

# VIVIR Y PENSAR LA FE COMO KÉNOSIS

UNA APROXIMACIÓN A LA TEOLOGÍA CRISTIANA DESDE LA KÉNOSIS



Universidad Pontificia de Comillas  
Memoria de síntesis del Bachiller en Teología  
Junio 2019 - Madrid

Tutora: Nurya Martínez-Gayol Fernández  
Alumno: Jonatán Rodríguez Amengual





# Índice

INTRODUCCIÓN.....	7
FILIPENSES 2,6-11 COMO EL ALMA DE LA KÉNOSIS.....	10
I. La escritura como alma de la teología.....	11
II. Notas exegéticas sobre Flp 2, 6-11 .....	11
III. Comentario teológico-exegético del encomio de Fil 2,5-11 .....	15
III. I. Primer parte: el descenso de Cristo, Fil 2, 6-8 .....	15
III. II. Segunda parte: la exaltación de Cristo, Fil 2, 9-11 .....	17
III. Filipenses 2, 6-11, ¿prolegómeno de la kénosis?.....	20
1. LA KÉNOSIS DE JESÚS DE NAZARET, EL CRISTO, EL HIJO DE DIOS... 24	
I. La kénosis como dinámica de la cristología.....	25
I. I. Aporías de la cristología .....	25
I. II. La kénosis como perspectiva cristológica.....	26
II. La vida de Cristo: el dinamismo de la kénosis .....	27
II. I. El ministerio de Jesús y su fracaso .....	27
II. II. La muerte de Jesús y el misterio pascual .....	29
II. III. La pasión: resurrección y exaltación .....	31
II. IV. Títulos cristológicos neotestamentarios.....	33
III. La doctrina del dinamismo kenótico de Cristo .....	35
III. I. La Escritura como alma de la teología .....	35
III. II. El dinamismo de la singular humanidad de Jesucristo.....	38
2. EL MISTERIO DEL DIOS-CON-NOSOTROS: KÉNOSIS Y TRINIDAD .....	41
I. El lenguaje sobre Dios .....	42
I. Dios como urgencia .....	42
I. II. El lenguaje kenótico sobre Dios: misterio y palabra .....	43
II. La revelación del misterio trinitario en la kénosis desde la Sagrada Escritura .....	48
II. I. Fundamento neotestamentario de la Trinidad .....	48
II. II. El misterio de la kénosis pascual, acontecimiento trinitario .....	49
II. III. La revelación bíblica y elaboración dogmática.....	54
III. De la Escritura a la teología .....	56
III. I. Determinación dogmática del misterio en los concilios.....	56
III. II. El misterio en la historia teológica.....	58
3. TEOLOGÍA FUNDAMENTAL: KÉNOSIS DIGNA DE FE .....	62
I. Creer la kénosis .....	63
I. I. Dar razón de la revelación como kénosis: un concepto del cristianismo. 63	
II. Reflexión teológico-fundamental sobre la religión .....	66
II. I. El indicio originario en el hombre y la religión .....	66
II. II. Kénosis y revelación, la originalidad del cristianismo.....	67
III. Reflexión Teológico-Fundamental sobre la Revelación .....	68

III. I. La estética y ciencia como prologómenos de la kénosis.....	68
III. II. La kénosis como revelación y su dimensión dialogal .....	69
IV. La respuesta del hombre al Dios que se revela.....	71
IV. I. Dimensión eclesial de la fe y la conversión como kénosis.....	71
IV. II. La fe como oración a imagen de la kénosis .....	73
V. La mediación histórica de la revelación.....	73
V. I. La Tradición como concepto teológico .....	73
V. II. Escritura, Tradición y el <i>lugar kenótico</i> del Magisterio.....	74
4. ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA: LA KÉNOSIS, LOS CIELOS, LA TIERRA Y EL HOMBRE.....	77
I. Todo el hombre como objeto de la kénosis.....	78
II. La creación y el hombre como kénosis .....	79
II. I. La creación como kénosis .....	79
II. II. El hombre invitado a la kénosis.....	82
III. La posibilidad del mal y la realidad del pecado.....	84
III. I. La realidad enigmática del mal y la condición caótica de la creación ...	84
III. El drama de la libertad.....	85
IV. La posibilidad de salvación y realidad de la gracia.....	87
IV. I. El inicio de la transfiguración del universo .....	87
IV. III. Gracia, creación y alteridad .....	89
V. El inicio de la transfiguración del ser humano.....	89
V. II. Gracia, conversión, justificación .....	90
V. III. Gracia, naturaleza y libertad.....	91
5. LA IGLESIA Y EL MISTERIO DE LA KÉNOSIS .....	94
I. «Credo Ecclesiam»: creer y comprender la kénosis de la Iglesia .....	95
II. Fundamentos de Eclesiología: Origen, Naturaleza y Estructuras de Iglesia... 97	
II.I. Origen y fundamentos .....	97
II.II. Naturaleza y ser de la Iglesia a la luz del Nuevo Testamento .....	99
II.III. Estructuras y configuración social del cristianismo primitivo como Iglesia.....	100
III. Aspectos eclesiales: Koinonía, Diakonia, Leitourgia y Martyria .....	101
III.I. La Iglesia hace la eucaristía y la eucaristía hace la Iglesia.....	101
III.II. La Iglesia hace misión y la misión hace la Iglesia.....	102
III.III. La Iglesia subsiste como liturgia en la liturgia .....	105
III.IV. La voz del evangelio en la Iglesia: martyria.....	105
6. SACRAMENTOS Y KÉNOSIS.....	109
I. Doctrina del sacramento como kénosis .....	110
I.I. Del símbolo al sacramento a través de la kénosis .....	110
I. II. Del símbolo al sacramento de la la kénosis .....	110
II. La kénosis de Cristo funda los sacramentos .....	112
II. El corazón de la kénosis cristiana .....	114

II. I. Nacer de la kénosis .....	114
II. II. Crecer en la kénosis.....	116
II. III. La kénosis de la fracción del pan .....	117
III. La salvación mediante la kénosis.....	120
III. I. Penitentes signos de la kénosis.....	120
III. II. Con-Cristo, en la kénosis de su muerte .....	122
IV. La entrega como kénosis.....	124
IV. I. La kénosis del servicio .....	124
IV. II. La kénosis del amor.....	124
7. VIRTUDES TEOLOGALES .....	127
I. Virtudes teologales y dinamismo virtuoso .....	128
I. I. El dinamismo de la kénosis.....	128
II. La unidad de la existencia cristiana .....	131
I. Fundamentación bíblica .....	131
II. La tríada, de la Patrística al medioevo.....	133
III. Fundamentación antropológica.....	134
IV. Fundamentación cristológica, trinitaria y pneumatológica.....	135
V. Fundamentación eclesiológica .....	137
VI. Fundamentación escatológica.....	137
8. ESCATOLOGÍA.....	140
I. «Creo en Dios Padre, todopoderoso creador del cielo y de la tierra» .....	141
I. I. Escatología: principio cristológico y creacional .....	141
I. II. Principio cristológico y pneumatológico .....	141
II. «[Creo en Jesucristo]...que vendrá en gloria a juzgar a vivos y muertos» .....	142
III. «Ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos...» .....	143
III. I. La parusía: final y consumación .....	143
III. II. La Parusía: venida en gloria .....	145
III. III. La parusía es venida a juzgar .....	148
III. [Creo en el Espíritu Santo]... La resurrección de los muertos y la vida eterna .....	151
III. I. Dimensión pneumatológica de la escatología .....	151
III. II. Dimensión eclesiológica de la escatología.....	152
IV. «Esperamos la resurrección de la carne...».....	152
IV. I. La resurrección de los muertos en la Biblia .....	152
IV. II. La resurrección de los muertos en la fe de la Iglesia.....	153
IV. III. Cuestiones alrededor de la confesión de fe en la resurrección.....	153
IV. IV. Inmortalidad del alma y resurrección.....	154
V. La Vida eterna: «espero... la vida del mundo» .....	155
V. I. La vida eterna en la Sagrada Escritura.....	155
V. II. La Vida eterna como visión de Dios en la tradición.....	156
VI. La muerte eterna.....	157

9. UNA MORAL DE LA KÉNOSIS .....	159
I. La fundamentación de la moral en la kénosis .....	160
I. I. La kénosis como fundamento .....	160
II. II. La kénosis de Jesucristo como norma de vida.....	161
II. Libertad y responsabilidad .....	161
II. I. La libertad atravesada por la kénosis .....	161
III. II. Kénosis como opción fundamental .....	162
II. Conciencia moral.....	163
IV. El pecado.....	164
V. Kénosis y vida frágil.....	165
VI. Kénosis y amor conyugal .....	166
V. Justicia y paz .....	167
EPÍLOGO.....	172
BIBLIOGRAFÍA.....	174



## INTRODUCCIÓN

«Cuando se trata de un pecador no se queda simplemente plantado, para abrir sus brazos y decir: “venid aquí”; no, al contrario, permanece en pie y espera, como esperaba el padre del hijo pródigo, o ni siquiera permanece en pie y espera, sino que se pone en camino para buscarle, como busca el pastor la oveja extraviada, como la mujer la dracma perdida. Él se pone de camino, o en realidad no se pone, porque ya ha caminado infinitamente más distancia que ningún pastor y ninguna mujer. Él ha caminado el camino infinitamente largo que va de ser Dios a hacerse hombre.»

-Søren Kierkegaard, *La ejercitación del cristianismo*.

La belleza de este texto de Kierkegaard radica en situarnos ante la paradoja misma de la fe cristiana: «... Él ha caminado el camino infinitamente largo que va de ser Dios a hacerse hombre»<sup>1</sup>. Uno de los textos bíblicos que expresa esto de forma paradigmática es Flp 2,6-11, de donde extraemos el concepto clave que va a estructurar la óptica desde la que realizamos nuestra memoria teológica: la «kénosis». La radicalidad de este hecho escandaloso consiste precisamente en no avergonzarse de él (cf. Mt 8,38), confesándolo y viviéndolo. En esto quiere consistir este humilde trabajo, en asumir los contenidos de la fe cristiana tal como se pueden percibir desde la óptica de la kénosis, enmarcada en el dinamismo dramático ascendente y descendente que nos brinda el texto de Filipenses.

Para ello partimos de la Sagrada Escritura como «alma de la teología», realizando una exégesis de Flp 2,6-11. Con este ejercicio se quieren explorar someramente las posibilidades bíblicas para la elaboración y el desarrollo teológico de la clave que adoptamos. A continuación, procederemos a la realización de una síntesis teológica de los contenidos nucleares de la dogmática cristiana. El recorrido que seguimos en la elaboración de este trabajo, es idéntico en su distribución al que encontramos en *La lógica de la fe<sup>2</sup>: Cristología*,

---

<sup>1</sup> S. Kierkegaard, *La ejercitación del cristianismo*, (Trotta, Madrid 2016), 42-43.

<sup>2</sup> A. Cordovilla (ed.), *La lógica de la fe*, (Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 2013).

Misterio de Dios, Teología Fundamental, Antropología Teológica, Eclesiología, Sacramentos, Escatología y Virtudes, concluyendo con un capítulo dedicado a la Moral Fundamental, Moral de la Persona y Moral Social. En todos ellos, y en cada caso de un modo singular, abordaremos los contenidos de la fe «en perspectiva kenótica». Esto implicará explorar las posibilidades y límites que la categoría nos permite en cada tratado, alumbrado algunos puntos y silenciando, necesariamente, otros. En base al propio género literario de la memoria, metodológicamente nos acercaremos a los tratados definidos desde el recuerdo del magisterio de nuestros profesores, volviendo sobre notas de clase y apuntes, y con la iluminación que nos han aportado nuevas lecturas sobre la kénosis, pero, sobre todo, entrando en un profundo diálogo orante y pensante con la Sagrada Escritura y la gran tradición teológica de la Iglesia, tanto de siglos pasados como de momentos recientes.



## FILIPENSES 2,6-11 COMO EL ALMA DE LA KÉNOSIS

## I. La escritura como alma de la teología

Flp 2, 6-11 es uno de los textos con mayor densidad teológica del NT, aparte de ser el «elemento central» de la Carta<sup>3</sup>. El texto, que es bien conocido por la historia de la teología, en la actualidad goza de gran relevancia en el ámbito bíblico-teológico y los estudios dedicados las primeras cristologías neotestamentarias<sup>4</sup>. Tal vez por esta relevancia y la profundidad de Flp 2,6-11, se ha realizado una exégesis inadecuada: «pretendiendo desentrañar su teología sin comprenderla en el conjunto de la obra»<sup>5</sup>. Por ello, con el fin de realizar una exégesis como prolegómeno escriturístico de la memoria teológica, procederemos en tres momentos: primero nos aproximaremos a su género literario y autoría, la función que ocupa y su estructura; a continuación, realizaremos un comentario teológico-exegético; para finalmente justificar la utilización de Flp 2,6-11 en nuestra memoria.

## II. Notas exegéticas sobre Flp 2,6-11

Weiss fue el primero en detectar la poética y rítmica-hímnica en Flp 2,6-11, a quien situó Lohmeyer, proponiendo un análisis hímnico del pasaje y bautizándolo como «himno de filipenses». La mayoría de los estudiosos coinciden en esta tesis, comprendiendo el texto como un himno primitivo acerca de Cristo, como atestigua el título de la emblemática obra de Martin: *Carmen Christi*<sup>6</sup>. Sin embargo, recientes estudiosos contradicen la posibilidad de considerar el texto un himno<sup>7</sup>. ¿A qué se debe este viraje? Dreichgräber advierte que, sí como se postula, originalmente fue un himno arameo, en griego no se encuentra ningún substrato lingüístico<sup>8</sup>. Tampoco encontramos correspondencia con la himnología griega, tanto es así que la prosa exaltada no implica que estemos ante un himno, pues «Pablo es capaz de usar la prosa exaltada cada vez que piensa en la obra de Cristo»<sup>9</sup>. No encontramos tampoco en este «himno» un paralelo en el salmodio hebreo, ni puede ser considerado un himno de la comunidad judeocristiana en Jerusalén<sup>10</sup>. Tampoco puede sostenerse que «formaba parte de

---

<sup>3</sup> Cf. S. Fowl, *Philippians*, (William B. Eedmans Publishing Company. Grand Ribs, Michigan, Cambridge 2005), 89. - Cf. G. Fee, *Comentario de la epístola a los Filipenses*, (CLIE, Barcelona 2004), 79.

<sup>4</sup> J. Dunn, *¿Dieron culto a Jesús los primeros cristianos?*, (Verbo Divino, Estrella 2011), 56.

<sup>5</sup> S. Rosell, *La nueva identidad de los cristianos: himno a Cristo en la carta a los Filipenses*, (Sígueme, Salamanca 2010), 80.

<sup>6</sup> R. P. Martin, *Carmen Christi. Philippians II, 5-11 in recent interpretation and in the setting of Early Christian Worship*, (Society for New Testament Studies Monograph Series. Cambridge University Press, Cambridge 2005).

<sup>7</sup> C. Focant, *La carta a los Filipenses*, (Sígueme, Salamanca 2016), 151.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 153.

<sup>9</sup> G. Fee, *Comentario*, 81.

