dios. Supone la soledad en la que ya no puede resonar la palabra del amor ni de la verdad⁶⁷. De hecho, el AT designa con la misma palabra, *sheol*, tanto el infierno como la muerte; a fin de cuentas es lo mismo. La muerte es la auténtica soledad, la soledad en la que no puede penetrar el amor. Este estado escatológico, en la medida en que no pertenece al *telos* de la creación, es la anti-verdad, la muerte eterna⁶⁸. Es la caída fuera del ámbito metafísico de irradiación de la suma Verdad, donde Dios ya no puede acceder. Así es como se produce el dolor y el sufrimiento de una criatura en el estado de negación definitiva. Es la ausencia de la bondad de Su verdad la que provoca tal angustia. Y sin verdad, entonces, no hay belleza; no hay bondad, y, por

3; Sal 56, 5; Is 40, 6). La «resurrección de la carne» significa que, después de la muerte, no habrá solamente vida del alma inmortal, sino que también nuestros «cuerpos mortales» (Rm 8, 11) volverán a tener vida (cf. CIC 990).

⁶³ AGUSTÍN DE HIPONA, *Sermón* 169, 11, 13 (BAC XXIII).

⁶⁴ Hemos optado por ubicar al final el discurso sobre el infierno porque supone la no-verdad, lo que no debe acontecer, aquello para lo que no estamos destinados. Ya hemos dicho ampliamente que nuestra patria es el cielo. La creación forjada desde el amor, no tiene otro sino que la bienaventuranza eterna.

⁶⁵ Cf. J. RATZINGER, *Introducción al Cristianismo*, o. c., 224.

⁶⁶ En este sentido vemos El Concilio Lateranense IV (1215, cf. DH 801); Constitución *Benedictus Deus* de Benedicto XII (cf. DH 1002); y el parágrafo 48 de la Constitución dogmática *Lumen Gentium*, El infierno es posible puesto que por medio de la libertad el hombre puede rechazar a Dios (cf. J. R. SACHS, «Escatología actual: la salvación universal y el problema del infierno»: *Selecciones de teología* 31 [1992] 342-346). Esta formulación magisterial en clave de posibilidad nos dejaría en la pista de lo que se ha denominado la apocatástasis; doctrina, sin embargo, que está rechazada por la Iglesia católica.

⁶⁷ J. RATZINGER, *Introducción al Cristianismo*, o. c., 262.

⁶⁸ La muerte eterna en el AT (cf. Is 66,24) aparece principalmente a través del *sheol*, que la tradición del pueblo de Israel utilizó para designar aquel lugar donde el impío vivía alejado de los otros hombres y de Dios.

tanto, no hay diálogo; solo se oye el *crujir de dientes* que sustituye a la articulación de toda palabra comunicativa (cf. Lc 13,28). Es la angostura de un espacio sin comunión; la antítesis de la *communio sanctorum*.

1.3. Breve recapitulación

Toda afirmación escatológica debe ser atendida, al menos, desde el deseo de Dios el cual ya anunciábamos desde el inicio del presente trabajo: la salvación y el conocimiento de la verdad (cf. 1 Tim 2,4). Verdad y salvación, realidades que se identifican, constituyen el elemento fundamental de la Autocomunicación de Dios. Esta Autocomunicación se entiende a través de esas acciones especiales, densas de sentido (*kairos*), que van configurando la *historia salutis*. Cristo es la verdad «en cuanto que es la integración absoluta y definitiva de todas ellas»⁶⁹. En Él, por tanto, la historia tiene una orientación definitiva, y por eso no sería legítimo desvincularle del *éschaton*. Estamos en Sus manos, Su amor nos sostiene (cf. Sal 95); de ahí que nuestra certeza sea, en virtud de nuestra fe, que «la omega del mundo es un tú, una persona»⁷⁰. Nuestra esperanza, en la medida en que está iniciada en Cristo y sostenida por el Espíritu Santo, se puede identificar con el mismo Cristo. Además, la escatología debe verse, entonces, desde el mecanismo propio la Pascua: consumación cristológica. El *éschaton* es la plenitud del *proton*, su forma consumada; en otros términos, el Cristo exaltado y recapitulador es el destino último de la creación (1 Cor 15,28), cumplimiento que ya estaba incrustado en los tejidos del mundo desde el comienzo de la historia⁷¹. Este sublime acontecimiento tiene su inicio y manifestación en un breve lapso de tiempo. En una región muy concreta. En el seno de una joven de Galilea.

2. Madre de Dios, madre y receptáculo de la Verdad

«Si aquel a quien los Cielos, ni el universo, no pueden contener, se ha encerrado en sus entrañas para tomar la carne de hombre...»⁷².

La mariología supone, a tales alturas del trabajo, un giro repentino realizado *ad intra* del presente bloque. Como ya anunciábamos, es el modo que hemos elegido para realizar el epílogo. Las brevísimas palabras que siguen sobre la bienaventurada Virgen María cumplen una doble función en diálogo permanente con la verdad: exponer en un conglomerado la doctrina católica sobre la mariología y los tratados vistos con anterioridad, y, en segundo lugar, tomar su figura como ejemplo para nuestra vida. Hacemos esto bajo la convicción de que la figura de María es capaz de trenzar en un solo cántico de alabanza (su propia vida) lo nuclear de nuestra existencia, de la revelación y del Dios trino. Ella, que gestó al Verbo, que

⁶⁹ H. U. VON BALTHASAR, *La verdad es sinfónica*, Encuentro, Madrid 1979, 29 (la cursiva es nuestra).

⁷⁰ J. RATZINGER, *Introducción al Cristianismo*, o. c., 267.

⁷¹ Cf. J. L. RUÍZ DE LA PEÑA, *La Pascua de la creación*, o. c., 139.

⁷² Aleluya de la Misa de la Maternidad divina de María.

tuvo la Verdad en sus manos de mujer, que cuidó al niño de Belén, acompañó al Crucificado y recibió al Resucitado (cf. Cf. LG 58), ¿Cómo no va a conocer la verdad? ¿Cómo no saber de lo humano y lo divino? ¿Cómo no conocer el hondón del misterio del ser humano si *prestó* su carne para que el Verbo Eterno se hiciera hombre?

Sobre la Virgen María, Madre de Jesús de Nazaret, el Cristo, cabe afirmar un puesto singularísimo en nuestra fe. Ella, por el hecho de ser Madre de Dios, «tiene una especie de dignidad infinita a causa del bien infinito que es Dios»⁷³. La afirmación más contundente que hacemos sobre su figura hace referencia a su maternidad divina, María es la *Theotókos*, cuestión definida en el Concilio de Éfeso (cf. DH 251). En el credo niceno-constantinopolitano se afirma sobre Cristo que, por obra del Espíritu Santo, se encarnó de María, la Virgen, y se hizo hombre (cf. DH 150). Además de tal afirmación, sobre nuestra Madre, afirmamos otros dogmas: la inmaculada concepción (DH 2803; LG 59)⁷⁴ y la ascensión al cielo (DH 3903; LG 59)⁷⁵, ambos, absolutamente centrales para la correcta comprensión de la doctrina mariológica.

2.1. «Engrandece mi alma al Señor, y mi espíritu se estremece de gozo en el Dios mi salvador» (Lc 1,46-47)

Contemplar la humilde figura de María es recapitular la historia de la salvación. En primer lugar, cabe decir que la Virgen Madre concilia en sí la beatísima Trinidad, porque en ella se ha complacido el Padre, ha habitado el Hijo, y el Espíritu Santo que, cubriéndola con su sombra, le regaló la maternidad divina (cf. Lc 1, 26-38). Su maternidad, aspecto esencialísimo, nos habla del corazón de la Trinidad. «La maternidad de la Virgen constituye la figura humana de la paternidad divina»⁷⁶. Es decir, a la paternidad de Dios Padre en lo divino corresponde la maternidad de la Madre de Dios en lo humano⁷⁷. Este título de Madre de Dios traduce de forma densa e incisiva la verdad de la humanidad de Dios en la encarnación, esto es, «la doble verdad de que el Hijo de María es el Hijo de Dios, *vere Deus*, y que el Hijo de Dios es el Hijo de María, *vere homo*, en la unidad sin confusión o mezcla, pero también sin división o separación de las dos naturalezas en la única persona del

⁷³ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica* I, q. 25, a. 6.

⁷⁴ La definición de tal dogma en Pío IX, *Ineffabilis Deus* (1854). No hay una fundamentación bíblica inequívoca de tal doctrina, quizá Lc 1,28 la *kejaritomene* es la principal. Es la única vez que aparece en todo el NT. El verbo usado habla de una acción acontecida en el pasado cuyos efectos perduran en el presente. Está en voz pasiva, alude a la acción de Dios. Es una gracia especial en María. La gracia ha preparado a María para la misión de ser la madre de Dios. Será la meditación de la escena y de la figura de María la que producirá en la fe de la Iglesia la convicción de que el nuevo comienzo de la historia de la salvación que en María apunta a una ausencia de pecado por la especial intervención de la gracia (cf. G. URÍBARRI, «Cristología-Soteriología-Mariología», en Á. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, o. c., 385-386).

⁷⁵ Dogma de la ascensión al cielo definido y proclamado el 1 de noviembre de 1950 por Pío XII, *Munificentissimus Deus*.

⁷⁶ P. EVDOKIMOV, *La mujer y la salvación*, Sígueme, Salamanca 1980, 159.

⁷⁷ Cf. B. FORTE, *María, la mujer icono del misterio*, Sígueme, Salamanca 2015, 218-219.

Verbo»⁷⁸. Esta maternidad la hace estar llena de gracia (*kecharitomene*). Y su estar llena de gracia es la condición para la maternidad, es decir, se alza como el único terreno inmaculado para la llegada de Dios, la única tierra virgen en la que el Unigénito del Padre ha venido a plantar su tienda entre los hombres. Así dice San Buenaventura: «como el océano recibe todas las aguas, así María recibe todas las gracias. Como todos los ríos se precipitan en el mar, así las gracias que tuvieron los ángeles, los patriarcas, los profetas, los apóstoles, los mártires, los confesores y las vírgenes se reunieron en María»⁷⁹.

En virtud de esta sobreabundancia de gracia, ella es sacramento de la salvación y el receptáculo de la Verdad. Solo este seno virginal podía acoger tal derroche de amor, tal verdad tan pulcra. Así, la encarnación en el seno virginal de María es «el testimonio dado por Dios de que Él no deja al conjunto de la creación mundana abandonado a la nada y al pecado, sino que la redime, la preserva y la glorifica»⁸⁰. De ahí que ella sea madre de todos los creyentes, en el orden de la gracia, en la medida en que es *oyente de la Palabra* desde el modo más perfecto de creer, esperar y amar (cf. LG 61). Ella es el anticipo y ejemplo de la vida cristiana. Su figura, su recorrido como mujer creyente, nos permite profundizar en la comprensión católica de la *creatura* y su capacidad, por la gracia de Dios, de colaborar y cooperar en la obra de la salvación. Por tanto, como tímidamente apuntábamos, ella es el modelo idóneo de las virtudes teologales: ¿Quién mejor para vivir la fe, la esperanza y la caridad!? Virtudes teologales que, a su vez, son «el gozne sobre el que gira la encrucijada del tiempo. Entre el pasado de su santa Ley y el futuro de los bienes esperados, transcurre el presente»⁸¹. De ahí que en la historia salvífica de María converjan todos los tiempos: en su presente está encerrada la promesa que el Dios de Abrahám, Isaac y Jacob hizo al pueblo (Encarnación); y está, de igual modo, el final, la recapitulación, el cumplimiento pleno de la promesa (vislumbreado en el dogma de la asunción, en el cual entraremos en breve).

Ella es también Madre de la Iglesia, e incluso cabría decir que «la Iglesia en la Santísima Virgen llegó ya a la perfección, sin mancha ni arruga (cf. Ef 5,27)» (LG 65). Esta afirmación refleja lo que para el Concilio Vaticano II, y para la historia del pensamiento teológico, sería la tendencia eclesiotípica (H. Rahner, J. Ratzinger, H. U. von Balthasar, K. Rahner, K.-H. Menke). En María, para dicha concepción, se aclara el ser de la Iglesia. Entre María y la Iglesia, por tanto, se da una reciprocidad que pone de relieve el carácter tanto maternal como sponsal de la Iglesia. La Madre de Dios, que es la *ancilla* obediente, hecha libre por Gracia, que pronuncia su *fiat* y con ello se convierte en novia y en fiel receptáculo

⁷⁸ *Ibid.*, 212-213.

⁷⁹ SAN BUENAVENTURA, *Speculi*, 2.

⁸⁰ K. RAHNER, *La Iglesia y los sacramentos*, Herder, Barcelona 1964, 99; lo dicho enfatiza lo que se ha denominado la tendencia cristotípica. Quiere ver a María más ligada a Cristo y a su obra, al servicio de la redención. Se hace fuerte en los primeros dogmas marianos: virginidad y maternidad divina.

⁸¹ J. R FLECHA, *Vida cristiana, vida teologal*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2002, 277.

de la segunda persona de la Trinidad, engendrando la primera Iglesia (su maternidad). Y así, y solo así, María repite el actuar de la Iglesia, ofrece a su Hijo para que cada ser en particular se pueda encontrar con Él y halle entonces la salvación ofrecida por el Dios Trino⁸². De hecho, esa es una de las grandes aportaciones de la mariología: poner de manifiesto que la fe es Jesucristo mismo⁸³.

La Madre, desde su singular puesto en la fe de la Iglesia, aparece entonces como prolepsis del acontecimiento de la Gracia en contacto con la carne humana. María, en tanto receptáculo irrepetible de la Gracia, es el tipo por antonomasia de una criatura humana que vivió entrañando, oyendo y asintiendo a la verdad. La figura de la Madre del Señor es un inevitable punto de luz para la doctrina de la gracia, puesto que su anuncio fundamental dice relación a la no problemática unicidad y diálogo entre gracia y naturaleza⁸⁴. De hecho, la Madre, verdadera mujer que pertenece al linaje de Adán, atestigua que el Hijo no recibió una apariencia de carne. Por tanto, dota a la carnalidad humana de un estatuto, que si bien tiene en sí la herida del pecado (no así la Virgen María), es el quicio de la salvación. Precisamente «en la Virgen María contemplamos nuestra propia historia y el triunfo final de la gloria en ella»⁸⁵.