<sup>10</sup> *Ibid.* 82.

la liturgia iglesia primitiva<sup>11</sup>, pues desconocemos las celebraciones litúrgicas de entonces. Con todo ello, y asumiendo así las objeciones recientes, no podemos «olvidar en ningún momento la naturaleza ‘rítmica’ y ‘poética’ de algunas partes de este pasaje, podemos decir que estos supuestos ‘versos’ no llegan a ser poesía»<sup>12</sup>.

¿Nos encontramos ante una composición paulina o pre-paulina? El carácter pre-paulino del texto, aun matizando la hipótesis del himno, tiene muchos partidarios. Con respecto al trasfondo cultural y religioso existen hipótesis al respecto de las influencias que recibe el pasaje<sup>13</sup>. La primera sostiene que el texto está influenciado por el mito iranio del Hombre original-salvador, particularmente en su esquema de descenso y ascenso (rebatida por Käsemann). La segunda y más solvente hipótesis indica que existe una influencia del Siervo sufriente (Is 52,13-53,12), sin embargo, aunque el canto isaiano es como su fuente principal de inspiración, Cerfaux piensa que este no se puede postular como su único componente<sup>14</sup>. La tercera hipótesis interpreta el texto como una oposición entre el primer y el segundo Adán (Rom y 1 Cor): creado a imagen y semejanza de Dios (Gn 1,26-26), Adán cayó en la trampa de la rivalidad con Dios y quiso volverse como él (Gn 3,5); a la gloria divina, a la que Adán aspiraba, renunció el segundo Adán, en un movimiento de kénosis, siendo glorificado por Dios, sostiene Dunn<sup>15</sup>. A pesar de rechazarse ocasionalmente, esta es considerada por la crítica su principal influencia indirecta. La cuarta hipótesis es la del esquema judío del esclavo de Dios, presente en el Deuteroisaiás, pues pone en escena la dinámica de humillación, obediencia y exaltación. Aun asumiendo que exista este esquema ternario en el himno, parece más evidente pensar que para Pablo el énfasis está en presentar ante su oyente el contraste entre «forma de Dios» y «forma de esclavo». Finalmente, la quinta hipótesis, planteada por Vollenweider, indica que el elogio de Flp 2 tendría su origen en un judeocristianismo de lengua griega, donde las ideas judías entran en relación con el mundo grecorromano, evocando la influencia de tradiciones judías en las que el Reino se pone en contraste con los poderes del mundo<sup>16</sup>.

El problema de estos postulados, si se interpretan como excluyentes, es que muestran poca sensibilidad hacia Pablo y el modo de composición literaria de la Antigüedad. Pablo tiene todo el derecho a citar adaptando, de forma exacta o de forma intertextual, sin dejar

---

<sup>11</sup> J. Gnllka, *Carta a los Filipenses*, (Herder, Barcelona 1971), 39.

<sup>12</sup> G. Fee, *Comentario de la epístola a los Filipenses*, 82.

<sup>13</sup> *Ibid*, 84.

<sup>14</sup> Focant, *La carta*, 156.

<sup>15</sup> *Ibid*, 156.

<sup>16</sup> *Ibid*, 158.

el texto ser de ser de su «autoría». Podemos dar un paso más y afirmar con Hooker que «si el material no fuera de Pablo, éste lo podría haber interpretado y usado en clave paulina»<sup>17</sup>. Haya compuesto el texto o haya retomado elementos de un texto anterior, Pablo asume su contenido y lo encuentra pertinente para sus destinatarios. En definitiva, es un texto que nos permite «entrar en un itinerario crístico, voluntaria y continuamente, hasta el extremo»<sup>18</sup>, objetivo central del apóstol en la carta.

¿Qué propuesta se ofrece en cuanto a su función en la epístola? Hoy algunos exégetas prefieren entender el texto como un texto catequético (Häusser) o como un discurso de sabiduría (*logos sophias*) paulino sobre Cristo (Trevijano)<sup>19</sup>. Focant se decanta por comprender el texto como un *encomium*, un elogio expresado de manera poética que funciona como un ejemplo (*paradigma*), ya que Pablo invita a compartir las disposiciones de Cristo (v. 5), expresadas en el elogio que le sigue (v. 6-11). Asumiendo el texto como un elogio, cabe matizarse junto con Fowl, que lectura del mismo como un mero «ethical exemple» es problemática, pues hay elementos del himno que son irreproducibles por un hombre<sup>20</sup>. ¿Habláramos así de un lenguaje mítico? Podemos afirmarlo, tal como Cuvillier lo plantea, en la medida que esto exprese un lenguaje que «llega hasta los límites de lo que se puede expresar, un lenguaje que habla de una realidad que se refiere a las cosas primeras y últimas»<sup>21</sup>. Además, junto a Williams, podríamos concluir afirmando que el texto es «una metáfora que proporciona orientación de toda la carta»<sup>22</sup>. Sin embargo, de esta manera, el elogio de la *vita Christi* «es reducido a un esbozo en el que se ponen de relieve ciertos rasgos que los filipenses son invitados a meditar para inspirarse mejor en ellos en sus propias vidas»<sup>23</sup>. Para dar razón sobre el sentido del elogio es necesario, una vez más, responder desde el conjunto de la obra: desde su función.

La función del elogio en la carta a los filipenses es difícil explicar como un mero ejemplo a imitar, como un texto parenético. Matizando esto, aunque sin profundizar en ello, Hurtado considera que Pablo no pedía tanto la imitación de Cristo, sino que recomendaba la *conformitas* con él<sup>24</sup>. Rosell se niega a reducir el texto a su valor ejemplar o a su valor

---

<sup>17</sup> Cf. G. Fee, *Comentario*, 86.

<sup>18</sup> J. N. Aletti. *Sain Paul. Épître aux Philippiens* (EtB n.s. 55), Paris 2005. En C. Focant, *La carta*, 155.

<sup>19</sup> Cf. C. Focant, *La carta*, 152.

<sup>20</sup> En esto concordamos con Käsemann, pues «el *Antrophos*... no puede convertirse en absoluto en un modelo» en E. Käsemann, *Ensayos exegéticos*, (Sígueme, Salamanca 1978), 105.

<sup>21</sup> Cuvillier, «Place et fonction de l'hymne aux Philippiens», 150-151. En C. Focant, *La carta*, 152.

<sup>22</sup> Williams, *Enemies*, 145, en Focant, *La carta*, 152.

<sup>23</sup> Focant, *La carta*, 152.

<sup>24</sup> L. Hurtado, *Jesus as Lordy Exemple in Philippians 2: 5-11*. 123, Focant, *La carta*, 158.

soteriológico, pensando más bien que hay que *combinar* ambos mensajes (praxis y teología), posicionándose con Baker al indicar que el texto «funciona a la vez como ejemplo y como un relato teológico que cuenta la obra de Cristo a favor de la humanidad»<sup>25</sup>. Así, sería más preciso hablar de «un relato que reelabora y reorienta el universo simbólico de los miembros de la comunidad de Filipo»<sup>26</sup>. De tal modo que, si tenemos en cuenta el conjunto del texto, podemos hablar de un «drama cosmológico-escatológico»<sup>27</sup> que empieza y termina con una mención de Dios y todos los seres vivos del mundo coinciden en alabar a quien ha sido soberanamente elevado. En línea con lo que apuntan Rosell y Baker, sigo aquí a Fowl, quien no pierde de vista esta doble perspectiva: asumiendo que la riqueza cristológica de este pasaje no debe hacernos olvidar que Pablo está últimamente preocupado por transmitir un mensaje a la Iglesia de Filipo, consideramos que para lograr esto, lo que hace el apóstol no es tanto recriminar a los filipenses, sino realizar potentes declaraciones sobre el carácter de Dios y su revelación en Cristo<sup>28</sup>. Una vez comprendido el mensaje de la historia de Cristo, pueden establecerse las correspondientes analogías prácticas basadas en él. Pablo exhorta a la comunidad de Filipo a la verdadera comunión fraterna, esa comunión que consigue vencer las patologías pertenecientes a lo cotidiano (Flp 2,2-4), que contradicen y trastocan el misterio de Cristo. Para ello fundamenta el encomio en el texto de Fil 2,6-11, pues «cuando la comunión se ve amenazada, Pablo predica el escándalo de la encarnación y de la muerte en Cruz de Cristo Jesús»<sup>29</sup>.

Este texto narra «el paso de la mayor humillación a la más alta exaltación»<sup>30</sup>, pudiendo leerse el acto de modo dramático, ya que no es hasta la escena final donde se revela el mensaje más profundo y paradójico a modo de coronación<sup>31</sup>. Tradicionalmente, la estructura del pasaje ha sido subdividida de diversos modos, sin embargo, destacan dos. Si Jeremías propuso una estructura en tres estrofas, basándose en la búsqueda de indicios formales (*parallelismus membrorum*), retomada por Hansen y Trevijano Echevarría. Lohmeyer propone una estructura en seis estrofas (A: v.6; B: v.7<sup>a</sup>-c; C: v.7d-8; D: v.9; E: v.10; F: v.11), retomada por Bokmuehl

---

<sup>25</sup> S. Rosell. «Echoes of Paul's Philippians in Polycarp: texts that Create Identity», en J. B. Baker (eds.) *T&T Clark Handbook to Social Identity in the New Testament*, London 2014, 347-363, en Focant, *La carta*, 158.

<sup>26</sup> Focant, *La carta*, 158.

<sup>27</sup> *Ibid*, 159.

<sup>28</sup> S. Fowl. *Philippians*. William B. Eedmans Publishing Company. Grand Ribs, Michigan, Cambridge, U.K. 2005, 105-107.

<sup>29</sup> E. Bianchi, *Para mí vivir es Cristo: comentario a la carta a los Filipenses*, (Paulinas, Madrid 2006), 53.

<sup>30</sup> S. Rosell, *La nueva identidad de los cristianos: himno a Cristo en la carta a los Filipenses*, (Sígueme, Salamanca 2010), 85.

<sup>31</sup> *Ibid*, 85.

aunque subrayando una división entre dos partes (v. 6-8 y 9-11), compuestas por tres estrofas cada una. Aquí nos adherimos a la estructura que Fueyo retoma de Lohmeyer en dos partes. En la primera se habla del «descenso de Cristo», que incluye su preexistencia trinitaria, su encarnación y su muerte. El actor protagonista es Cristo. Esta parte abarca del v. 6 al v. 8. En la segunda se describe la «exaltación de Cristo», como un movimiento ascendente en la trama. Aunque el personaje central del acto sigue siendo Cristo, los sujetos de las acciones son Dios y las criaturas. Esta parte corresponde del v. 9 al v. 11<sup>32</sup>.

### III. Comentario teológico-exegético del encomio de Fil 2,5-11

#### III. I. Primer parte: el descenso de Cristo, Fil 2, 6-8

6. «El cual, siendo de condición divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios.
7. Sino que se despojó de sí mismo tomando condición de siervo haciéndose semejante a los hombres y apareciendo en su porte como hombre;
8. y se humilló a sí mismo, obedeciendo hasta la muerte y muerte de cruz.»

De cómo se comprenda el v. 6 dependerá la lectura de todo el pasaje<sup>33</sup>. Si leemos el pasaje de 6a en relación a 7b, observamos que está construido sobre la fuerte oposición entre *forma* de Dios y *forma* de esclavo (*morphē*, en ambos casos). El primero, explicita un el proceso interno de apreciación de la situación y de oposición de vida, el segundo precisa la acción meditada derivada de esa opción: el proceso kenótico de vaciarse a sí mismo. En el v. 8 nos encontramos con el pasar a ser semejante a los seres humanos hasta su abajamiento, que llega hasta su extremo en la muerte de Cruz. El esquema es el siguiente: siendo de condición divina, se vacía a sí mismo para tomar la condición de esclavo, proceso que culmina en la muerte de Cruz.

Ofrece ciertas dificultades comprender el término «forma» en este pasaje, sin embargo, sostenemos que Cristo al tomar «forma» de esclavo, lo que hace es visibilizar de forma definitiva la gloria de Dios a los hombres<sup>34</sup>. Al interpretar la siguiente parte, «no estimó el ser igual a Dios como cosa a que aferrarse», todo dependen del verbo *hyparchō*. Este

---

<sup>32</sup> F. Ramírez Fueyo, *Gálatas y filipenses*, (Verbo Divino, Estrella 2006), 135-136.

<sup>33</sup> S. E. Fowl, *Philippians*, 91.

<sup>34</sup> *Ibid*, 93. Para llegar a esta conclusión del término *morphē*, el autor se fundamenta en su uso por Pablo y la tradición mística visionaria del judaísmo.

término, que se suele traducir por «existir», permite inferir<sup>35</sup> la pre-existencia de Cristo<sup>36</sup>, sin embargo, el énfasis no está ahí<sup>37</sup>, pues su sentido está en la descripción de un aspecto permanente: Cristo Jesús es y permanece «en forma de Dios». Así, quedaría enfatizada la «aparición dramática en la historia humana en la “forma de Dios”, es decir, con “la característica visual de su ser divino”, que no pierde en ese recorrido hasta lo más insignificante»<sup>38</sup>. Dicho de otro modo: Cristo humillado es Dios en verdad. Nada indica que eso no subsistiría al tomar «forma de esclavo» en el v. 7b, pues lo que aquí se dice, es que ambas realidades coinciden. También Grelot insiste «en la coexistencia de la “forma de Dios” y de la “forma de esclavo” en Cristo Jesús»<sup>39</sup>, pues como afirma Wright: «la verdadera humillación de la encarnación y de la cruz es que aquel que era Dios mismo, y que durante todo el proceso no deja de serlo, pueda abrazar tal vocación»<sup>40</sup>. El proceso de vaciamiento desemboca en la asunción de la forma de «siervo» (*doûlos*), que denota la condición humana abatida por el pecado, abrazada por Cristo (Rom 8, 3): asumiendo al hombre en su dimensión de mayor lejanía con respecto a Dios. Es decir, el «Cristo se vació a sí mismo» (*euaton ekēnosen*), no quiere decir que «cambiará (...) la forma de Dios por (...) la forma de un esclavo; quiere decir que ha manifestado (...) la forma de Dios en (...) la forma de esclavo»<sup>41</sup>. Esta interpretación teológica está representada magistralmente en una homilía de Bernardo de Claraval de *Cantar de los Cantares* (49, 5). Así, el declarar que Cristo fue en «forma» de Dios, puede ser asumido como una referencia a que Cristo mostrase la eterna gloria del Padre, haciéndola visible mediante la forma de esclavo.

En el v. 8 nos encontramos con el pasar a ser semejante a los seres humanos hasta su abajamiento, que llega a la muerte de Cruz. Este pasaje narra el camino de Cristo Jesús entre su aparición en el mundo de los hombres y su muerte. Ambos elementos se ligan a la acción reflexiva: «se rebajó a sí mismo» (y no: *fue* rebajado). Este abajamiento se traduce en obediencia hasta la muerte (v. 8b). Aquí, contra lo que propone Martin, no se explicita a

---

<sup>35</sup> «El punto del versículo 6 es que Jesús ya era en verdad igual a Dios; de alguna manera, Pablo dice que Jesús ya existía antes de convertirse en ser humano (v. 7).» N. T. Wright, *Paul For Everyone: The Prison Letters: Efesios, Filipenses, Colosenses, Filemón*, (Society for Promoting Christian Knowledge, Holy Trinity Church, London 2002), 101.