Si bien es verdad que se da dicho triunfo, la figura de María no es ajena a la presencia del pecado. Ella es la Reina clemente que, habiendo experimentado su misericordia de un modo único y privilegiado, permanece «atenta siempre a los ruegos de sus hijos, para impetrar indulgencia y obtenerles el perdón de los pecados»⁸⁶. En ella, como vemos, la doctrina de la gracia y el pecado se entrecruzan para cobrar su rostro más bello y verdadero. En este sentido, María revela la verdad del ser humano en su doble configuración, grandeza y pequeñez, salvación y condena. Además, la madre de Jesús, deja percibir la imagen de un Dios al que corresponde ciertamente la primacía y la gloria, pero cuyos rasgos son los de la gratuidad radiante, los del amor entrañable y maternal. Y desde ahí, cabe comprender no solo cómo la verdad de Dios se ha ofrecido al mundo, sino cómo es su verdad: amable y paciente, callada y como un susurro que muestra su gloria sin estruendos. La verdad del Dios, desde la maternidad de María, es el amor entrañable (*rahem, rahamim* – cf. Jer 31,20; Is 49,14; 66,13-).

El dogma de la ascensión, del cual hacíamos referencia, refleja también la esperanza final propia del tratado de escatología. Muestra hacia dónde conduce el designio de la salvación. Por eso se ha hablado de María como un icono escatológico. El sentido

⁸² J. RATZINGER- H.U.VON BALTHASAR, *María en la Iglesia naciente*, Encuentro, Madrid 2006, 13-37.

⁸³ K. H. HENKE, *María en la historia de Israel y en la fe de la Iglesia*, Sígueme, Salamanca 2007, 17-21.

⁸⁴ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate* 14,9, ad 8. Nos remite a lo que K. Rahner recogió en su concepción del *existencial sobrenatural*.

⁸⁵ B. FORTE, *La Iglesia, icono de la Trinidad*, Sígueme, Salamanca 2003, 98.

⁸⁶ Prefacio de la Virgen de la Almudena, Ritual propio de la archidiócesis de Madrid.

teológico de tal dogma es el siguiente: si por su maternidad virginal María ha sido preservada de todo pecado y está unida a Cristo en su obra redentora, esta singularidad pide por su propia coherencia que la redención de Cristo no le alcance de modo incompleto. Ya que la redención de Cristo, por él operada, incluye la resurrección corporal⁸⁷. En definitiva, ha sido Dios, ejerciendo su bondad, quien ha decidido preservarla del mal, quedando ajena a la angustia de percibir que hay una distancia casi insalvable entre lo que se es y lo que se debería ser⁸⁸. Ella es, además, quien nos confirma en la esperanza que tenemos de un mundo nuevo. Si ella ofrece este camino, es, en gran medida, por su estar *entusiasmada* de la verdad⁸⁹. Su ejemplo de constante disponibilidad a la escucha de la palabra de Dios es acicate para nuestra progresiva asimilación práctica y teórica de cada verdad, pequeña o grande; movimiento existencial en el que acontece «la preparación más fecunda para la íntima comunión con Dios, Verdad suprema, y con los hombres nuestros hermanos»⁹⁰.

2.2. EPÍLOGO: EL ACONTECIMIENTO ETERNO NOS LLEGA DESDE SUS DULCES MANOS

Hemos visto, entonces, que María la Madre de Jesús, la Segunda Persona de la Trinidad, es la criatura preferida del Padre, la llena de gracia, la inmaculada; la que el Espíritu Santo cubre con su sombra y por eso puede ser Virgen y Madre. La figura de María atestigua el carácter absoluto y trascendente del mundo divino, y al mismo tiempo, su misericordia e infinita humildad⁹¹. De la condición humana dice, esencialmente, que todos somos pobres ante Dios. Somos mendigos e indigentes. Aunque bien es verdad que nadie es miserable ante la mirada tierna del Eterno. A pesar de todas nuestra flaquezas, es el amor, junto con la fuerza expansiva de la verdad, quien vence al mundo (de hecho ya lo hizo aunque aún permanezca a la espera de su consumación). Un amor que procede de las alturas, del Dios trino, que se encarnó en el seno virginal de una joven, y de quien cabe decirse que Su verdad constituye el único acontecimiento eterno en la medida en que permanece en absoluta fidelidad a pesar de los vaivenes de la historia. Por eso podemos decir finalmente en la clausura de este trabajo (y quizá en nuestra vida y oración) que «la palabra amén, que expresa la idea de confiar, fidelidad, firmeza, firme fundamento, permanecer, verdad»⁹², puede ser dicha sin titubeos. Amén que siempre estará referido, en su radicalidad y ultimidad, a la oferta salvífica de Dios. Ofrecimiento que alcanza su punto

⁸⁷ G. URÍBARRI, «Cristología-Soteriología-Mariología», en Á. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, o. c., 387.

⁸⁸ Cf. P. RODRÍGUEZ PANIZO, «María en el dogma»: *Sal Terrae* 98 (2010) 883-893.

⁸⁹ Cf. X. ZUBIRI, *El hombre y la verdad*, Alianza, Madrid 1999, 163.

⁹⁰ G. TALIERCIO, «Verdad», en L. ROSSI- A. VALSECCHI (dir.), *Diccionario Enciclopédico de Teología Moral*, Paulinas, Madrid 1980, 1172.

⁹¹ Cf. B. FORTE, *María, la mujer icono del misterio*, o. c., 213.

⁹² J. RATZINGER, *Introducción al Cristianismo*, o. c., 54.

culminante en Jesús el Cristo. Él nos revela el misterio de la Verdad y otorga a los hombres el saber salvífico, no consistente en el descubrimiento de un misterio oculto, sino en un saber existencial sobre su patria y su meta celeste. Nuestra Madre, la Madre de Dios, nos sitúa ante tal Misterio inefable de la existencia. Misterio que embadurna cada facción de la vida: la libertad, la gracia, el pecado, la carne, el cielo...etc. Este misterio inagotable que trasciende e inhabita, seguirá ejerciendo su presencia, aunque de modo distinto, en nuestro paso a la vida transtemporal. Es decir, «allá», o como bien pueda decirse, seguiremos inmersos, desde nuestra condición de criaturas, en el inextinguible proceso infinito de una revelación amorosa de la verdad trinitaria en el cual seguiremos siendo criaturas y Él el Trascendente. Si tal proceso quedase sofocado, Dios cesaría de ser la Verdad, puesto que en ella no cabe imposición ni absorción alguna de lo distinto de ella. Esta convicción teológica, de carácter escatológico, rige para nuestra vida, para toda nuestra vida. Por eso cabe terminar entonces con estas palabras de uno de los teólogos más importantes del s. XX:

«El ser cristiano es en definitiva para un cristiano la totalidad de su existencia. Y esta totalidad conduce a los oscuros abismos del desierto que nombramos con la palabra Dios. Cuando se asume una tarea de este tipo están ante nosotros los grandes pensadores, los santos y finalmente Jesucristo. En momentos así se abren ante uno los abismos de la existencia y sabemos por nosotros mismos que todavía no hemos pensado suficiente, no hemos amado suficiente y no hemos sufrido suficiente»⁹³.

¡Gloria a Ti que nos has salvado con tu Verdad, Amén!

⁹³ K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, o. c., 8-9.

ÍNDICE DETALLADO

Sumario.....	1
I. EN EL PÓRTICO DE LA VERDAD.....	3
1. El anhelo de la divinidad.....	3
2. Los caminos y vicisitudes de la verdad.....	4
3. Seres alcanzados por la Verdad.....	6
4. La hegemonía de lo accidental.....	8
5. Perspectiva del recorrido sistemático.....	10
6. Cierre y apertura.....	11
II. LA LEGITIMIDAD DE CREER Y AMAR LA VERDAD.....	13
1. La verdad que se revela y se esconde.....	13
1.1. La revelación y fundación de la Verdad.....	13
1.2. La bella y difícil misión de la Verdad.....	14
1.3. La defensa de la verdad.....	16
2. La insospechada inhabitación de la Verdad.....	18
2.1. El hombre, alguien herido por la Verdad.....	18
2.2. La maravilla de lo único: la propuesta de la fe católica.....	19
2.3. El acto de redención obrado por la Verdad de ese Dios.....	21
2.4. La herida de la verdad en otros universos de comprensión.....	22
2.5. Sumergirnos en la Verdad para hacerla relucir en la oscuridad.....	23
2.6. Integración en los fundamentos.....	26
3. Cara a cara frente a la verdad de Dios.....	26
3.1. Los modelos contemporáneos y la <i>Dei Verbum</i>	26
3.2. Insaciable sed de Verdad.....	27
3.3. La oración: contemplación de la Verdad.....	29
4 Epílogo y apertura.....	30
III. LA VERDAD INCREADA Y ETERNA HABITÓ NUESTRA CARNE MORTAL.....	32
1. El que era y es la verdad se entregó a sí mismo.....	33
1.1. «Jesús le dice: ¡María! [...]. Vete a mis hermanos y diles: subo a mi Padre y vuestro Padre, a mi Dios y vuestro Dios» (Jn 20,16.18).....	33
1.2. El triunfo de la verdad	35
1.3. El susurro acallado de la Verdad	36
1.4. El don revelador de la Verdad.....	39
1.5. La cruz, maestra de la Verdad.....	41
1.6. «Uno de la santísima Trinidad ha padecido» (DH 432).....	43

1.7. Recapitulación: «el castigo, precio de nuestra paz, cayó sobre él y sus heridas nos han curado» (Is 53,5).....	45
2. Y la verdad se escuchó.....	47
2.1. En la verdad de su nombre contaron al mundo lo que habían visto).....	47
2.2. Hablar sobre Dios, hablar en verdad de Dios	47
2.3. Dieron testimonio de la verdad (Jn 14,6): Jesús es el Hijo de Dios.....	49
2.3.1....y el Eterno, quien es «clemente y misericordioso, paciente y abundoso en indulgencia y verdad» (Ex 34,6), es el Padre del Hijo. El don revelador de la Verdad	50
2.4. La fuente de la verdad y la salvación.....	51
2.4.1. Ungido por la verdad	54
2.4.2. La actualidad de la salvación.....	56
3. Profundizar en la verdad escuchada	57
3.1. Los tres modos de llamar verdad a la única Verdad	57
3.2. Dios creador, las relaciones personales en Dios	58
3.3. «Y la Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros» (Jn 1,14).....	59
3.3.1.En los caminos encontraréis la Verdad: la predicación del Reino...60	
3.3.2.El Reino del Padre desvela la Verdad del Hijo	62
3.3.2.1....pero la verdad del Hijo no era evidente.....	64
3.3.3.«Mi boca susurra la verdad» (Sabiduría 8,7)... «aplicaré el oído de mi corazón a Tu boca».....	65
3.3.4. Jesús es la verdad en la carne.....	66
3.4. El Espíritu Santo: mistagogo de la Verdad.....	69
3.4.1. El Espíritu de la verdad a juicio.....	71
4. Las raíces de la verdad: en las alturas.....	72
4.1. La definición de la verdad indecible: «nuestro Dios es solamente uno» (Dt, 6,4).....	72
5. Epílogo y apertura: «Tanto amó Dios al mundo que envió a su Hijo» (Jn 3,16).....	75
IV. LA VERDAD CREADORA.....	76
1. Conciencia de la Verdad y camino inacabado hacia ella: Antropología-Moral-Virtudes:	78
1. 1. Dios, revelador de la creación	78
1.1.1. De la nada a su verdad	78
1.1.2. «Amémosle porque Él nos amó primero» (1 Jn 4,19): la creación en Cristo.....	80

1.1.3. Nuestra verdad más radical: somos hijos en el Hijo.....	82
1.1.4. A imagen y semejanza.....	84
1.1.5. «Porque está tu bondad ante mis ojos, y he caminado según tu verdad» (Sal 26,3).....	85
1.1.6 «Pondré mi Ley en su interior y sobre sus corazones la escribiré»(Jer 31,33).....	88
1.1.3. La insospechada belleza de la infinitud de la carne: recapitulación.....	90
1. 2. Dios, revelador de la creación.....	91
1.2.1. El inicio de la creación en su condición de no verdad.....	92
1.2.2. «La verdad del hombre es su carencia de verdad» (Sal 116,11)...	92
1.2.3. La verdad ante el sí y el no.....	95
1.2.4. La inesperada esperanza.....	96
1.2.5. El amor a la verdad: recapitulación.....	97
1.1.6 «Pondré mi Ley en su interior y sobre sus corazones la escribiré» (Jer 31,33).....	88
1.1.3. La insospechada belleza de la infinitud de la carne: recapitulación.....	90
1.3. La gracia: lo humano y lo divino	99
1.3.1. ¿Qué decimos cuando decimos gracia?.....	100
1.3.2. Configurar nuestra vida en la gracia y verdad de Jesucristo.....	102
1.3.3. El corazón de la moral virtuosa: «Señor, en tu palabra echaré la red» (Lc 5,4).....	103
1.3.4.«Donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia» (Rom 5,20).....	106
1.4. La verdad en nuestra fe y vida espiritual	107
1.4.1. La espiritualidad de las virtudes.....	107
1.4.2. «Revestíos del hombre nuevo, que ha sido creado según Dios» (Ef 4,24).....	109
1.5. Epílogo y apertura: de la mano de Nicodemo.....	111
2. El espacio y el tiempo para el vislumbre de la Verdad.....	112
2. 1. En los albores de la comunidad.....	114
2.1.1. <i>Shalom</i>	114
2.1.2. La <i>exousía</i> del Santo.....	116
2.1.3. Sanar las entrañas para anunciar la verdad	118
2.1.4. La difícil tarea de ser testigo de la verdad.....	120
2.1.5. La exigencia de pervivir en la verdad	123