<sup>36</sup> G. Fee. *Comentario*, 269-270. Tesis defendida también por F. Fueyo en *Gálatas y Filipenses*, entre tantos otros autores contemporáneos (Focant, Fow, Piñero, [https://www.tendencias21.net/crist/El-famoso-himno-a-Cristo-de-Filipenses-3-09-05\\_a166.html](https://www.tendencias21.net/crist/El-famoso-himno-a-Cristo-de-Filipenses-3-09-05_a166.html)).

<sup>37</sup> C. Focant, *La carta*, 139.

<sup>38</sup> S. Rosell, *La nueva identidad*, 86.

<sup>39</sup> C. Focant, *La carta*, 140.

<sup>40</sup> S. Rosell, *La nueva*, 87.

<sup>41</sup> C. Focant, *La carta*, 142.

quién o a qué obedece Cristo, no hay forma de entender esto como una sumisión ante una previa orden de Dios<sup>42</sup>. Barth, influido por Kierkegaard, subraya el compromiso libre y radical de Cristo: «Ni siquiera se dice que el motivo por el cual realizó esta renuncia fue el amor del Padre. Él *quiere* actuar así»<sup>43</sup>, y esto porque su ser se fundamenta en la obediencia, sobre la que sustenta la propia relación de Jesús con el Padre, pues como se ha señalado, se trata de «obediencia ontológica, no ética»<sup>44</sup>. Por eso mismo, el abajamiento, que comienza por la kénosis en la encarnación y el nacimiento, llega hasta su extremo en la muerte ignominiosa de la Cruz<sup>45</sup> (siendo objeto de la furia político-religiosa). Y es precisamente en el Gólgota, donde el sentido de la encarnación y el significado de Belén, se desvela y nos permite ver con claridad el misterio cegador del abajamiento<sup>46</sup>. Esta lógica divina, tan contra-intuitiva, que actúa en la kénosis y el abajamiento de Cristo es desconcertante y escandalosa. Sin embargo, se confirma por Dios en lo que viene a continuación...

### III. II. Segunda parte: la exaltación de Cristo, Fil 2, 9-11

9. «Por lo cual Dios le exaltó y le otorgó el Nombre, que está sobre todo nombre.

10. Para que al nombre de Jesús toda rodilla se doble en los cielos, en la tierra y en los abismos,

11. y toda lengua confiese que Cristo Jesús es Señor para gloria de Dios Padre.»

No debemos olvidar, como recuerda Hengel<sup>47</sup>, que nos encontramos ante una obra que nace después del acontecimiento de la pascua, por lo que debe ser atendido el núcleo teológico de su mensaje post-pascual, con todo lo que en Pablo significa. Esta segunda parte desplaza la perspectiva desde la acción de Cristo a su ratificación en Dios. El personaje principal, siguiendo con la imagen teatral de Fuego, sigue siendo Cristo, pero los sujetos de sus acciones ahora son Dios y las criaturas. Se trata de una larga frase en la que Dios es el sujeto de una doble acción que tiene a Jesús como complemento directo primero e indirecto después<sup>48</sup>. Es el «sí de Dios»<sup>49</sup>, su sello de aprobación, que reconoce de una doble manera la cualidad divina del proceso descrito en la primera estrofa.

---

<sup>42</sup> C. Focant, *La carta a los Filipenses* 144.

<sup>43</sup> K. Barth, *Epistle of the philipians*, Westminster John Knox Press, Washington D. C. 2002, 65.

<sup>44</sup> *Ibid*, 65.

<sup>45</sup> *Ibid*, 65.

<sup>46</sup> *Ibid*, 69.

<sup>47</sup> M. Hengel, *Between Jesus and Paul. Studies in the Earliest History of Christianity*. Fortress Press, Philadelphia 1983, 78-96.

<sup>48</sup> C. Focant, *La carta a los Filipenses*, 146.

<sup>49</sup> *Ibid*, 146.

Barth señala que el hecho de que «no dice que el Cristo rebajado y humillado haya sido elevado *a continuación*, o incluso que haya sido recompensado por su renuncia y obediencia (...), sino justamente que este Cristo que se ha rebajado y que ha obedecido hasta aceptar la humillación de la muerte en la Cruz es *también* el Cristo glorioso. Señalémoslo, no se dice que haya vuelto a tomar ‘la forma de Dios’. No, su abajamiento y su humillación no se ha borrado ni anulado»<sup>50</sup>. Cristo al no haber abandonado la forma de Dios no tiene por qué recuperarla, pues nunca la ha perdido. La proclamación «por eso» introduce la otra cara de lo que se ha descrito antes, en la primera estrofa: la aprobación divina acompaña por entero la acción de Cristo es el cumplimiento de la obra querida por Dios<sup>51</sup>.

La exaltación de Cristo va ligada a su recepción graciosa el nombre sobre todo nombre: «la coordinación de las dos no denota una sucesión temporal, sino una acumulación en la simultaneidad»<sup>52</sup>. En la Antigüedad el nombre no es simplemente la categoría que permite distinguir a una persona de otra; designa el ser profundo, la verdadera naturaleza de alguien. El v. 11 habla del «Señor (*kurios*), es un atributo divino que se transfiere a Jesús, tanto más cuando en el v. 10 cita a Is 45,23 LXX, donde Dios se proclama como Kyrios. Sin embargo, aventurarse en respuestas taxativas a este respecto es siempre precipitado, por eso Bénétreau prefiere dejar la expresión en todo su misterio y ver en ella una «trascendencia fuera del alcance»<sup>53</sup>. O como dice Cerfaux: «se buscará (...), mucho más allá del título Kyrios, una realidad más profunda, un ‘Nombre’ inaccesible, indecible»<sup>54</sup>. Los v. 10-11 explicitan las consecuencias del don del nombre sobre todo nombre, en dos frases subordinadas coordinadas se expresa genuflexión y confesión, universales las dos. Las dos acepciones se vinculan con la expresión «en el nombre de Jesús». Estas dos acciones de homenaje del nombre recibido de Jesús se expresan en un lenguaje inspirado por Is 45, 23. En el contexto de Is (45, 18-25) queda claro que este homenaje se debe sólo Dios: designado en el texto griego como «Dios» (*theos*) y «Señor» (*Kurios*). En Flp 2, 10-11, de forma asombrosa, el homenaje debido solo a Dios ahora se dirige al que ha recibido de Dios el nombre «Señor». En primer lugar, el homenaje toma forma de una genuflexión (v. 10), gesto de reconocimiento en el mundo antiguo. Y su alcance universal se manifiesta con el adjetivo «todo», que luego se desarrolla con la mención «de los (seres) celestiales, de los terrestres y de los subterráneos», explicitándose la totalidad de lo real: toda la creación está concernida y

---

<sup>50</sup> K. Barth, *Epistle of the philipians*, 65.

<sup>51</sup> C. Focant, *La carta*, 147.

<sup>52</sup> Cf. C. Focant, *La carta*, 148.

<sup>53</sup> *Ibid*, 148.

<sup>54</sup> *Ibid*, 148.

la extensión es máxima. La segunda proclamación universal del señorío de Jesucristo (v. 11) se emplea mediante el verbo *exomologeomai* («confesar»). Hofus y Aletti optan por comprenderlo como confesión de fe, ante la posibilidad del reconocimiento público. ¿Lo emplea Pablo en una perspectiva de oposición al emperador, uno de cuyos títulos es este? En vistas al parentesco con Is 45, 23 es preferible leer el texto en línea con LXX: como título divino. La originalidad de Pablo y la cristiandad es atribuir una soberanía divina sobre el universo a aquél que revela a Dios en la humanidad bajo la figura del esclavo y el crucificado. De este modo, «el punto clave de la paradoja planteada por el elogio no es de orden cronológico solamente, sino de orden cristológico y teológico»<sup>55</sup>.

El enclave teológico se subraya al final: «para gloria de Dios Padre» (v. 11c). Este sintagma subraya la orientación teológica del señorío de Cristo: es para gloria del Padre (observándose una dinámica de promoción y relacional). La actitud del que no consideró una ventaja ser honrado como a un dios, sino que se rebajó y se vació a sí mismo (...), su gloria, que corresponde a su ser profundo. Lo que Cristo en su existencia dramática vino a hacer (v. 6-8), el mismo Dios que lo exaltó «ha mostrado en el itinerario de Cristo, un rostro diverso de sí mismo, un rostro que se manifiesta de forma más verdadera en el Cristo humillado»<sup>56</sup>. Esto lleva a Hurley a elaborar una tesis interesante, al escribir que «la renuncia al poder, la kénosis (...) no solo afecta al Hijo, sino que revela también la opción agápica del Padre (...), que escoge la impotencia en lugar de la violencia», incluso cuando su Hijo muere en la Cruz. El elogio remitiría a «dos kénosis más que a una, la del Hijo y la del Padre. Subyacente a la obediencia del Hijo se oculta la renuncia del Padre a la violencia»<sup>57</sup>. Cristo es «digno del homenaje de la creación entera, porque permite a Dios revelarse como Padre dando su nombre a aquel en quien reconoce su imagen cumplida»<sup>58</sup>. Theissen, exégeta de histórico-crítico, dirá que este elogio de Dios en Cristo opera como una reestructuración simbólica del universo, una «representación contra-intuitiva y que contraviene las delimitaciones humanas habituales entre Dios y el hombre»<sup>59</sup>. Así, la repercusión social de la kénosis espiritual es explicitada por Pablo de manera circunstancial en sus recomendaciones a sus hermanos de Filipo.

---

<sup>55</sup> *Ibid*, 149.

<sup>56</sup> *Ibid*, 150.

<sup>57</sup> Hurley, «Violence» 107-198. en C. Focant, *La carta*, 150.

<sup>58</sup> Di Pede-Wéinn, «Le Christh Jésus et l'humain de l'Éden», 240, en C. Focant, *La carta*, 150.

<sup>59</sup> C. Focant, *La carta*, 150.

### III. Filipenses 2, 6-11, ¿prolegómeno de la kénosis?

Con respecto a nuestra memoria, la relevancia del pasaje es tal que dar razón de él de modo preciso es un reto inasumible. Baste con señalar, de modo somero, que, a lo largo de la larga historia de la Iglesia, la kénosis ha ocupado un lugar en la reflexión teológica: desde los Padres de la Iglesia, las grandes tradiciones místicas, la Reforma Protestante, la filosofía idealista y contemporánea y hasta la teología contemporánea, como en diversas aproximaciones de la teología del s. XXI -feministas, post-coloniales, etc.-. Esta reflexión, principalmente cristológica, pero también trinitaria<sup>60</sup>, ha hundido sus raíces en el texto de Flp 2,6-11. Dicho esto, asumimos un dato fundamental: el término «kénosis» no se encuentra en los textos griegos de la Biblia, aunque sí lo hace el substrato del que se deriva: el verbo *kenoó* (v. 7). A pesar de que este verbo puede tener varios sentidos, tradicionalmente se ha traducido como «se vació a sí mismo»<sup>61</sup>. Así, la categoría kénosis tiene así su origen en los Padres griegos, quienes a partir del verbo *kenoó*, «vaciar» (con pronombre reflexivo, «vaciar a sí mismo»), encuentran su expresión y fundamento en Flp 2,7<sup>62</sup>, aunque desde una clara hermenéutica teológica.

Asumiendo que este texto es objeto de controversias entre escrituristas y teólogos, como señala Schoonenberg<sup>63</sup>, sintetizamos aquí algunas conclusiones exegéticas que permiten observar el encomio como prolegómeno para la tarea teológica de nuestra memoria: 1) Debemos admitir, como señala Käsemann, que sucede un «acontecer» en el Dios supracósmico e inmutable. Dicho acontecer se describe con las palabras «vaciamiento» y «abajamiento», y se traduce en un «abandono»<sup>64</sup>. 2) No afirmamos que el texto de Flp nos da una respuesta a la cuestión de las dos naturalezas, pero tampoco puede entenderse lúcidamente el abajamiento sin las categorías de Nicea y Calcedonia sobre la total humanidad y total divinidad<sup>65</sup>. Así, entendemos que Cristo, de la misma naturaleza de Dios, se encarna y asume la condición de siervo, humillándose hasta la muerte de Cruz. La nominación de Jesús como Señor (2,9) viene precedida de una secuencia que describe el abajamiento y le

---

<sup>60</sup> «... any discussion of Christology should take cognisance of its implications for the Trinity. Indeed, Philippians 2 has distinct Trinitarian implications». D. T. Williams, «*Kenosis* and the nature of the Person in the Trinity», (Departament of Historical and Contextual Theology, University of Forth, 2004, 623-640), 625.

<sup>61</sup> F. Ramírez Fueyo, *Gálatas y filipenses*, 135.

<sup>62</sup> *Diccionario crítico de teología*. J. Yves-Lacoste (dir.). Madrid 2007. voz. Kénosis.

<sup>63</sup> P. Schoonenberg, *Kénosis-Anonadamiento (Flp 2,7)*. Concilium: Revista internacional de teología. Dogma. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1966, 55.

<sup>64</sup> E. Käsemann, *Kritische Analyse von Phil 2, 5-11*, en *ZThK* 47 (1950), 313-360. H. U. Von Balthasar, *Teología de los tres días: El misterio pascual*, (Encuentro, Madrid 2000), 22-23.

<sup>65</sup> S. E. Fowl, *Philippians*, 95.

manifiesta como siervo, revelando así a Dios bajo esta forma anonadada. Esta es, en realidad, la otra faz que se nos revela de Dios en la kénosis: su rostro humillado. Aquí se concentra con gran densidad la totalidad de la dinámica descendente revelando el misterio último de la encarnación. Como afirmábamos con Barth, «es precisamente en el Gólgota donde el sentido de la encarnación y el significado de Belén se desvelan y nos permite ver con claridad el misterio cegador del abajamiento»<sup>66</sup>. Esta kénosis del Hijo, por tanto, afecta también al Padre.

3) A la humillación, que termina con la crucifixión, el texto enlaza de forma escandalosa con la exaltación gloriosa de Cristo como Señor, por su obediencia al Padre (exaltación que involucra a todo el cosmos), introduciéndose el elemento de la gloria, la resurrección y la escatología (en línea con el texto de Is que subyace: «toda rodilla se doble, toda lengua proclame...»). 4) Esta doble dinámica, descendente y ascendente, atraviesa por completo el texto de Fil 2,6-11 en su estructura dramático-salvífica, y lo hace desde la categoría del «abajamiento»<sup>67</sup> como su catalizador más puro. En el Evangelio de Juan, el itinerario de Cristo se representa también como un descenso y un ascenso dramáticos<sup>68</sup>, encontrándose así, en la literatura post-pascual, un elemento de lectura común al respecto de esta realidad. La elaboración de toda teología de la kénosis, presenta el quicio de la dinámica salvífica, pues nos permite ver «la sucesión y la continuación de distintas fases de un único drama de salvación»<sup>69</sup>.

Así, el énfasis teológico del himno no es simplemente una nueva visión de Jesús, sino un nuevo entendimiento de Dios<sup>70</sup>, lo cual exige un ejercicio teológico concreto. Desde la categoría de la Kénosis entendemos que esta reflexión, que se ha realizado desde los Padres, puede ser retomada hoy. Partiendo de la cristología y el misterio de Dios, como hace el encomio, y continuando por la teología fundamental, la antropología teológica, la eclesiología y el tratado de virtudes, los sacramentos, la liturgia y la moral... realidades a las que la kénosis ilumina de un modo especialmente cegador.