2. 2 Iglesia, ¿quién eres?	124
2.2.1. La <i>Ekklesia</i> : fruto del amor de la Verdad trascendente.....	124
2.2.2. «Tomad lo que sois, y sed aquello que tomáis» (San Agustín).....	127
2.2.3. La Iglesia: servir y reconciliar	128
2.2.4. La Iglesia de Cristo: sacramento	130
2. 3. Iglesia, ¿hacia dónde caminas?.....	130
2.3.1. Como pueblo, hacia una morada eterna.....	131
2.3.2. «No temas pues estoy contigo» (Is 41,10).....	133
2. 3. Epílogo y apertura, el destino escatológico de la Iglesia.....	137
V. ESPERANZA EN LA REVELACIÓN FINAL DE LA VERDAD.....	140
1. El desvelamiento anticipado e inacabado de la Verdad.....	141
1. 1. La historia está en sus manos: «¡no temáis! Manteneos firmes, y veréis la salvación que Yahvé va a llevar hoy a cabo por vosotros» (Ex 14,13).....	142
1.2. Las realidades últimas.....	145
1.2.1. El esplendor de la parusía de la verdad.....	145
1.2.2. « <i>In manus tuas Pater, comendo spiritum meum</i> » (Lc 23,46).....	146
1.2.3. <i>Coram Veritas</i>	147
1.2.4. «Él enjugará las lágrimas de sus ojos» (Ap 21,4).....	150
1.2.4. Dios, «que te ha creado sin ti, no te salvará sin ti» (San Agustín)...	153
1.3. Breve recapitulación.....	154
2. Madre de Dios, madre y receptáculo de la Verdad	154
2. 1. «Engrandece mi alma al Señor, y mi espíritu se estremece de gozo en el Dios mi salvador» (Lc 1,46-47).....	155
2.2. Epílogo: el acontecimiento eterno nos llega desde sus dulces manos.....	158
ÍNDICE DETALLADO.....	160-163
BIBLIOGRAFÍA.....	164-174

BIBLIOGRAFÍA

SIGLAS UTILIZADAS

AT: Antiguo Testamento
NT: Nuevo Testamento
DH: Denzinger - Hünermann
CTI: Comisión Teológica Internacional
TF: Teología Fundamental
CIC: Catecismo de la Iglesia Católica
CVII: Concilio Vaticano II
DV: Constitución dogmática *Dei verbum*
LG: Constitución dogmática *Lumen gentium*
SC: Constitución *Sacrosanctum concilium*
GS: Constitución pastoral *Gaudium et spes*
DH: Declaración *Dignitatis humanae*
PO: Decreto *Presbyterorum ordinis*
UR: Decreto *Unitatis redintegratio*
NA: Decreto *Nostra aetate*

A continuación enumeramos las principales obras de consulta a las cuales hemos acudido en la elaboración de esta memoria. Las obras quedan clasificadas en autores clásicos, fuentes y obras modernas.

1. AUTORES CLÁSICOS

AGUSTÍN DE HIPONA, *Contra Faustum*.

- ID., *De la verdadera religión*.
- ID., *De libero arbitrio*.
- ID., *De Trinitate*.
- ID., *Sermo 1*.
- ID., *Confesiones*.

BOECIO, *Contra Eutychen et Nestorium*

GREGORIO DE NISA, *Sobre la vida de Moisés, II*, Ciudad Nueva, Madrid 1993.

IRENEO DE LYON, *Adversus Haereses*.

JUAN CRISÓSTOMO, *Homilías sobre el evangelio de San Juan*

JUAN DE LA CRUZ, *Subida al monte Carmelo*.

NACIANCENO, *Los cinco discursos teológicos*, Ciudad Nueva, Madrid 1995.

ORÍGENES, *Homilía sobre Jeremías III*

TERESA DE JESÚS, *Las moradas*, San Pablo, 2007.

TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*.

TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*.

2. FUENTES:

BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*.

- ID., *Discurso en Auschwitz al concluir su viaje apostólico*, Polonia 2006.
- ID., *Audiencia general en Sala Pablo VI*, Miércoles 5 de enero de 2011.
- ID., *Deus caritas est*.
- ID., *Spe salvi*.

BROWN, R. E. - FITZMYER, J. A. - MURPHY, R. E. (eds.), *Nuevo comentario bíblico San Jerónimo. Nuevo Testamento*, Navarra 2004.

C. LOTHAR, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1990, IV.

CARTA PASTORAL DE LOS OBISPOS DE PAMPLONA Y TUDELA, BILBAO, SAN SEBASTIÁN Y VITORIA, *Transmitir hoy la fe*.

CARTA PASTORAL DE LOS OBISPOS DE PAMPLONA Y TUDELA, BILBAO, SAN SEBASTIÁN Y VITORIA, *Evangelizar en tiempos de incredulidad*.

CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, Asociación de editores del catecismo, 1992.

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *El cristianismo y las religiones*, 1981.

- ID., – *Cristología – Antropología*, 1981.
- ID., *La conciencia que Jesús tenía de sí mismo y de su misión*, 1985.
- ID., «*En busca de una ética universal. Nueva perspectiva de la ley natural*», 2009.

CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, XCIX asamblea plenaria, *La verdad del amor humano*, EDICE, Madrid 2012.

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Communio Notio*.

- ID., *Declaración Dominus Iesus*.
- ID., «*Mysterium Dei Filii. Declaración para salvaguardar la fe de algunos errores recientes sobre el Misterio de la Encarnación y de la Santísima Trinidad*».

CONSEJO MUNDIAL DE IGLESIAS. COMISIÓN FE Y CONSTITUCIÓN. *Documento final de Lima*, B.E.M.

CORDOVILLA, Á. (dir.), *La lógica de la fe. Manual de Teología dogmática*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2013.

Dei Verbum

DENZINGER H.-HÜNERMANN, P., *El Magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1999.

DUFFOUR, X. L., *Vocabulario de teología bíblica*, Herder, Barcelona 1972.

FEINER, J. - LOHRER, M. (dirs.), *Mysterium salutis. Manual de teología como historia de salvación*, Madrid 1980.

FIC

Constitución dogmática Gaudium et Spes

JUAN PABLO II, *Dominum et vivificantem*.

- ID., *Familiaris Consortio*
- ID., *Fides et Ratio*.
- ID., *Redemptor Hominis*.
- ID., *Veritatis splendor*.
- ID., *Salvifici doloris*.

JUAN XXIII, *Gaudet Mater Ecclesia*.

L. PACOMIO-V. MANCUSO, *Diccionario teológico enciclopédico*, Verbo Divino, Estella 1995.

MÜLLER, G. L., *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, Herder, Barcelona 2009.

LACOSTE, J. Y., *Diccionario crítico de teología*, Madrid 2007.

Constitución dogmática *Lumen Gentium*

NESTLE-ALAND. *Novum Testamentum Graece*. Edición XVII.

Decreto conciliar *Optatam Totius*.

PABLO VI, *Ecclesiam suam*.

- ID., *Mysterium Fidei*.

Pío XII, *Humani generis*.

- ID., *Mediator Dei*.

Decreto conciliar *Presbyterorum Ordinis*

Ritual del sacramento de la penitencia de la Iglesia católica.

ROSSANO, P. - RAVASI, G. - GIRLANDA, A. (dirs.), *Nuevo Diccionario Teológico Bíblico*, Madrid 1990.

ROSSI, L. - VALSECCHI, A., *Diccionario Enciclopédico de Teología Moral*, Paulinas, Madrid 1980.

SCHNEIDER, T. (Ed.), *Manual de teología dogmática*, Barcelona 1996.

3. OBRAS MODERNAS:

ARTEAGA MANIEU, A., «Escuchar devotamente, custodiar celosamente y explicar fielmente lo transmitido (DV 10)»: *Teología y Vida*, XLIX (2008)

AGUIRRE, R., *La mesa compartida. Estudios del NT desde las ciencias sociales*, Sal Terrae, Santander 1994.

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

BALTHASAR, H. U. VON, *El corazón del mundo*, Encuentro, Madrid 2009.

- ID., «El hombre ante la verdad»: *Communio* 4 (1987).
- ID., *La verdad es sinfónica*, Encuentro, Madrid 1979.
- ID., *Solo el amor es digno de fe*, Sígueme, Salamanca 2004.
- ID., *Teológica III, El Espíritu de la verdad*, o. c., 72.
- ID., *Verbum Caro*, Guadarrama, Madrid 1964.

- ID., *Escatología en nuestro tiempo*, Encuentro, Madrid 2008.
- ID., «Creación y Trinidad», en *Communio* 3 (1988).
- ID., «El misterio pascual», en J. FEINER- M. LÖHRER (dir.), *Mysterium Salutis*, III/II.
- ID., «Teología y santidad» en *Communio* 9 (1987).
- ID., *Sponsa Verbi*, Guadarrama, Madrid 1964.
- ID., *Teodramatica*, IV, 1982.
- ID., *Teológica II. Verdad de Dios*, Encuentro, Madrid 1997.
- ID., *Teológica, III, El Espíritu de la verdad*, Encuentro, Madrid 1999. H.
- ID., *Meditar cristianamente*, Encuentro, Madrid 2002.

BARACALDO VEGA, C. A., «La verdad en Maurice Blondel y su aporte al quehacer teológico» en *Cuestiones teológicas* 90 (2011).

BARTH, K., *Ensayos teológicos. La humanidad de Dios*, Herder, Barcelona 1978.

- ID., *Esbozo de dogmática*, Sal Terrae, Santander 2000.

BAUMAN, Z., *Modernidad líquida*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2004.

BENEDICTO XVI., *Jesús de Nazaret*, La Esfera de los libros, Madrid 2007.

- ID., *Discurso en Beirut sobre la libertad religiosa* (14.09.12).

BLONDEL, M., *La Acción*, BAC, Madrid 1996.

BODAR, A., «El misterio de la Liturgia», *Communio* 2 (1995).

BOFF, L., *Hablemos de la otra vida*, Sal Terrae, Santander 1979.

- ID., *Los sacramentos de la vida*, Sal Terrae, Santander 1980.

BOROBIO, D., *Celebrar para vivir*, Sígueme, Salamanca 2003.

- ID., *Historia y teología comparada de los sacramentos*, Sígueme, Salamanca 2012.

GIRAUDO, C., *La plegaria eucarística*, Sígueme, Salamanca 2012.

BROX, N., *La primera carta de Pedro*, Sígueme, Salamanca 1994.

BULTMANN, R., *Teología del nuevo testamento*, Sígueme, Salamanca 1987.

CAAMAÑO, J. M., «La vida humana y la teología. El valor de un misterio sustentado en la infinitud» en

GARCÍA DE CASTRO, J.— MADRIGAL, S., (Eds.), *Mil gracias derramando. Experiencia del Espíritu ayer y hoy*, Universidad Pontificia de Comillas.

CASEL, O., *Misterio de la ekklesia*, Guadarrama, Madrid 1964.

CASTELAO, P., «Antropología», en Á. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2013.

- ID., *La visión de lo invisible. Contra la banalidad intrascendente*, Sal Terrae, Santander 2015.

CHARLIER, C., *Tratado de las lágrimas. Fragilidad de Dios, fragilidad del alma*, Sígueme, Salamanca 2007.

- CHAUVET, L.-M., *Símbolo y sacramento*, Herder, Barcelona 1991,
- CIOLA, N., *Cristología y Trinidad*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2005.
- CONGAR, I., *Cristianos desunidos*, Verbo Divino, Estella 1967.
- CORDOVILLA, Á., «La soteriología pneumatológica en Scheleiermacher en la fe cristiana», en J. GARCÍA DE CASTRO – S. MADRIGAL (eds.), *Mil gracias derramando. Experiencia del Espíritu ayer y hoy*, U. P. de Comillas, Madrid 2011.
- ID., *El misterio de Dios trinitario*, BAC, Madrid 2012.
- CULLMANN, O., *Cristología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1998.
- CURA DEL, S., Cuadernos de Teología. Dios, Padre de Jesucristo. N°22, Universidad de Deusto, Bilbao 1999.
- DANIÉLOU, J., *Escándalo de la verdad*, Ediciones Guadarrama, Madrid 1962.
- ID., *Escándalo de la verdad*, Guadarrama, Madrid 1962.
- POTTERIE DE LA, I., *La verdad de Jesús*, Editorial católica, Madrid 1979.
- Declaración del II Parlamento de las Religiones del Mundo (Chicago 1993). *Hacia una ética mundial: una declaración inicial (Publicado a posteriori: «Ética y filosofía de la religión»: Isegoría* 10 (1994).
- DOMÍNGUEZ PRIETO, P., *La analogía teológica. El paradigma metafísico a la luz de la analogía teológica*, San Dámaso, Madrid 2009.
- DULLES, A., *Models of revelation*, Orbis Books, New York 1992.
- ELLACURIA, I., «Historicidad de la salvación cristiana»: *Revista Latinoamericana de Teología* 1 (1984).
- EVDOKIMOV, P., *La mujer y la salvación*, Sígueme, Salamanca 1980.
- F. RIVAS, «Cristo Sabiduría en Orígenes» en J. GARCÍA DE CASTRO – S. MADRIGAL (Eds.), *Mil gracias derramando. Experiencia del Espíritu ayer y hoy*, o. c.
- FABRIS, R., *Pablo, el apóstol de las gentes*, San Pablo, Madrid 1999.
- FERNÁNDEZ CORDERO, M^a J., «San Juan de Ávila: Cartas de consuelo en la tribulación» en J. GARCÍA DE CASTRO – S. MADRIGAL (Eds.), *Mil gracias derramando. Experiencia del Espíritu ayer y hoy*, U. P. Comillas, Madrid 2011.
- FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ P., *Introducción a la Liturgia. Conocer y celebrar*, San Esteban, Salamanca 2005.
- FERRER ARELLANO, J., *El misterio de la redención en clave trinitaria*, Arca de la Alianza, Madrid 1987.
- FISICHELLA, R., *Introducción a la Teología fundamental*, Verbo Divino, Estella 1993.
- FITZMAYER, J. A., *Teología de San Pablo*, Cristiandad.
- FLECHA ANDRÉS, J. R., *Teología moral fundamental*, BAC, Madrid 1994.

- ID., *Vida cristiana, vida teologal. Para una moral de la virtud*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2002.

FLORENSKY, P., *El fundamento y la columna de la verdad*, Sígueme, Salamanca 2010.

FORTE, B., *La esencia del cristianismo*, Sígueme, Salamanca 2002.

- ID., *La Iglesia, icono de la Trinidad*, Sígueme, Salamanca 2003.
- ID., *Maria, la mujer icono del misterio*, Sígueme, Salamanca 2015.
- ID., *Teología de la historia*, Sígueme, Salamanca 1995
- ID., *La Iglesia, icono de la Trinidad*, Sígueme, Salamanca 2003.

FRIES, H. (ed.), *Conceptos fundamentales de la teología*, Cristiandad, Madrid, 1967, IV.

GARCÍA-BARÓ, M., *Introducción a la teoría de la verdad*, Síntesis, Madrid 1999.

GELABERT BALLESTER, M., *Para encontrar a Dios*, San Esteban, Salamanca 2002.