---

<sup>66</sup> *Ibid*, 69.

<sup>67</sup> «Aquí el abajamiento sucede a la exaltación. No se trata tan sólo de una sucesión, sino que existe una relación de causalidad entre las dos». S. Légasse, *La carta a los Filipenses. La carta a Filemón*. Verbo Divino, Estrella<sup>3</sup> 1985, 26.

<sup>68</sup> *Diccionario crítico de teología*. J. Yvez-Lacoste (dir.), Madrid 2007, voz. Kénosis.

<sup>69</sup> H. U. Von Balthasar, *Teología de los tres días: El misterio pascual*. Encuentro, Madrid 2000<sup>2</sup>, 23.

<sup>70</sup> «The real theological emphasis of the hymn is not a simple new view of Jesus. It is a new understanding of God» N. T. WRIGHT. «Jesus Christ is Lord» 84, S. E. Fowl. *Philippians*, William B. Eedmans Publishing Company. Grand Rapids, Michigan, Cambridge, U.K. 2005, 96.





# 1. LA KÉNOSIS DE JESÚS DE NAZARET, EL CRISTO, EL HIJO DE DIOS

## I. La kénosis como dinámica de la cristología

### I. I. Aporías de la cristología

La cristología, en tanto que *intellectus fidei* y «producto cultural»<sup>71</sup>, razona sistemáticamente la confesión de fe en Jesús de Nazaret como el Cristo, haciendo esto de modo que la pretensión de verdad de esta creencia sea racional y públicamente sostenible ante el hombre de hoy. Por ello, será fundamental trazar una aproximación metodológica<sup>72</sup>.

Podríamos decir que desde los orígenes de la Iglesia los problemas centrales de la cristología siguen sin una respuesta definitiva, oscilando entre dos contraposiciones que resurgen de forma nueva en cada época: la fusión alejandrina de Jesús con Dios o la separación antioquena de Jesús y Dios<sup>73</sup>. Desde la Ilustración y los métodos histórico-científicos de la investigación moderna, el debate ha estado dominado por el interés en el «Jesús histórico», en contraposición al «Cristo de la fe». Ahora bien, en palabras de Meier, este «Jesús histórico» se puede definir como «una abstracción y construcción moderna»<sup>74</sup>. De modo que el valioso esfuerzo por la objetividad científica, que va desde Reimarus hasta Sanders, «por su misma naturaleza, (...) puede reconstruir sólo fragmentos de un mosaico»<sup>75</sup>. Y es que conviene recordar que el objeto de este estudio histórico-crítico es, sencillamente, un *judío marginal*. De modo que la aproximación al «Jesús histórico», dilucidando algunos rasgos del «Jesús real», nunca lo desvela totalmente. No ser consciente de los límites de esta aproximación puede producir imágenes distorsionadas de Jesús<sup>76</sup>. Asumiendo que «la doctrina de Cristo comienza en el silencio»<sup>77</sup>, es realizada «desde dentro» y se enmarca en la tradición viva de la Iglesia<sup>78</sup>, nos aproximamos a Jesús de forma *teológica*. Por lo que, sin excluir los métodos histórico-críticos, incorporamos la fe en el ámbito del conocimiento<sup>79</sup>. Encaminados en la denominada «vuelta a Jesús»<sup>80</sup>, es decir, desde la reflexión cristológica animada por el impulso que guía todo pensamiento teológico: *fides quaerens intellectum*.

---

<sup>71</sup> J. P. Meier, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico. I Las raíces del problema y de la persona*, (Verbo Divino, Estella 2000), 213.

<sup>72</sup> Cf. G. Uríbarri, *Cristología-Soteriología-Mariología*, en A. Cordovilla (ed.), *La lógica de la fe*, (Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 2013).

<sup>73</sup> Cf. W. Pannenberg, *Fundamentos de Cristología*, (Sígueme, Salamanca 1974, 19-28), 19.

<sup>74</sup> J. P. Meier, *Un judío marginal*, I, 59.

<sup>75</sup> *Ibid*, 51.

<sup>76</sup> Cf. B. Sesboüé. *Imágenes deformadas de Jesús: modernas y contemporáneas*, (Mensajero, Bilbao 1999).

<sup>77</sup> D. Bonhoeffer, *Jesucristo: historia y misterio* (Trotta, Madrid 2016), 14.

<sup>78</sup> Cf. G. Uríbarri, *Cristología*, 279.

<sup>79</sup> Cf. G. Lohfink, *Jesús de Nazaret. Qué quiso, quién fue*, (Herder, Barcelona 2013), 50-51.

<sup>80</sup> Cf. J. I. González Faus, *La humanidad Nueva*, (Sal Terrae, Santander), 211-223.

Siendo la principal fuente para esta investigación el NT, debemos advertir que los Evangelios nos presentan a «Jesús en la tierra» y no al «Jesús histórico»<sup>81</sup>. Este es un Jesús coloreado teológicamente, en tanto que los evangelios se escriben desde la fe<sup>82</sup> y el recuerdo causado por el maestro en sus discípulos<sup>83</sup>. A su vez, los textos confesados por la primera comunidad, especialmente en la literatura paulina, conjugan la humanidad de Jesús con su irrestricta divinidad. De este modo, el desafío de la cristología pasa por vertebrar la lógica existente entre el Jesús que podemos reconstruir parcialmente mediante los métodos científicos, la interpretación de esta historia y su significado para la primitiva comunidad<sup>84</sup>. Todo esto, con el fin de establecer puntos de continuidad e innovación, verificando la legitimidad de la fe en Jesús como el Cristo, evitando uno de los principales problemas de la cristología actual: el «neonestorianismo»<sup>85</sup>. Del resultado de esta investigación pende la exposición de la singular humanidad de Jesús, y con ella, la credibilidad de la fe que el teólogo presenta a sus contemporáneos<sup>86</sup>.

Desde Nicea (325) la cristología ha privilegiado la lectura óptica de la cuestión de las dos naturalezas. Como consecuencia, ha disminuido el interés por el dinamismo de la encarnación, demostrándose que la ontología es una noción básica, pero insuficiente, «para expresar la dimensión de devenir, desde la concepción de Cristo hasta su glorificación; debiendo ser completada por la lectura histórica»<sup>87</sup>. El giro antropológico de la modernidad ha permitido recuperar la dimensión humana e histórica de Jesús, lo que no debe incurrir en el olvido del polo ontológico, pues toda unilateralidad resultará insuficiente. Por ello partimos de una «cristología ascendente», hasta llegar a la *singular humanidad de Jesús*. Atendemos así al dato nuclear del NT, que comprende a Jesús como el Cristo, hecho hombre por nosotros y nuestra salvación, como reza el credo (DH 150)<sup>88</sup>.

## I. II. La kénosis como perspectiva cristológica

Flp 2,6-11 es uno de los textos con mayor densidad teológica y cristológica del NT. Esto es así porque narra el «dinamismo encarnatorio» que va desde la humanización histórica

---

<sup>81</sup> Cf. J. P. Meier, *Un judío marginal*, I, 52.

<sup>82</sup> Cf. G. Uríbarri, *Corrientes actuales de Cristología*, en *Transmitir hoy la fe en Cristo*, (EDICE, Madrid 2015), 221.

<sup>83</sup> Cf. J. Dunn, *Redescubrir Jesús de Nazaret*, (Sígueme, Salamanca 2015).

<sup>84</sup> Cf. G. Uríbarri, *Cristología*, 280-281.

<sup>85</sup> Cf. *Ib.*, *La singular humanidad de Jesucristo: el tema mayor de la cristología contemporánea*, (San Pablo-UPC, Madrid 2008), 62.

<sup>86</sup> Cf. J. Ratzinger, *Jesús de Nazaret*, (BAC, Madrid 2016), 98-99.

<sup>87</sup> F.-M. L  thel, *Théologie de l'agonie du Christ*, 111, en G. Uríbarri, *Cristología*, 283.

<sup>88</sup> Cf. G. Uríbarri, *La singular humanidad de Jesucristo*, 65.

de Jesús hasta su exaltación, pasando por su vida y muerte. Esta «doble dinámica», descendente y ascendente, permite trazar un itinerario como propuesta cristológica. A partir del cual conjugar el eje histórico presente en la encarnación, con el eje ontológico reflejado en los textos neotestamentarios y posteriormente desarrollados por la dogmática<sup>89</sup>.

Desde el anonadamiento nos aproximamos al misterio revelado en Jesucristo, leyendo su encarnación, vida y predicación, muerte y resurrección, a la luz de este dinamismo. A su vez, el misterio manifestado en la kénosis, la encarnación, la Cruz y la resurrección, nos abren al verdadero centro de Dios manifestado en Cristo, y con él, a la revelación del conjunto de la historia de la salvación del hombre y el mundo.

## II. La vida de Cristo: el dinamismo de la kénosis

### II. I. El ministerio de Jesús y su fracaso

Jesús anunció y anticipó el Reino de Dios mediante gestos y palabras, no pudiéndose comprender su vida, muerte y resurrección, sin tener esto presente. Tras la Pascua, la primitiva comunidad elaboró los títulos con que se ahonda en su identidad<sup>90</sup>, haciéndose imposible una lectura escindida de dicha identidad como meramente histórica o puramente ontológica<sup>91</sup>. Desde la investigación histórica, hay tres núcleos que vinculan estos títulos primitivos con el Jesús histórico: la relación de Jesús con Juan el Bautista, el Reino y sus relaciones.

Jesús confirma a los discípulos del Bautista que él es «el que ha de venir», asumiendo su pretensión mesiánica desde el «secreto mesiánico» (Mt 11,2-6)<sup>92</sup>. La irrupción de su mesianismo no se da desde la escatología tremendista, sino sencillamente en ir «haciendo el bien» (Hch 10,38), mediante curaciones y anunciando la buena noticia a los pobres. Revela así un *mesianismo singular*<sup>93</sup>. Su actividad taumatúrgica nos transmite el valor teológico de la irrupción escatológica de la venida del reino<sup>94</sup>, ya que sus milagros son manifestación del amor y el poder de Dios hacia los necesitados, y no pruebas que estén a su propio servicio. Por ello, Jesús se comprendió como provocador de un giro en el drama escatológico (Lc 16,16).

---

<sup>89</sup> Cf. G. Uríbarri, *Cristología*, 282.

<sup>90</sup> Cf. *Ibid*, 313.

<sup>91</sup> Cf. J. Ratzinger, *Introducción al Cristianismo*, (Sígueme, Salamanca 2013), 172.

<sup>92</sup> M. Hengel, *Jesus, The Messiah of Israel*, en *Studies in Early Christology*, (Edinburgh 1995), 17-21.

<sup>93</sup> Cf. G. Uríbarri, *Un resumen condensado de la pretensión de Jesús: la respuesta a los discípulos del Bautista (Mt 11, 2-6 y Lc 7, 18-23)*, Teología y mundo actual, año LIII, n° 221, (Abril-Junio 2006, 45-70).

<sup>94</sup> Cf. W. Kasper, *Jesús, el Cristo*, (Sígueme, Salamanca 2002), 160.

Esto se vincula con el *anuncio del Reino de Dios* mediante gestos y palabras, proclamado en términos de futuro (escatología-esperanza) e irrumpiendo en el presente (realización), desde la paradoja del «ya pero todavía no». El reino se relaciona con el «reinado de Dios» tras el exilio mentado por Mc 1,15, al citar Is 52,7. Sin embargo, el contenido del mismo supera las expectativas de la restauración política, interiorizándose en la realización de paz, justicia y amor que anhelan todos los hombres<sup>95</sup>. Así, en su núcleo se anuncia la reunificación de Israel, la victoria sobre Satán, la superación del pecado, la enfermedad y la esclavitud (cf. Mc 1,15).

Jesús, como judío piadoso que fue, se relacionó con Dios. Algo reflejado en la misericordia y compasión que practica (Lc 6,36), pero también en la *obediencia* que lo conduce hasta la muerte kenótica en la Cruz (Jn 10,18; 12,49-50; 14,31)<sup>96</sup>. Esto es así porque Jesús se relacionó con Dios de un modo radicalmente novedoso, refiriéndose a él como *Abbá* (Mt 14, 36), mensaje central del NT. De no ser por esta conciencia filial y obediente que Jesús tuvo de Dios, no podría comprenderse su modo de actuar en el mundo<sup>97</sup>. En Jesús, el Reino y Dios Padre están estrechamente vinculados, como vemos en la oración de los «deseos santos»<sup>98</sup>, el Padrenuestro, donde Jesús enseña a sus discípulos a referirse a Dios como Padre<sup>99</sup>. Esta paternidad, a su vez, se refleja en las comidas con los pecadores, donde se anticipa el banquete escatológico, se quiebran las leyes religiosas, morales y sociales, así como los tabúes de pureza y santidad que dividían las relaciones humanas<sup>100</sup>. Así, la irrupción del Reino supone un nuevo comienzo que el Dios de la vida y de la historia promueve para restituir a la humanidad su dignidad, liberándola de los poderes del mal y aguardando de ella una respuesta, contenida en la «nueva Ley» (el amor)<sup>101</sup>. La libertad de Jesús frente a la Torah, que se ratifica en el amén escatológico y la crítica al sistema del Templo, implican una autoconciencia absolutamente novedosa que radica en esa relación de intimidad, filiación y obediencia con el Padre, que se expresa últimamente en la kénosis.

Jesús convocó a un grupo de discípulos formado también por mujeres, llamándoles a un seguimiento caro y radical (Mt 8,21s) que implicaba el rechazo de la comunidad familiar y religiosa. Al hacer esto, Jesús rompió los moldes del judaísmo en relación a los roles entre

---

<sup>95</sup> Cf. S. Guijarro, *Los cuatro evangelios*, (Sígueme, Salamanca 2012), 226.

<sup>96</sup> Cf. H. U. von Balthasar, *Teología de los tres días*, (Encuentro, Madrid 2000), 77.

<sup>97</sup> Cf. S. Guijarro, *El compromiso filial de Jesús*, Secciones de teología 41, (2002), 3-20.

<sup>98</sup> Cf. G. Uríbarri. *La singular humanidad de Jesucristo*, 103-146.

<sup>99</sup> Cf. W. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, (Sígueme, Salamanca 1985), 170.

<sup>100</sup> Cf. R. Aguirre. *La mesa compartida: estudios del NT desde las ciencias sociales* (Sal terrae, Santander 1994, 165-179), 165-179.

<sup>101</sup> Cf. J. I. González Faus, *La Humanidad Nueva*, 61-66.

rabino y discípulo, vinculando el seguimiento a su persona. Este camino exigía una kénosis del llamado: la negación de sí mismo y el asumir la propia Cruz (Mt 16,24)<sup>102</sup>, pues el mismo Jesús se identificó con la figura del «hijo del hombre», en su condición terrena y sufriente, pero también en su dimensión escatológica<sup>103</sup>.

Según ha señalado Schoonenberg, es posible leer desde una narrativa kenótica la existencia terrena de Jesús, su predicación y acción, al «tomar forma de siervo» para vivir su existencia en el camino de entrega y servicio que lo conducirá a la Cruz<sup>104</sup>. De algún modo podríamos afirmar que Jesús vivió de forma crucificada, vinculando su humanidad terrena a los cielos del Padre y abriendo los brazos en señal de entrega incondicional a la humanidad. Así la kénosis se esclarece desde la categoría de la «pro-existencia» (Schürmann), que explica el conjunto de la vida de Jesús existiendo hacia voluntad de Dios y las necesidades de los hombres. De modo que la kénosis, como una vida de entrega absoluta, se asume en los evangelios como el *modus vivendi* del Nazareno<sup>105</sup>.