GESCHÉ, A., *El hombre. Dios para pensar. II*, Sígueme, Salamanca 2002.

- ID., *El mal. Dios para pensar*, Sígueme, Salamanca 2010, I.
- ID., *El sentido. Dios para pensar*, Sígueme, Salamanca 2004, VII.
- ID., *La paradoja de la fe*, Sígueme, Salamanca 2013
- ID., *La Eucaristía misterio de comunión*, Sígueme, Salamanca 1992.

GÓMEZ CAFFARENA, J., *Diez lecciones sobre Kant*, Trotta.

GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Dios*, Sígueme, Salamanca 2004.

- ID., *Cristología*, BAC, Madrid 2001.
- ID., *Jesús de Nazaret*, BAC, Madrid 1975.
- ID., *La entraña del Cristianismo*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2001.

GONZÁLEZ FAUS, J.I., *Carne de Dios. Significado salvador de la Encarnación en la teología de san Ireneo*, Herder, Barcelona 1969.

- ID., *La humanidad nueva*, Sal Terrae, Bilbao 1984.

GRANADOS, J., *Teología del tiempo. Ensayo sobre la memoria, la promesa y la fecundidad*, Sígueme, Salamanca 2012.

GRESHAKE, G., *El Dios uno y trino. Una teología de la trinidad*, Herder, Barcelona 2001.

GRILLMEIER, A., «El efecto de la acción salvífica de Dios en Cristo», en J. FEINER-M. LÖHRER (dir.) *Mysterium Salutis*, o. c., III, II.

GUARDINI, R., *El espíritu de la liturgia*, Cuadernos Phase, Barcelona 2006, n.100.

GUTIERREZ, G., *La verdad os hará libres*, Instituto Bartolomé de las casas, Lima 1990.

HENGEL, M., *Between Jesús and Paul. Studies in the earliest History of Christianity*, Fortress Press, Philadelphia 1983.

HENKE, K. H., *María en la historia de Israel y en la fe de la Iglesia*, Sígueme, Salamanca 2007.

HENRY, M., *Yo soy la verdad. Para una filosofía del cristianismo*, Sígueme, Salamanca 2001.

KASPER, W., «*tiempos sagrados, lugares sagrados, signos sagrados en un mundo mundanizado*», en G. AUSTIN-K. KOCH (EDS.), *La liturgia como centro de la vida cristiana*, Sal Terrae, Santander 2013.

- ID., *Jesús el Cristo*, Sígueme, Salamanca 1984.
- ID., *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 1985.

KEHL, M., *Escatología*, Sígueme, Salamanca 1992.

KUNG, H., *¿Existe Dios?*, Cristiandad, Madrid 1979.

LADARIA, L. F., *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, Ágape, Salamanca 1998.

- ID., *El hombre creado a imagen de Dios*, en B. SESBOÜÉ, *Historia de los dogmas, El hombre y su salvación*.
- ID., *Introducción a la antropología teológica*, Verbo Divino, Estella 1993.
- ID., *La Trinidad misterio de comunión*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2007.
- ID., *Teología del pecado original y la gracia*, BAC, Madrid 1993.

LARRAÑETA, R., *La interioridad apasionada. Verdad y amor en Soren Kierkegaard*, San Sebastián, Salamanca 1990.

LATOURELLE, R. «*La révelation et sa transmission selon la Constitution DV*» *Gregorianum* 47 (1996).

- ID., R., *Diccionario de teología fundamental*, Ediciones paulinas, Madrid 1992.
- ID., *Teología de la revelación*, Sígueme, Salamanca 1977.

LEHMANN, K., «El matrimonio cristiano como sacramento»: *Communio* 6 (1983).

LEVINAS, E., *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca 2002.

LOIS, J., *Jesús de Nazaret. Perspectivas*, PPC, Madrid 2003.

LOYOLA DE, I., *Ejercicios Espirituales, Introducción, texto, notas y vocabulario por Cándido de Dalmases S.I.*, Sal Terrae, Santander 1985.

LUBAC DE, H., *Paradoja y misterio de la Iglesia*, Sígueme, Salamanca 2002.

MADRIGAL, S., «*Aproximación a una espiritualidad y mística eclesial después del Concilio Vaticano II*», en J. GARCÍA DE CASTRO – S. MADRIGAL (eds.), *Mil gracias derramando. Experiencia del Espíritu ayer y hoy*, U. P. Comillas, Madrid 2011.

MARTÍN VELASCO, J., *Introducción a la fenomenología de la religión*, Cristiandad, Madrid 1993.

MARTÍNEZ GORDO, J., *Verdad y revelación cristiana. La teología fundamental veritativa en la modernidad*, ESET, Vitoria-Gasteiz 2011.

MARTÍNEZ, J.L. - CAAMAÑO, J. M., *Moral fundamental*, Sal Terrae, Santander 2014.

MARTÍNEZ-GAYOL, N., «*Escatología*», en Á. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2013.

- ID., *Creo en el Espíritu Santo*, en, G. URÍBARRI (ed.), *El corazón de la fe*, Sígueme, Salamanca 2013.

- MARTINI, C. M., *Preguntas con respuestas, al servicio de la verdad*, Sal Terrae, Santander 2011.
- MAYORGA, J., *La lengua en pedazos*, CELCIT, Dramática Latinoamericana 403, 12.
- MOLTMANN, J., *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca 1969.
- MÜLLER, CH., «Un teólogo para el hombre de hoy: Karl Rahner», *Teología y vida*, 9 (1968).
- MÜLLER, M. «Personas», en K. RAHNER [ed.] *Sacramentum Mundi*, Herder, Barcelona 1974, V.
- NAMIKAWA KIYOTA, M., *El acostumar de Dios y del ser humano para la comunión en San Ireneo de Lyon*, Madrid 2012 (Extracto de Tesis doctoral).
- NEWMAN, J. H., *Persuadido por la verdad*, Encuentro, Madrid 1995.
- NOCKE, F.-J., *Escatología*, Herder, Barcelona 1984.
- PANNENBERG, W., *Teología sistemática III*, UPCO, Madrid 1992.
- ID., «La tarea de la escatología en nuestro tiempo»: *Selecciones de teología*, 144 (1997).
- PASCAL, B., *Pensamientos*, Planeta, Barcelona 1986.
- PIÉ NINOT, S., *La Teología Fundamental*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2001.
- PIKAZA, X., «Dios Padre en el ministerio de Jesús», Cuadernos de formación permanente, Editorial CCS, Madrid 1998, nº4. 39
- POTTERIE DE LA, I., *El Cristo-verdad según la Tradición y la Escritura*, en BENEDICTO XVI, *La vocación eclesial del teólogo*, Palabra, Madrid, 1993.
- QUASTEN, J., *Patrología I*, BAC, Madrid 1984.
- RAHNER, K. (ed.), *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona 1984.
- ID., *Escritos de Teología*, Taurus, Madrid 2002, II.
 - ID., *Escritos de Teología*, Taurus, Madrid 2002, IV.
 - ID., *Escritos de Teología*, Taurus, Madrid 1964, V.
 - ID., *Sacramentum Mundi. Enciclopedia teológica*, Herder, Barcelona 1976, VI.
 - ID., «Credo Ecclesiam», en A. DULLES (ed.), *Hacia una teología de la fe católica: lecturas teológicas*, Sal Terrae, Santander 1970.
 - ID., «El Dios trino como principio» en J. FEINER-M. LÖHRER (dir.) *Mysterium Salutis*, vol. II/I.
 - ID., *La Iglesia y los sacramentos*, Herder, Barcelona 1964.
- RATZINGER, J., *El Don de la verdad. La vocación eclesial del teólogo*, Ediciones Palabra, Madrid 1993.
- ID., «Introducción a la Declaración *Mysterium Dei Filii*», en CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *El misterio del Hijo de Dios. Declaración y comentarios*, Palabra, Madrid 1992.
 - ID., *El Don de la verdad. La vocación eclesial del teólogo*, Palabra, Madrid 1993.