## II. II. La muerte de Jesús y el misterio pascual

Entre la muerte de Kolbe y Bonhoeffer existe algo en común: una forma de vida que conduce a ella. También la muerte de Jesús es consecuencia de su vida<sup>106</sup>, por lo que si quiere entenderse debe enmarcarse en el conjunto de su ministerio y a la luz de la Cena.

Jesús fue consciente de la posibilidad de su fracaso muy pronto, pues el Reino ponía en seria crisis el judaísmo de su época. Ante la amenaza que suponía su figura, la medida que asume la religión oficial puede resumirse con el *logion* recogido por Juan: «conviene que muera un hombre solo por el pueblo» (Jn 18,14). El culmen de este conflicto se registra en la actuación profético-simbólica de Jesús contra el Templo. El sentido teológico de lo que Jesús hace en el atrio de los gentiles sólo se entiende a la luz de los textos citados por los evangelistas (Is 56,7 y Jer 7,11), donde el anuncio mesiánico de Jesús implicaba el derrumbe de las murallas que dividían a judíos de gentiles. En la condena religiosa del Sanedrín, la pretensión mesiánica es el núcleo fundamental de la acusación, como también sucede en la condena política, bajo el *titulus crucis*. Los sumos sacerdotes instrumentalizaron hacia el peligro político la amenaza que suponía Jesús para los intereses romanos. El *ius gladii* (Jn

---

<sup>102</sup> D. Bonhoeffer, *El precio de la gracia*, (Sígueme, Salamanca 2016), 53-59. - J. Dunn, *La llamada al seguimiento* (Sal Terrae, Santander 2001), 33-36.

<sup>103</sup> Cf. G. Uríbarri, *Cristología*, 331-332.

<sup>104</sup> Cf. P. Schoonenberg, *Kénosis-anonadamiento*, Concilium: Revista Internacional de Teología (enero 1966, 51-72), 61.

<sup>105</sup> Cf. J. I. González Faus, *La Humanidad Nueva*, 196-197.

<sup>106</sup> Cf. H. Schürmann, *El destino de Jesús*, (Sígueme, Salamanca 2003, 117-131), 120-122.

18,31), junto a las burlas de los judíos y los soldados, reflejan la dificultad para asimilar un mesianismo humilde, humillado, crucificado y, en apariencia, impotente. Con todo, el *titulus crucis* implica el paradójico reconocimiento oficial y jurídico de la mesianidad kenótica de Jesús. Así, con la muerte de Jesús, se desenmascaran los entresijos del poder político, pues desvela que el mecanismo de gobierno desasistido de la verdad implementa una lógica monstruosa (Metz)<sup>107</sup>. Por lo que el que se *vacía* renunciando *voluntariamente* al poder, por obediencia, resulta ser el único verdaderamente *poderoso*. Al ser capaz de vivir humanamente y sin corromperse, aun la peor de las muertes, algo que ningún otro poder puede lograr<sup>108</sup>.

Si Jesús percibió su muerte como inminente, es natural que en la cena transmitiera una interpretación teológica de la misma. Los dobles gestos de la fracción del pan y bendición a Yahvé, y la bendición de la copa y su repartición, algo ajeno al uso judío<sup>109</sup>, nos permiten una conexión entre el gesto y su interpretación (DV 2). Lo cual, según indica Theissen, permite sostener «que las palabras de la cena, en su forma más antigua, sonaran como la forma paulina: “este es mi cuerpo por vosotros. Esta copa es la nueva alianza en mi sangre”»<sup>110</sup>. Así, podemos resumirlo todo con la fórmula «cuerpo (persona)-entregado y sangre (vida)-derramada»<sup>111</sup>.

Desde aquí se puede abrir la interpretación salvífico-expiatoria de la muerte de Jesús, uniendo lo que pasó con el pan, a la entrega de su persona a favor de los muchos. Así, el anuncio de la llegada del Reino se vincula a la irrupción de la salvación escatológica de Yahvé prometida al pueblo, entendida de forma estaurológica: mediante la Cruz. Esto se revela en la fórmula *hypér* -y sus variantes-, que significa «en favor de», y se encuentra en diversos pasajes neotestamentarios con densidad escatológica. Un *logion* que ilumina esto es Mc 10,45: «El hijo del hombre no ha venido para ser servido, sino para servir y dar la vida para rescate por muchos [*anti pollon*]». El Hijo del hombre con el cual Jesús se identifica queda aquí fielmente plasmado, entendiéndose a sí mismo de forma diaconal-sufriente (*diakonesái* y *duónai*) y salvífica (*Itron* y *pollón*). De modo que, como sostiene Sesboüe, existieron fórmulas germinales que constituyen la matriz de los futuros desarrollos doctrinales del acontecimiento de nuestra salvación realizada por Cristo, contenidos en el kerigma<sup>112</sup>. Así, la

---

<sup>107</sup> Cf. G. Uríbarri, *Cristología*, 300.

<sup>108</sup> Cf. W. Brueggemann, *La imaginación profética*, (Sal Terrae, Santander 1983, 95-132), 114.

<sup>109</sup> Cf. M. Gesteira. *La eucaristía*, 47, en G. Uríbarri, *Cristología*, 292-293.

<sup>110</sup> G. Theissen – A. Metz, *El Jesús histórico*, 468, en G. Uríbarri, *Cristología*, 293.

<sup>111</sup> *Ibid*, 294.

<sup>112</sup> Cf. B. Sesboüe, *Jesucristo, el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación* (Secretario Trinitario, Salamanca 1990, 127-133), 127.

vida «pro-existente», se concatena totalmente con la inauguración escatológica de una «nueva alianza»<sup>113</sup>.

Es precisamente en el Gólgota donde el sentido de la encarnación y el significado de Belén, se desvelan y nos permiten ver con claridad el misterio cegador del abajamiento<sup>114</sup>. La muerte de Jesús, en línea con su ministerio, culmina con la entrega de su vida mediante la realización estaurológica de la salvación escatológica anunciada<sup>115</sup>. Pues condenado por la fuerza del pecado que habita el eón adámico, el eón que rechaza al Señor de la gloria (1Cor 2,8), Jesús fue resucitado de los muertos, venciendo sobre el antiguo eón e inaugurando un eón crístico. De modo que, cuando el movimiento kenótico llega a su extremo más bajo mediante la «muerte de Cruz» (Flp 2,8), paradójicamente se realiza el reino por medio del abajamiento y la impotencia humana. Solo así, es posible entender el grito de Jesús en la Cruz: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mc 15,34 y Mt 27,46). Fiel expresión de un total abandono que confía absolutamente en el Padre. Pues si las palabras gritadas son el incipit del Salmo 22, el grito no concluye en desesperación, sino en la acción de gracias y esperanza en Yahvé. Esto se ve respaldado con las siete últimas frases de Jesús que registran los evangelistas, donde la humanidad más profunda de Jesús crucificado, nos revela la novedad absoluta del Dios a quien revela, su Padre amoroso<sup>116</sup>.

## II. III. La pasión: resurrección y exaltación

Tras el fatídico Viernes Santo, el único acceso que tenemos a Jesús está mediado por la experiencia postpascual. Este cambio se opera primeramente en la adhesión y entrega que demuestran los discípulos tras testimoniar al Resucitado. A nosotros, como a Tomás, se nos invita a creer en la resurrección del Jesús crucificado, esto es, no solo a constatar su anonadamiento hasta la muerte, sino creer en la resurrección a través de sus llagas<sup>117</sup>. La resurrección es parte central del evangelio, en tanto que desvela el señorío de Cristo sobre la historia, el cosmos y su relación interna con Dios. Solo gracias a la resurrección conocemos el poder de Dios (Mc 12,24) y el de Jesús sobre la muerte. Una presentación de Jesús que ignore la resurrección es, con toda seguridad, parcial y no se atiene a la totalidad del dato

---

<sup>113</sup> Cf. G. Uríbarri, *Cristología*, 292-295.

<sup>114</sup> Cf. K. Barth, *Epistle of the philipians*, (Westminster John Knox Press, Washington 2002, 60-69), 69.

<sup>115</sup> Cf. G. Uríbarri, *Cristología*, 294.

<sup>116</sup> Cf. S. Hauerwas, *Cross-Shattered Christ*, (Darton, Longam and Todd Ltd, Grand Ribs 2004).

<sup>117</sup> Cf. R. Williams, *Resurrection: Interpreting the East Gospel*, (Darton, Longam and Todd Ltd, London 2002, 91-113), 95.

neotestamentario. Sin ella, por otra parte, el Reino de Dios se volvería una utopía irrealizable, y nosotros seríamos los más desgraciados de entre los hombres (1 Cor 15,19).

Las tradiciones evangélicas del sepulcro vacío, históricamente probables pero ambiguas, deben ser situadas en este contexto. El sepulcro actúa como signo, y no como depósito de fe, que apunta a un hecho desconcertante: nuestra fe se sitúa más allá de la historia, pues Cristo está a la diestra del Padre. Esto se confirma en las narraciones de las apariciones, que tienen un carácter teofánico en la medida que se narran desde el término técnico *Óphthe*, pasivo aoristo del verbo *horáo* (ver). Su sentido se refiere a un «dejarse ver», indicándose que los discípulos que ven al Señor Resucitado son objeto de la acción y no sus protagonistas (el Resucitado es quien se manifiesta)<sup>118</sup>. La pluralidad de descripciones con las que los discípulos se refieren a la corporalidad del resucitado (unos más concretos, otros más etéreos), nos revelan que estas experiencias superan las condiciones espacio-temporales<sup>119</sup>. A raíz de estas apariciones se genera la comunidad que entra en relación con el Resucitado en vida, capacitándolos por el don del Espíritu y la Paz para realizar la misión universal, venciendo la tentación del desánimo ante la aparente ausencia (Jn 21,8)<sup>120</sup>.

La fe en Jesucristo como Señor (Flp, 2,9) se transmitió por primera vez en himnos y confesiones de fe, textos independientes a los relatos evangélicos de apariciones y el sepulcro vacío, aunque más primitivos. Un texto paradigmático es 1Cor 15,3-8, aproximadamente del año 51, y recibido por Pablo de la comunidad primitiva. En él se contiene el mensaje de la Resurrección «según las Escrituras», como obra de Dios, tras la entrega generosa de Cristo hasta la muerte salvífica de Cruz. Esta muerte es soteriológica en tanto que Jesús nos libera de la *Hamartía* (realidad mortal que no consiste sólo en la vergüenza moral de la conciencia religioso-moral, sino en los prejuicios causados)<sup>121</sup>, y vence a la muerte al resucitar «al tercer día», inaugurando los tiempos nuevos. La exaltación y glorificación miran hacia la realidad a la que Jesús se dirige, culminando el dinamismo hasta la «consumación (*teleiosis*)»: realidad que proclama que Jesucristo ahora mora con Dios y pertenece a su esfera. Esto, paradójicamente, le permite una cercanía novedosa con los suyos, más intensa que la presencia física (Jn 14,28; Mt 28,20). Con esto se inaugura un nuevo tiempo en la Iglesia, donde el resucitado no se manifiesta por aparición sino por el testimonio de fe que se da en la Iglesia. Los apóstoles y redactores del NT nos escriben desde su relación actual y verdadera con el *Kyrios* pascual. Él vive y vivifica, él posee el *pneuma* (Espíritu) de la vida y nos

---

<sup>118</sup> Cf. G. Uríbarri, *Cristología*, 305.

<sup>119</sup> Cf. *Ibid*, 307-309.

<sup>120</sup> Cf. *Ibid*, 310.

<sup>121</sup> Cf. U. Wilckens, *La carta a los Romanos*, (Sígueme, Salamanca 1997, 286-229).

«pneumatiza», concediéndonos su propia vida (1Cor 15, 44b-45), con el anuncio de la resurrección, la obra y ministerio de Jesús reciben un *sí* absoluto de Dios.<sup>122</sup>

#### II. IV. Títulos cristológicos neotestamentarios

Los autores del NT se aproximan al misterio de Jesús empleando una pluralidad de categorías que revelan la incapacidad de que un solo título pueda abarcar la hondura de Cristo. De entre ellos destacamos los términos de Mesías, Señor e Hijo de Dios, con los que la iglesia primitiva confiesa su fe en Jesucristo como Dios, algo absolutamente novedoso y típicamente cristiano<sup>123</sup>.

La palabra «mesías», que procede del arameo y en griego se traduce por «Cristo» (Jn 1,41), es el término que se convertirá en el nombre propio de Jesús. Como advierte Barth, con estas dos palabras se denota una historia: un judío hebreo es el Cristo, un fragmento de la historia con vocación universal<sup>124</sup>. El aspecto mesiánico del término se refleja especialmente en los evangelios, donde se presenta a Jesús como el ungido anunciado por el AT (en la línea davídica y la esperanza mesiánica)<sup>125</sup>. Pablo presenta a Jesús como el Cristo, tal como tempranamente los *cristianos* se referían a Jesús (Hengel), comprendiendo a Jesús desde la óptica escatológica del mesías crucificado, sufriente y salvífico. Con las expresiones *en* y *con* Cristo, el apóstol hace énfasis en la participación del creyente mediante el bautismo, en la novedad del tiempo escatológico inaugurado, al nacer como nueva criatura (2 Cor 5,17)<sup>126</sup>.

Desde el Salmo 110, la comunidad primitiva confesó la sesión del resucitado y exaltado a la diestra del Padre, plasmando su función de Señor salvífico (Rom 8,31)<sup>127</sup>. Esto se percibe en la innovación de la expresión «Maranathá» (1 Cor 16,22), que es la oración más antigua del NT dirigida a Jesús, conservada en arameo, aun dirigiéndose a hablantes griegos<sup>128</sup>. Pronto el título de Señor, como apelación a *kyrios* que en LXX se traduce como *Adonai* (en sustitución a YHWH), así «la entronización de Jesús, el Mesías crucificado, como el “Hijo” con el Padre “a través de la Resurrección entre los muertos” pertenece a, acervo

---

<sup>122</sup> Cf. G. Uríbarri, *Cristología*, 310.

<sup>123</sup> Cf. L. W. Hurtado, *Señor Jesucristo: la devoción a Jesús en el cristianismo primitivo*, (Sígueme, Salamanca 2008, 19-46), 20.

<sup>124</sup> Cf. K. Barth, *Esbozo de Dogmática*, (Sal Terrae, Santander 2000), 86.

<sup>125</sup> Cf. G. Uríbarri, *Cristología*, 310-312.

<sup>126</sup> Cf. *Ibid*, 326-328.

<sup>127</sup> Cf. *Ibid*, 336-337.

<sup>128</sup> Cf. *Ibid*, 334-335.

común del mensaje más antiguo que todos los misioneros proclamaron»<sup>129</sup>. En Flp 2, 6-11 se presenta a Jesús como Mesías preexistente universal y escatológico, venerándolo como Señor cósmico a quien pertenece la comunidad que aguarda en la fe, esperanza y caridad la consumación redentora<sup>130</sup>.

La filiación divina, expresada con el título de Hijo de Dios, revela con mayor profundidad la identidad de Jesús que nos testimonia el texto bíblico. Con este título se expresa todo lo que la fe podría afirmar de Dios y del hombre<sup>131</sup>. Desde la intimidad que Jesús tuvo con su Padre (*Abbá*), se vislumbra la clave de bóveda de la autocomprensión de Jesús y su persona, como testimonian los discípulos. Con la resurrección y las afirmaciones de los salmos reales, se llega a la vinculación de la filiación única y especial del Mesías con Dios.<sup>132</sup> En las cartas de Pablo, el término se emplea con referencia a la vinculación entre Jesucristo con Dios, que implica la función del Hijo como mediador entre Dios y el hombre (Hengel). Para el corpus paulino, el título de «Hijo de Dios», recibido de antiguo núcleo del kerigma, afirma la relación de Cristo con Dios, especialmente desde su preexistencia y envío, hasta la entrega abnegada y muerte, para la liberación del pecado y la adopción filiar<sup>133</sup>. En la carta a los Hebreos, se desarrolla de forma especial la relación entre la vocación filial de Jesús y su Pasión, pues partiendo de la preexistencia del Hijo y su valor soteriológico, mediante la muerte de Cruz y resurrección, se llega a la filiación adoptiva (Heb 1,1-4).<sup>134</sup> El evangelista Juan, describe la identidad de Jesús como Logos preexistente e Hijo unigénito, como clave para entender la misión de «ser parábola del Padre» y revelar a los hombres que están llamados a ser hijos de Dios (Jn 1,1-18). Esta correlación se observa especialmente en la estrecha relación con el Padre, del cual Jesús proviene y hacia quien regresa en una vida obediente y de entrega<sup>135</sup>.

Los títulos cristológicos abrieron una comprensión típicamente cristiana de Dios, planteando una fe trinitaria. Jesucristo, el Hijo eterno y Logos preexistente, que estaba con Dios y era Dios, nos reveló a su Padre. El Padre que es amor en esencia (1 Jn 4,8), en coherencia con su realidad interna: comunión y donación, se manifestó a través de la encarnación y kénosis del Hijo (Flp 2,7), mostrando un amor que desciende y se abaja, para

---

<sup>129</sup> M. Hengel. *Studies in Early Christology*, 221. En G. Uríbarri, *Cristología*, 338.

<sup>130</sup> Cr. *Ibid*, 338.

<sup>131</sup> Cf. W. Kasper, *Jesús, el Cristo*, (Sígueme, Salamanca 2012), 244.

<sup>132</sup> Cf. G. Uríbarri, *Cristología*, 339-340.

<sup>133</sup> Cf. *Ibid*, 340.

<sup>134</sup> Cf. A. Vanhoye, *Tanto amó Dios al mundo*, (San Pablo, Madrid 2005), 119-13. Y G. Uríbarri, *Cristología*, 342.

<sup>135</sup> Cf. G. Uríbarri, *Cristología*, 345-346.

hacerse igual a los hombres. Manifestándose totalmente como entrega en la Cruz, tras el cual es resucitado y exaltado, inaugurándose el nuevo tiempo.

### III. La doctrina del dinamismo kenótico de Cristo

#### III. I. La Escritura como alma de la teología

Los primeros siglos de la iglesia están caracterizados por un periodo de apasionantes discusiones en torno al cristianismo y el centro de su doctrina, Jesucristo. Ante el desafío de testimoniar la fe en Cristo, la iglesia ha configurado los contenidos fundamentales de su fe en distintos credos y formulaciones dogmáticas. La riqueza aquí contenida no exime de la dureza del concepto, inherente al valor del que es testimonio y es que, desde ellos, nos aproximamos a la gramática básica de la gran dogmática cristiana en su conjunto<sup>136</sup>. Así, nos insertamos en comunión con aquellos que creyeron antes de nosotros, comprendiendo el *por qué* de las declaraciones con que la Iglesia comprendió su fe, y abandonando la falsa pretensión moderna de quien cree haber aprendido por sí mismo a creer rectamente. Haremos esto sin perder, por otro lado, la libertad que nos vincula con esta tradición, siendo estimulados a tomar sus fórmulas como punto de llegada y de partida.<sup>137</sup>

El primer cristianismo se distanció del judaísmo precisamente por confesar la fe en Jesús como el Cristo, el Señor (Flp 2, 11), siendo el primer credo una «fórmula cristológica» (Cullmann)<sup>138</sup>. En este ámbito es especialmente significativo el texto de Filipenses. No en vano en las primeras reflexiones de la patrística el texto aparece como «espada de dos filos» (Juan Crisóstomo), capaz de ser fundamento tanto para apoyar o corregir la herejía<sup>139</sup>.

Los concilios de la era patrística (I-IV) configuran el dogma cristológico, haciendo esto desde una ontología trinitaria capaz de traducir el contenido de las Escrituras a la cultura helenística. A estos grandes teólogos correspondió la tarea de verter en los términos precisos de su cultura, especulativamente muy sofisticada, el contenido del símbolo de la fe, evitando dos grandes tentaciones: el repliegue judaizante (ebionitas) o la helenización gnóstica (valentinianos o marcionitas). De este modo, Nicea (325), primer concilio ecuménico de la Iglesia, no inventa sino que interpreta la Escritura al afirmar la divinidad de Jesucristo. Así se realiza una progresión fundamental, pues frente al «biblicismo» entiende que, precisamente

---

<sup>136</sup> Cf. G. Uríbarri, *La gramática de los seis primeros concilios ecuménicos* (Gregorianum, 91, 2, 2010, 240-254), 241.

<sup>137</sup> J. I. González Faus, *La Humanidad*, 350-351.

<sup>138</sup> Cf. *Sacramentum Mundi* v. II. (Editorial Herder, 1982), voz. Cristología, W. Pannenberg.

<sup>139</sup> Cf. P. Henry, *Kénose*, 87, en A. Ary, *Su debilidad es nuestra gloria*, (UPC, Madrid 2015), 29.

para conservar la fe, debe transmitirla de forma nueva<sup>140</sup>. Por otro lado, esto no implicó la helenización de la fe, como ha sostenido A. von Harnack, algo que habría derivado en el arrianismo, que comprende a Jesús desde un neoplatonismo radical incapaz de asumir la humanización de Dios en Jesucristo. Teodoro, de tradición gnóstica, entiende la *kénosis* como el desplazamiento de Jesucristo con respecto a toda divinidad; mientras para Arrio el texto es la exaltación, como seña fidedigna de la inferioridad de la naturaleza de Cristo y su necesidad del Padre para exaltarlo (tras su adecuada progresión moral, *prokopê*). Ambos, incapaces de comprender el dinamismo de la kénosis, son corregidos por el propio texto cuando Atanasio lo emplea para afirmar la irrestricta divinidad de Cristo. Esta comprensión de Cristo se refleja fielmente en Nicea mediante el término *ὁμοουσιᾶς* (DH 125), comprendiéndose al Hijo de naturaleza «consustancial» al Padre (Jesucristo es Dios de Dios).<sup>141</sup>

La reflexión continuará en esta línea, de mano de los capadocios, hasta asentar totalmente las bases de la ontología trinitaria, sosteniendo que el Hijo es *hipóstasis*, como las demás personas de la Trinidad, de una única sustancia divina (*ousía*). Así, el concilio de Constantinopla I (381) condenaba las doctrinas de Apolinar (DH 151), quien negaba la existencia de un alma humana en Cristo al estar ocupada por el *Logos* (sede del intelecto, voluntad y libertad, alterando la humanidad de Cristo). El texto pre-paulino aquí también ocupó gran protagonismo, pues el apolinarismo se apoyaba en el *como* (Flp 2,7) para sostener esta humanización parcial. Ante ellos, Gregorio de Nisa y Gregorio Nacianceno, fundamentan la plenitud de la encarnación expresada en el «tomando forma de esclavo», al elaborar el axioma soteriológico central de la cristología: «lo que no fue asumido no fue salvado». Asumiendo Cristo la condición de hombre (y su aspecto de mayor pobreza, *esclavo*) y la muerte (de Cruz) da la salvación al hombre mediante la *salus carnis* (Ireneo).

En base a la doctrina trinitaria desarrollada, Jesús de Nazaret se entiende como uno de la Trinidad, Verbo eterno e Hijo encarnado<sup>142</sup>. El himno de Filipenses volvió a ser central en este caso, concretamente en la doble lectura que de él realizaron Cirilo de Alejandría y Nestorio. Nestorio es conocido por rechazar la humillación del Verbo, afirmando que el himno en su conjunto se predica de Cristo (en línea con su comprensión de María como *christókos*). La ortodoxia acusa a esta doctrina de vaciar la noción de la kénosis, derivando en

---

<sup>140</sup> A. Grillmeier, *Cristo en la tradición cristiana*, (Sígueme, Salamanca 1977), 450-451, en A. Cordovilla, *El ejercicio de la teología*, (Sígueme, Salamanca 2007), 227.

<sup>141</sup> Cf. G. Uríbarri, *Cristología*, 349.

<sup>142</sup> Cf. *Ibid*, 352.

una inadecuada comprensión de la encarnación del Verbo. Más tarde, cuando en Éfeso (341) se defiende a María como *theotokos* se rechaza cualquier posible comprensión dissociada entre el *Logos* eterno y su nacimiento según la carne, afirmándose la comunicación de idiomas entre una y otra naturaleza<sup>143</sup>. Esto permite que podamos predicar de Cristo distintas propiedades (o idiomas), por ejemplo: Cristo muere y es Dios inmortal. El monofisismo, encabezado por Eutiques, arremete contra Éfeso al negar la explícitamente la diversidad de naturalezas después de la unión<sup>144</sup>. En Calcedonia (451), teniendo por base la fórmula de unión del 433 (DH 271-273) y el tomo de León, la fórmula defenderá la dualidad de las naturalezas de Cristo y sus propiedades tras la unión<sup>145</sup>, en línea con Nicea y Constantinopla I. En los dos textos que están a la base del concilio, Filp 2, 6-11 se usa para afirmar la verdad del *disfinitismo*, al mantener la dualidad de las naturalezas apoyándose en la «forma» del v. 7<sup>146</sup>. Calcedonia adoptaría una fórmula que garantizase la dualidad de las dos naturalezas salvaguardando las propiedades de cada una: tanto su dimensión humana como siervo, como en su realidad en tanto que exaltado y Señor. Con los cuatro adverbios negativos excluye radicalmente que entre las naturalezas divina y humana se dé división, separación, confusión o mezcla (DH 302)<sup>147</sup>. Así, la Iglesia da cuenta de la dualidad de las naturalezas de Cristo sin menoscabar su unidad como sujeto.

En los siglos siguientes (VI-VIII) se produce la clarificación final de la ontología cristológica. En Constantinopla II (553) se clarifica que la hipóstasis es trinitaria, recogiendo la fórmula teopascita «uno de la Trinidad ha padecido» (DH 432), asumiéndose que la naturaleza humana del Verbo carece de una hipóstasis propia, siendo asumida (*en-hypóstasis*) por la unidad de la hipóstasis compuesta (DH 424)<sup>148</sup>. En Constantinopla III (681) se defiende la integridad de la naturaleza divina incluyendo su voluntad. Frente al monofisismo encubierto, en forma de monoteístas o monoenergetas, el Concilio se alinea con el pensamiento de Máximo el Confesor. Defendiendo la humanidad de Cristo, se rubrica la centralidad de Calcedonia, acudiendo a los mismos adverbios empleados, para iluminar la relación entre las dos voluntades u operaciones (humana y divina, DH 556-557). Las consecuencias son planteadas, pero no desarrolladas. Se clarifica la naturaleza humana de

---

<sup>143</sup> Cf. *Ibid*, 353.

<sup>144</sup> Cf. *Ibid*, 353.

<sup>145</sup> Cf. *Ibid*, *Cristología*, 353-354.

<sup>146</sup> Cf. P. Henry, *Kénose*, 97 y 107.

<sup>147</sup> Cf. *Ibid*, *Cristología*, 354.

<sup>148</sup> Cf. *Ibid*, *Cristología*, 355.

Cristo: «en todo como nosotros, excepto en el pecado» (Heb 4, 15)<sup>149</sup>, con sus facultades volitivas orientadas a la voluntad de Dios y a la salvación de la humanidad. El hecho de que Cristo no pecara, lejos de contradecir en principio de la kénosis y su solidaridad absoluta con la humanidad, la radica, pues el pecado no es sino lo opuesto a la capacidad de entrega y solidaridad: el orgullo.<sup>150</sup>

Discernir la humanidad de Cristo implica esclarecer el misterio del hombre (GS 22). Así, la cristología ontológica dice una palabra sustancial para la antropología teológica. La cristología se sitúa en el gozne que vertebrada la comunicación de Dios con los hombres y la comprensión del misterio de Dios y el ser del hombre. Ambos, Dios y hombre, se disciernen en Cristo, pues hay una correlación que se dilucida desde la encarnación, vertebrada por los conceptos de *homo capax Dei* y *Deus capax hominis*. La vocación humana a la divinización es definida en Cristo como la condensación de la economía salvífica donde Dios expresa su ser.<sup>151</sup>

Al introducir la voluntad humana de Cristo en los elementos constitutivos de la ontología cristológica se abre paso, desde el dogma y los conceptos metafísicos a la historia, a la vida concreta del Nazareno, su pretensión y predicación del Reino vinculado a su persona, pero también a su obediencia al Padre hasta la muerte de Cruz (Flp 2,6-11). En el doble dinamismo del texto paulino se conjugan el *eje ontológico* con el *eje histórico*, lo que permite una comprensión soteriológica, antropológica y reveladora.<sup>152</sup>

### III. II. El dinamismo de la singular humanidad de Jesucristo

La *singular humanidad* de Jesucristo, recogida en el NT y afirmada en la dogmática, es un elemento fundamental del cristianismo, sin desplazar sus limitaciones, inherentes a las propias coordenadas históricas. Todo esto, en línea con el camino de la kénosis y la obediencia hasta la muerte de Cruz, donde se ratifica que no existe un Jesús que no sea Cristo, preexistente Hijo de Dios a pesar de los avatares históricos y de la muerte<sup>153</sup>. A su vez, los textos evangélicos del nacimiento o el bautismo, hablarán de la intervención del Espíritu en la vida de Jesús, cualificando su humanidad en relación con su irrestricta divinidad, como

---

<sup>149</sup> F. Varillon, *L'humilité de Dieu*, 144-150, en M. Medina, *Atraídos por lo humilde*, (Comillas 2016), 29.

<sup>150</sup> Cf. G. Uríbarri, *Cristología*, 356-357.

<sup>151</sup> Cf. *Ibid*, 357.

<sup>152</sup> Cf. *Ibid*, 357-358.

<sup>153</sup> Cf. *Ibid*, 360-362.

Hijo de Dios y Mesías prometido. Así, la humanidad de Cristo se muestra como singular al pivotar la economía divina de la salvación sobre ella<sup>154</sup>.

La cristología neotestamentaria habla de Jesús como Salvador y de su muerte como redentora, haciendo esto desde una doble dinámica descendente y ascendente (Sesboüé), que enmarcamos en el drama de la kénosis según Flp 2, 5-11.