- ID., *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones*, Sígueme, Salamanca 2013.
- ID., *María en la Iglesia naciente*, Encuentro, Madrid 2006.
- ID., *El elogio de la conciencia. La verdad interroga al corazón*, Ediciones Palabra, Madrid 2010.
- ID., *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones*, Sígueme, Salamanca 2013.
- ID., *Iglesia, ecumenismo y política*, Editorial católica, Madrid 1987.
- ID., *Introducción al Cristianismo*, Sígueme, Salamanca 1969.
- ID., *La Iglesia. Una comunidad siempre en camino*, San Pablo, Madrid 2005.
- ID., *Teoría de los principios teológicos*, Herder, Barcelona 1985.

RICOEUR, P., *El sí mismo como otro*, Siglo XXI, México 1996.

RIUS CAMPS, J. M., *El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Orígenes*, Roma 1970.

RODRÍGUEZ PANIZO, P., «La fe como conversión del corazón a Dios», en G. URÍBARRI, *El corazón de la fe. Breve explicación del credo*, Sígueme, Salamanca 2013.

- ID., «María en el dogma»: *Sal Terrae* 98 (2010).
- ID., *La herida esencial*, San Pablo, Madrid 2013.

ROS GARCÍA, S., «La presencia ausente de Dios en Santa Teresa de Jesús»: *Revista de Espiritualidad* 71 (2012).

RILKE, R. M., *Las elegías del Duino*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile 2001.

RUÍZ DE LA PEÑA, J. L., *Teología de la creación*, Sal Terrae, Santander 1999.

- ID., *La otra dimensión*, Sal Terrae, Santander, 1986.
- ID., *La Pascua de la creación*, BAC, Madrid 1996.
- ID., *Muerte, esperanza y salvación*, Madrid 2004.

SILVA, S., «La teología fundamental de Balthasar»: *Teología y Vida* 50 (2009)

SACHS, J. R., «Escatología actual: la salvación universal y el problema del infierno»: *Selecciones de teología* 31 (1992).

SAYÉS, J. A., *Cristianismo y religiones. La salvación fuera de la Iglesia*, San Pablo, Madrid 2001.

SCHICKENDANTZ, C., «La relación entre Martin Heidegger y Karl Rahner. Una recepción y diferenciación todavía por escribir»: *Teología y Vida* 49 (2008).

SCHILLEBEECKX, E., *Cristo y los cristianos: gracia y liberación*, Cristiandad, Madrid 1983.

ID., *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, Ediciones Dinor, San Sebastián 1968.

ID., *Jesús, La historia de un viviente*, Cristiandad, Madrid 1983.

SCHLEIERMACHER, F. *La fe cristiana*, Sígueme, Salamanca 2013.

SCHLOSSER, J., *El Dios de Jesús*, Salamanca 1995.

SCHÖNBORN, C., *Fundamentos de nuestra fe. El «Credo» en el Catecismo de la Iglesia Católica*, Encuentro, Madrid 1999.

SCHÜRMANN, H., *El destino de Jesús. Su vida y su muerte*, Sígueme, Salamanca 2003.

SCOGNAMIGLIO, E., *El rostro del hombre*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2009.

SEIBEL, W., «*El hombre, imagen de Dios*», en J. FEINER-M. LÖHRER (dir.) *Mysterium Salutis*, vol. II/II.

SEMERARO, M., *Misterio, comunión y misión*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2004.

MOLTMANN, J., *La Iglesia fuerza del Espíritu*, Sígueme, Salamanca 1978.

JESBOUÉ, B., - WOLINSKI, J., *El Dios de la salvación*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1995.

- ID., *Jesucristo, el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1993.

STUDER, B., *Dios Salvador en los Padres de la Iglesia*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1993.

HAMILTON, W., *La nueva esencia del cristianismo*, Sígueme, Salamanca 1969.

THEISSEN, G., *El Jesús histórico*, Sígueme, Salamanca 1999.

TILLICH, P., *El nuevo ser*, Ariel, Barcelona 1973,

ID., *Teología sistemática, I. La razón y la revelación*. Salamanca, Sígueme 1972.

TORRES MORENO, E., *Gregorio de Nisa, De vita moysis: estudio estructural*, Tesis doctoral, Universidad Complutense, Madrid 1998.

TORRES QUEIRUGA, A., *Creo en Dios Padre*, Sal Terrae, Santander, 1992.

- ID., *Recuperar la salvación*, Sal Terrae, Santander 1995.
- ID., *Repensar el mal*, Trotta, Madrid 2011,

TUÑÍ VANCELLS, J. O., *El don de la verdad (Jn 1,17). El evangelio según Juan como revelación de Jesús*, Sal Terrae, Santander 2012.

URÍBARRI, G., «*La elaboración de la doctrina trinitaria a la luz de los concilios de Nicea y de Constantinopla I*», *Proyección* 50 (2003).

- ID., «*Creo en Jesucristo*», en ID., (ed.) *El corazón de la fe. Breve explicación del credo*, o. c.
- ID., *La singular humanidad de Jesucristo*, San Pablo UPCO, Madrid 2008.
- ID., (ed.), *Fundamentos de teología sistemática*, Desclee, Bilbao 2003.
- ID., «*Jesucristo el Hijo. La clave del yo de Jesús*», en G. RICHI ALBERTI (ed.), *Jesucristo en el pensamiento de Joseph Ratzinger*, San Dámaso, Madrid 2001.
- ID., «*La devoción a Jesús y la singularidad de su humanidad*»: *Razón y fe* 257 (2008).
- ID., «*La gramática de los seis primeros concilios ecuménicos. Implicaciones de la ontología trinitaria y cristológica para la antropología y la soteriología*», *Gregorianum* 91(2010).

VIDAL TÁLENS, J., *Mirar a Jesús y ver al Hijo de Dios hecho hombre para nuestra redención. Aportación de J. Ratzinger a la Cristología contemporánea*, en S. MADRIGAL (Ed.). *El pensamiento de Joseph Ratzinger. Teólogo y papa*. U.P. Comillas- San Pablo, Madrid 2009.

VIDAL, M., *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Trotta, Madrid 1992.

➤ ID., M., *Modelos de una ética cristiana*, Mañana, Madrid 1977.

➤ ID., *Nueva moral fundamental*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2000.

VORGRIMLER, H., *Teología de los sacramentos*, Herder, Barcelona 1989.

WERBICK, J., *El Dios trinitario como plenitud de vida*, en T. SCHNEIDER (dir.), *Manual de teología dogmática*, Herder, Barcelona 1996.

ZUBIRI, X., *El hombre y la verdad*, Alianza Editorial, Madrid 1999.