Desde el polo ontológico, al encarnarse, Cristo redime al hombre asumiendo su carne y revela, en este mismo descenso, a quien conoce, su Padre, mediante sus gestos y palabras. Al «tomar forma de esclavo» libera y redime del pecado, que queda desenmascarado en la muerte crucificada del Justo y vencido definitivamente por Dios en la resurrección y exaltación. Gracias a Cristo y al Espíritu, el hombre es divinizado y entra en comunión con la vida de Dios.

Desde el eje histórico, la obediencia de Jesús se entiende como sacrificio redentor, al reconocer el Señorío de Dios y ofrecernos el perdón, para ser exaltado con el «nombre sobre todo nombre», reconciliando la creación consigo y ofreciendo una nueva relación con Dios.<sup>155</sup>

Así, la humanidad de Cristo como hombre perfecto demuestra claramente que estamos creados para Dios: *homo capax Dei*, lo que en la encarnación, de forma correlativa, se nos muestra en el rostro de Dios, que por amor al hombre se hunde en el misterio de la kénosis, revelándose cegadora la gloria de Dios que procede de la humildad de su carne y amor desposeído hasta el extremo (Balthasar), revelándose como *Deus capax hominis*<sup>156</sup>. Por lo que, junto con GS 22, podemos sostener que el misterio del hombre se esclarece a la luz el misterio de Cristo.

---

<sup>154</sup> Cf. *Ibid*, 364.

<sup>155</sup> Cf. *Ibid*, 370-371.

<sup>156</sup> Cf. *Ibid*, 364-365.



## 2. EL MISTERIO DEL DIOS-CON-NOSOTROS: KÉNOSIS Y TRINIDAD

## I. El lenguaje sobre Dios

### I. Dios como urgencia

La confesión de fe que une a los cristianos de Oriente y Occidente comienza con esta declaración: «Credo in unum Deum». A lo largo de la historia la teología ha profundizado en este primer artículo mediante el magisterio y los concilios, configurándose el tratado *De Trinitate*<sup>157</sup>. Aunque en contraposición a los primeros siglos, en los que la Trinidad era objeto de reflexión incluso para los creyentes más sencillos<sup>158</sup>, se ha ido erigiendo en un hermetismo especulativo, desvinculándose del conjunto de la teología y volviéndose irrelevante para el creyente<sup>159</sup>. Y es que tras la filosofía ilustrada y los «maestros de la sospecha», ¿no es suficientemente difícil creer en Dios como para hacerlo en el Trino?<sup>160</sup>. Gracias a la teología del s. XX, con Barth y Rahner, se ha devuelto a su lugar el tratado trinitario, principio fundamental del credo y piedra angular de la doctrina cristiana<sup>161</sup>.

Desde la formulación dogmática de los Capadocios, la doctrina trinitaria ha sido soteriológica<sup>162</sup>. Esta orientación se observa también en Tomás, cuando la razón que ofrece para elaborar una doctrina de la revelación es la orientación del hombre a Dios<sup>163</sup>. Y es que lejos de formular un algoritmo enigmático, la Trinidad es la afirmación de la «auto-revelación» de la vida de Dios dada en Cristo y el Espíritu. Por lo que, asumiendo que la búsqueda de Dios por parte del hombre tiene en Dios su iniciativa<sup>164</sup>, conviene recordar que nos buscamos «a un dios cualquiera, (...) sino al Dios cuyo rostro reconocemos en el amor llevado hasta el extremo (Jn 13,1), en Jesucristo crucificado y resucitado»<sup>165</sup>.

Esto nos da un dato esencial: la auténtica doctrina cristiana sólo habla del Dios-con-nosotros, comunicado y revelado en la kénosis de Jesucristo, desde el cual hemos reconocido

---

<sup>157</sup> Cf. A. Cordovilla, *El Misterio de Dios trinitario, Dios-con-nosotros*, (BAC, Madrid 2014), 9-22.

<sup>158</sup> Cf. G. Uríbarri, «La elaboración de la doctrina trinitaria a la luz de los concilios de Nicea y I Constantinopla», *Teología y mundo actual*, (L, nº 211. 389-404), 389.

<sup>159</sup> Cf. K. Rahner, *Adveterancias sobre el tratado «De Trinitate»*, en *Escritos de Teología IV*, (Cristiandad, Madrid 1964), 105-136.

<sup>160</sup> Cf. G. Greshake, *El Dios Uno y Trino*, 31.

<sup>161</sup> A. Cordovilla, *Dios-con-nosotros*, o.c., 24-27.

<sup>162</sup> Cf. J. Meyendorff, *Teología Bizantina* (Cristiandad, Madrid 2003, 333-370), 333.

<sup>163</sup> J. F. Ladaria, *El Dios Vivo y Verdadero*, (Secretariado Trinitario, Salamanca 1998, 1-39 y 399-427), 3.

<sup>164</sup> Ladaria, *El Dios vivo*, 6.

<sup>165</sup> Carta de Benedicto XVI, 10/3/2009 en A. Cordovilla, *Imágenes de Dios en la cultura actual*, (Encuentro Nacional de Apostolado de la Oración, Madrid 2012, 4-14 y 31-38), 14.

en Dios el infinito amor que revela su mismo ser<sup>166</sup>. Así podemos definir la teología trinitaria como el estudio del discurso del Dios único buscado por los hombres [o rechazado] y revelado en la historia como Padre (Hijo) y comunicado por el Espíritu, invitándonos a la comunión con él. Este lenguaje y conocimiento sobre Dios es el que, desde la experiencia religiosa, el teólogo transmite analógicamente al hombre de hoy<sup>167</sup>.

## I. II. El lenguaje kenótico sobre Dios: misterio y palabra

La teología habla de Dios como «el *misterio* del Dios trinitario», sin embargo, el término es ambiguo y requiere aclaración. Si Wittgenstein desvela su dimensión *apofática* («de lo que no podemos hablar es mejor callar»), para Goethe el misterio es aquello que se revela presentando su reverso *catafático*<sup>168</sup>. Cuando nosotros hablamos de Dios como «misterio» no pretendemos «tapar agujeros» (Bonhoeffer), sino referimos a Dios como el centro de la existencia y realidad de la vida, que acoge y sobrepasa<sup>169</sup>.

Ya para Pablo el misterio es el nombre que le damos a la revelación de Dios, que manifiesta su carácter oculto revelándose en nuestra carne (1Tim 3, 16). Y es que precisamente el *Deus semper maior* se manifiesta más grande cuanto más pequeño (*minor*) se hace<sup>170</sup>. Esto implica mantener la paradoja de su radical revelación y ocultamiento, pues en el anonadamiento del Gólgota el sentido de la encarnación se desvela y nos permite ver con *claridad* el misterio *cegador* del abajamiento<sup>171</sup>.

Por ello, la kénosis no debe pensarse como un velo que oculta la divinidad (mucho menos como su negación, como veremos). Si Dios en su esencia es amor y donación, la kénosis no hace más des-velar la entraña divina<sup>172</sup>. El Misterio «acontece en la revelación donde el Logos de Dios desciende kenóticamente y se manifiesta como amor, como ágape y por ello como gloria»<sup>173</sup>. Así, para el cristianismo el Misterio es la realidad *personal* que se manifiesta en su irreductible especificidad de un acontecimiento (Jüngel) y singularidad

---

<sup>166</sup> B. Osorio Herrera, «Kénosis y donación: la kénosis como atributo divino», *Cuestiones Teológicas*, Vol. 41, No. 96 (julio-diciembre, 2014, 347-376), 370.

<sup>167</sup> Cf. A. Cordovilla, *La lógica de la fe*, (A. Cordovilla, ed. Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 42002, *El Misterio de Dios*, 87-274), 91.

<sup>168</sup> Cf. *Ibid*, 27-28.

<sup>169</sup> Cf. *Ibid*, 96.

<sup>170</sup> A. Cordovilla, *Dios-con-nosotros*, 33.

<sup>171</sup> Cf. K. Barth, *Epistle of the philipians*, (Westminster John Knox Press, Washington D.C. 2002, 60-69), 69.

<sup>172</sup> B. Osorio Herrera, «Kénosis y donación: la kénosis como atributo divino», 367.

<sup>173</sup> A. Cordovilla, *El Misterio*, 98.

(Balthasar), frente a toda posible ambigüedad etérea. Así, el misterio del Dios Trinitario es la clave de bóveda de toda la realidad, la gramática desde la cual accedemos a ella, pues solo un Dios que es alteridad y relación (trinitario), puede construir en libertad y gratuidad la alteridad respecto de él, creando y encarnándose<sup>174</sup>.

El Dios *pro nobis* revelado en las Escrituras, ha llevado a los teólogos a reflexionar sobre el Dios *in se*. Así, desde el siglo IV, se establece el binomio *theologia* y *oikonomia* para hacer referencia a la vida intratinitaria y la economía salvífica. Solo desde Jesucristo tenemos acceso al Dios Trinitario, quien «con su kénosis nos está revelando el ser mismo de Dios»<sup>175</sup>. Esto es así porque él es la autocomunicación de Dios<sup>176</sup>, lo que sintetiza bajo el conocido axioma de Rahner: «la Trinidad económica es la Trinidad inmanente y viceversa»<sup>177</sup>. Cuando Barth y Rahner retomaron la reflexión trinitaria, lo que hacen no es más que afirmar, con los credos y la gran teología, que Dios es uno (naturaleza) y trino (personas); quisieron garantizar la posibilidad de hablar de Dios (Padre), como el amor y relación que constituye el fundamento de nuestra salvación y toda realidad, revelado en la historia (Hijo) y comunicado a los hombres (Espíritu), otorgándose de forma inmanente en tanto que su trascendencia lo posibilita<sup>178</sup>.

Si deseamos comprender la fe que profesamos, la teología del siglo XX nos remite a la siguiente cuestión: ¿cuál es el lugar natal de la pregunta sobre Dios?<sup>179</sup>. A lo largo de la historia la filosofía y la teología han reflexionado sobre Dios, obtenido comprensiones diversas en función del método empleado<sup>180</sup>. Aunque ambas se vinculen, lo hacen con independencia, ya que el hombre busca a tientas y Dios no es evidente a la razón. Si no mantenemos esta alternativa, no podremos relacionar la *experiencia* teológica y el *tratado* teológico, ya que la experiencia sin razón es ciega y la razón sin experiencia inhumana<sup>181</sup>. Por lo que, con el fin de abordar los presupuestos y límites para el tratamiento teológico de la cuestión de Dios, incluimos la *experiencia*, el *conocimiento* y el *lenguaje*, realidades humanas indisolubles e íntimamente afectadas por Dios.

---

<sup>174</sup> A. Cordovilla, *Dios-con-nosotros*, 34-35.

<sup>175</sup> Cf. A. Cordovilla, *Imágenes de Dios*, 32.

<sup>176</sup> A. Cordovilla, *Dios por-nosotros-Dios en sí. Recepción y valoración del axioma sobre Trinidad económica y Trinidad inmanente*, (Estudios Trinitarios, Vol. L-Núm. 2 pp.245-279, Salamanca 2016), 260.

<sup>177</sup> K. Rahner, «Advertencias sobre el tratado dogmático De Trinitate», en *Escritos de Teología*, IV (Cristiandad, Madrid 42002, 99-128), 110.

<sup>178</sup> Cf. A. Cordovilla, *Dios por nosotros-Dios en sí*, 261.

<sup>179</sup> Cf. A. Cordovilla, *Dios-con-nosotros*, 46.

<sup>180</sup> Cf. A. Gesché, *Dios*, (Sígueme, Salamanca fecha), 13.

<sup>181</sup> Cf. A. Cordovilla, *El Misterio*, 93.

La fe «tiene vocación de experiencia» (Lubac), de modo que el *credo ut intelligam* proviene del *credo ut experiar*<sup>182</sup>. Situándose la «*experiencia* de Dios» como el lugar original del encuentro entre el hombre y Dios, en tanto que permite el conocimiento y lenguaje<sup>183</sup>. Así, la *experiencia religiosa*, opuesta al subjetivismo, se funda en un diálogo vivo que compromete la totalidad lo real, pues el Dios que posibilita la experiencia es fundamento y horizonte del hombre<sup>184</sup>. Kessler ha propuesto clasificar estas experiencias en tres: trascendencia-misterio, historia-alteridad y subjetividad-interioridad<sup>185</sup>, lo que trinitariamente percibimos en su dimensión de alteridad, relación y comunión, pues ninguna de ellas agota la inabarcabilidad de Dios.

El conocimiento de Dios debe plantearse en términos de *comunicación* entre Dios y el hombre, pues él es el principio formal que infunde la capacidad misma del conocer humano<sup>186</sup>. Esta noción impide comprender el conocimiento como dominación, pues aunque Dios es cognoscible no es nunca comprensible. Sabiduría 13 es el texto clásico para la afirmación del conocimiento del Dios hacedor a partir de la creación, aunque de forma semejante se expresa Pablo, para quien Cristo es la auténtica Sabiduría de Dios, por la que todas las cosas han sido hechas. El Vaticano II retomando la tradición bíblico-patristica y los concilios, afirma que «Dios, creando y conservándolo todo por su Verbo (Jn 1, 3), da a los hombres testimonio presente de sí (Rm 1, 29-20) en las cosas creadas» (DV 3). Como también ha señalado *Fides et Ratio*, recordando la necesidad de una apertura de la razón a la novedad gratuita del amor revelado en Cristo Jesús. Pues, aunque la Cruz es frontera entre razón y fe, también es el lugar donde su encuentro se da de forma más profunda (FR 22)<sup>187</sup>.

El «giro lingüístico» de la filosofía del siglo XX exige afrontar la pregunta por Dios también en el ámbito del lenguaje, realidad desde la cual comprendemos. Para el teólogo el lenguaje no es un código formal incapaz de nombrar la realidad. Por el contrario, el lenguaje afecta esencialmente la estructura de la existencia humana, aun asumiéndose que ésta excede todo concepto. Así, la teología privilegia el lenguaje de la *analogía* al intentar resolver el problema lógico del discurso humano (finito) sobre Dios (infinito). Agustín advierte que Dios excede la idea que tenemos sobre él y el propio lenguaje que tenemos para hablar de él,

---

<sup>182</sup> J. Martín Velasco, *La experiencia mística: estudio interdisciplinar* (Trotta, Madrid 2004), 34.

<sup>183</sup> A. Cordovilla, *Dios-con-nosotros*, 48.

<sup>184</sup> Cf. *Ibid*, 54.

<sup>185</sup> Cf. *Ibid*, 53-59.

<sup>186</sup> A. Cordovilla, *El ejercicio de la teología*, (Sígueme, Salamanca 2007), 22-21.

<sup>187</sup> A. Cordovilla, *Dios-con-nosotros*, 58-61; 62-68.

pudiéndose *hablar* de Dios, con la clara consciencia de que lo que decimos, siempre será menor de lo que *pensamos*, y lo que pensamos menos de lo que es *dicho*<sup>188</sup>.

En base a su propia lógica etimológica (palabra *-logos-* que asciende *-ana-*), la analogía nos sitúa en la actitud intelectual de quién se reconoce *criatura*, distante y distinta del Creador, pero en relación con él<sup>189</sup>. Así, la analogía implica una ontología, una comprensión de la realidad. Si para Platón la analogía era imprescindible para comprender la *complejidad* de lo real, Rahner indicará que es la forma más original de conocimiento, pues constituye la existencia propia del ser humano, fundado sobre el Misterio como realidad inabarcable que lo sostiene<sup>190</sup>. De este modo se puede hablar de una participación de la realidad en Dios (creación), combinando la semejanza y desemejanza de las dos realidades: una inmanente (criatura) y otra trascendente (Creador), sin que signifique un panteísmo que no preserve la alteridad entre Dios y el mundo (univocidad), haciendo imposible la unidad de los diversos y conduciendo a una relativización radical.

La analogía se ha explicitado en el Concilio Lateranense IV como la «semejanza en la mayor de semejanza» (DH 806), recogiendo la doctrina de Areopagita, según quien «las mismas cosas son semejantes y desemejantes a Dios». Esta relación dialéctica se puede expresar en las fases de afirmación, negación y eminencia, siguiendo a Eriúgena y Tomás, al subrayar que «no podemos captar propiamente lo que Dios es, sino más bien lo que no es» (*Contra Gentiles*, 30). Recientemente, la teología ha sostenido que el fundamento último de la capacidad que tiene el lenguaje para hablar de Dios proviene de Dios mismo, por lo que antes de ascender del hombre a Dios, la analogía es «catalogica»: descenso de Dios al hombre. No en vano teólogos como Balthasar sostienen que la *analogía entis* se realiza de forma concreta en Cristo, transformándose en *analogía crucis* y *caritatis*<sup>191</sup>, pudiéndose entender como una kénosis del Dios que se abaja hasta la pobreza de las palabras humanas.

El reverso del conocimiento de Dios es el *ateísmo*, como inversión de la comunión y el conocimiento de Dios, fuente de sentido y sustento de la realidad. Ante ello, debemos afirmar que la fe trinitaria es la única respuesta válida al ateísmo contemporáneo<sup>192</sup>. Ante el desafío que plantea, la teología no se propone una especulación filosófico-racionalista

---

<sup>188</sup> Cf. A. Cordovilla, *Dios-con-nosotros*, 77.

<sup>189</sup> Cf. A. Cordovilla, *El ejercicio*, 107-109; 192-198.

<sup>190</sup> Cf. *Ib*, *Dios-con-nosotros*, 77-79.

<sup>191</sup> Cf. *Ibid*, 79-80.

<sup>192</sup> *Ibid*, 72. Cuya mayor herejía ha sido presentar a Dios como el enemigo de la vida humana y no como quien la plenifica.

obcecada por probar la existencia de Dios<sup>193</sup>, sino de ejercicio gozoso de presentar el Misterio trinitario como origen, fundamento y horizonte. Por otro lado, el reverso de la analogía es la *idolatría* como per-versión de Dios (Ex 6,4), problema más urgente y grave que el ateísmo, pues sus implicaciones son antropológicamente nefastas<sup>194</sup>. Bajo esta amenaza el teólogo debe sortear la tentación de adorar al *dios ético*, instrumentalizado, al *dios filosófico*, del teísmo radical, y al falso *dios teológico*, que relativiza lo absoluto. Pues todos estos son ídolos ajenos al «Dios de la gracia y el amor manifestados en la kénosis del Hijo»<sup>195</sup>. Según observa Monig, de la «muerte de Dios» hemos pasado a un des-velamiento, dándose una liberación de la «dictadura de la secularización» (Berger), no obstante, como observa Metz, ésta no es necesariamente una vuelta al Dios de Jesucristo<sup>196</sup>. Por ello, para la teología no es tan importante hablar de Dios como hablar bien de Él, pues la teología, antes que palabra del hombre sobre Dios, es recepción de la Palabra que Dios comunicada al hombre. Solo como respuesta agradecida tiene sentido la palabra del hombre a Dios, desde la apertura radical que busca comprender racionalmente la fe que se le ha dado<sup>197</sup>.

La cuestión de Dios en el contexto filosófico actual ha sido examinada por Cordovilla desde el estudio de la categoría de la kénosis empleada por Vattimo, para quien el cristianismo origina un proceso de auto-aniquilación<sup>198</sup>, pudiéndose leer occidente «como una historia de la kénosis del ser divino»<sup>199</sup>. En un contexto nihilista y pesimista, en cuanto a las capacidades de la razón, la teología debe retomar con urgencia la necesidad de pensar a Dios, aún desde la fragilidad implícita del sabernos «cañas pensantes» agitadas por el viento. La negación de la existencia de Dios (ateísmo) o de la posibilidad de su reflexión (agnosticismo), no sustraen al hombre del deber de asumir esta palabra incómoda, padeciendo a Dios como problema y provocación<sup>200</sup>.

Dios, en su exceso, desborda cualquier razonamiento que lo pretenda apresar, ya sea para darlo por concluido, sea para negarlo o afirmarlo<sup>201</sup>. Así, en contraposición a Vattimo, la kénosis para la fe sería aquella realidad que nos obliga a conversión continua de la visión

---

<sup>193</sup> Cf. A. Flew, *Dios existe*, (Trotta, Madrid 2012).

<sup>194</sup> Cf. A. Gesché, *Dios*, (Sígueme, Salamanca 2010), 155-165.

<sup>195</sup> A. Cordovilla, *Dios-con-nosotros*, 175.

<sup>196</sup> Cf. *Ibid*, 86.

<sup>197</sup> A. Cordovilla, *El ejercicio de la teología*, 22-28.

<sup>198</sup> Cf. J. I. González Faus, *La Humanidad*, 202. A su vez, J. D. Caputo y S. Zizek, plantean que en el corazón del cristianismo (Cruz) se encuentra su propia negación (la trascendencia de Dios).

<sup>199</sup> G. Vattimo, *Crear que se cree*, (Barcelona 1996), 125. En A. Cordovilla, *Imágenes*, «La kénosis de Dios» (32-36), 36.

<sup>200</sup> A. Cordovilla, *Dios-con-nosotros*, 48.

<sup>201</sup> Cf. *Ibid*, 59.

de lo divino, no a su aniquilación. Lo contrario sería hacernos un «Dios kenótico» a nuestra imagen y semejanza filosófica (postmoderna, nihilista, pesimista...) <sup>202</sup>, sin contemplar el dinamismo revelador que culmina con la gloria. Por ello, si la filosofía no quiere hablar del ser en abstracto, lo primero que debe hacer es desprenderse de sí para «no saber... sino a Jesucristo, y éste resucitado» (1 Cor 2, 2) <sup>203</sup>, anonadándose al reconocer la necesidad de una apertura al misterio de la Cruz.

## II. La revelación del misterio trinitario en la kénosis desde la Sagrada Escritura

### II. I. Fundamento neotestamentario de la Trinidad

El discurso trinitario se fundamenta en el NT, desde la *relación* de Jesús con el Padre y el Espíritu <sup>204</sup>. En el AT el *aliento* de Yahvé es su acción como principio vital de la creación, medio que conduce al pueblo en la historia y presencia que habita en el interior del hombre <sup>205</sup>. El Espíritu es fuerza actuante en la creación y la historia, proviene de Dios y a él conduce, de modo que el Dios de Jesús no se revela totalmente como Padre hasta que comprendemos *la relación de Jesús con el Espíritu*.

En el Espíritu el Hijo experimenta la cercanía y distancia del Padre, sin disolverse en la identidad ni en la lejanía del abandono. El Espíritu *sobre* Jesús es Espíritu del Padre en mandato, mientras que *en* Jesús es Espíritu del Hijo en obediencia. Por lo que para el NT pneumatología y cristología se vinculan: pues el Espíritu está *sobre* Jesús, en el sentido de que Cristo es fruto del Espíritu y que le guía, pero también el Espíritu está *en* Jesús, por lo que Cristo es su portador y donador.

El Espíritu es acción de Dios por medio de Cristo, y desde la muerte y Resurrección se re-define como Don del resucitado a la humanidad, agente de la vida de la Iglesia. Así, el Espíritu de Dios es el Espíritu del Hijo (Gal 4,6) y el Espíritu de Cristo (Rom 8,9), por lo que el NT expresa una cierta equivalencia respecto a la misión y función de Cristo y el Espíritu <sup>206</sup>.

*Dios como Padre*, según la fenomenología de la religión, es uno de los símbolos religiosos originarios y, aunque dentro del judaísmo su uso es restringido, aparece en clave soteriológica (Dt 4,7-8). De este modo, como Stuhlmacher sostiene, existe una «continuidad

---

<sup>202</sup> *Ib*, *Imágenes de Dios en la cultura actual*, 37.

<sup>203</sup> H. U. von Balthasar, *Teología de los tres días*, (Cristiandad, Madrid 2000), 57.

<sup>204</sup> Cf. Cordovilla, *Dios-con-nosotros*, 95.

<sup>205</sup> Cf. Y.-M. Contar, *El Espíritu Santo*, (Sígueme, Salamanca 2003), 40.

<sup>206</sup> A. Cordovilla, *El Misterio*, 114-115.

en la discontinuidad» en la imagen que Jesús revela de Dios, al referirse a Yahvé como *Abba*, *logion* que dilucidamos a la luz de su vida y destino. Desde esta misma experiencia de Jesús, los discípulos conocieron al Dios de Israel como Padre (Jn 1,18)<sup>207</sup>. Esta relación filial es constitutiva del Hijo -al que Nicea se refiere como «de la misma naturaleza del Padre»- dada su «pro-existencia» horizontal y vertical, pues en la medida que Jesús anuncia al Padre en una misión kenótica y de descenso, se revela como Hijo -título neotestamentario predilecto para expresar la identidad de Jesús. El reconocimiento de esta filiación resalta la cercanía del Hijo con el Padre (Mt 11,25-28) sin omitir la distancia entre ambos (Mc 13,3), muestra que la relación estriba en la *obediencia* (Flp 2,8a), lo que llega a su cumbre cuando Jesús se refiere a sí mismo de modo indirecto, en el cumplimiento de su misión escatológica, mediante la parábola de los viñadores homicidas (Mc 12,6, cf. Flp, 2,8b). Por lo que, aunque Jesús no se denominó explícitamente Hijo, la primera comunidad leyó su vida y palabras desde la clave de su entrega obediente al Padre por el Reino<sup>208</sup>; como resalta el NT en las narraciones del Bautismo, la Transfiguración y la Cruz.

La cristología neotestamentaria entenderá la resurrección como el momento cumbre en que Jesús es constituido Hijo de Dios en poder (Flp 2. 9-11), profundizándose el monoteísmo mediante esta reflexión cristológica, otorgando a Jesús atributos, acciones y títulos restringidos a Dios, referidos a su acción creadora, salvífica y recapituladora.<sup>209</sup> Esto engazará con la cristología de la pro-existencia en perspectiva trinitaria, representada por Schürman en diálogo con Balthasar, para quienes solo se puede asumir la proexistencia de Jesús, asumiendo la pre-existencia<sup>210</sup>. Desde aquí no solo podemos remontarnos de la pro-existencia de Jesús a la pro-existencia del Dios trinitario en la economía salvífica, sino a la autoentrega trinitaria intradivina<sup>211</sup>.

## II. II. El misterio de la kénosis pascual, acontecimiento trinitario

El cristiano ve en la Cruz, muerte y resurrección, la culminación de la *relación* de Jesucristo con el Padre y el Espíritu, revelando el misterio del Dios trinitario<sup>212</sup>. En el misterio de la pascua de Cristo, la Cruz aparece como el centro de la historia salvífica y máxima

---

<sup>207</sup> Cf. *Ibid*, 108-111.

<sup>208</sup> Cf. A. Cordovilla, *Dios-con-nosotros*, 110.

<sup>209</sup> *Ib*, *El Misterio*, 111-114.

<sup>210</sup> Cf. *Ib*, *Dios-con-nosotros*, 122.

<sup>211</sup> Cf. *Ibid*, 123.

<sup>212</sup> *Ib*, *El Misterio*, 116.

expresión del amor de Dios<sup>213</sup>. Ahora bien, para comprender la teología de la Cruz debemos partir de su raíz histórica, asumiendo que para el judaísmo Jesús muere como un *maldito* (Dt 21,21) no siendo más que un *esclavo crucificado*<sup>214</sup>, ajusticiado por el poder político. A su vez, el Hijo muere *abandonado*, prolongándose el silencio de Dios ante el angustioso grito de quien en confianza se entrega y abandona al Padre (Mc 15, 34, cf. Sal 22, 2)<sup>215</sup>. Entrega que se ve atravesada por el cruce de la libertad de los hombres que lo traicionan y entregan, la libertad propia de quien da su propia vida (Jn 10, 18) y la libertad del Padre al entregar al Hijo a la muerte, estando com-pro-metido, con él en la muerte, para rescatarnos de ella (Rom 8, 32).

Desde la vinculación de la muerte del Hijo con la entrega del Padre la teología ha interpretado la Cruz de Jesús como el lugar supremo de la revelación de Dios, afirmando con 1Cor 1-2, y en línea con Lutero que «Cruz sola est nostra theologia» (WA 5, 176, 32).

Hauerwas ha reflexionado en torno al grito de Jesús y su relación con Flp 2, 6-8, indicando que ya en el II Constantinopla se sostiene que «uno de la Trinidad sufre en la carne», afirmándose que la Palabra asume y sufre nuestra carne, por lo que la Cruz, lejos de una auto-alienación o ruptura de Dios, es expresión de su máxima entrega amorosa<sup>216</sup>. Siguiendo a Cirilo de Alejandría, en la misma Cruz en la que Jesús grita desesperado implorando en angustia a *Dios*, también se refiere al *Padre* en cuyas manos encomienda su espíritu (Lc 23,46). Estos dos movimientos van en una misma dirección, pues Jesús subraya la absoluta trascendencia de Dios en la asunción total de la humanidad frágil, al tiempo que se refiere a él en confianza y entrega confiada.<sup>217</sup>

Ahora bien, ¿cómo podemos pensar la implicación de Dios en la Cruz y el sufrimiento del Hijo sin caer en un dualismo que lo aisle en una trascendencia incapaz de verse afectada por la inmanencia del sufrimiento del Hijo o los hombres, y evitar un antropomorfismo que introduzca a Dios en el trágico proceso de la historia sin respetar su

---

<sup>213</sup> Cf. H. U. von Balthasar, *Teología*, 13-14.

<sup>214</sup> M. Hengel, *Crocifissione ed espiazione* (Paideia, Brescia 1988). La Cruz como suplicio para los esclavos en el Imperio Romano y su relación Flp 2, 6-8 en cf. 81-100. En A. Cordovilla, *Dios-con-nosotros*, 156.

<sup>215</sup> J. Moltmann, *El Dios Crucificado*, (Sígueme, Salamanca), 178-184. Indica que Jesús muere «sin Dios», fundamentándose en una variante textual de Heb 2,9, hoy refutada exegéticamente, ya que compromete la misma existencia trinitaria. Junto a Cordovilla optamos por la lectura propuesta de J. Gnilka, para quien el grito es el *incipit*, del Salmo 22, que culmina con la entrega en obediencia al *Abba*, a quien se había sometido en obediencia. Cf. J. Gnilka, *Jesús de Nazaret*, 381, en A. Cordovilla, *Dios-con-nosotros*, 157-159.

<sup>216</sup> S. Hauerwas, *Cross-Shattered*, 62-63.

<sup>217</sup> Cf. D. Bentley Hart. *Violence & Peace in Contemporary Art Symposium. Beauty, Being, and Kenosis: the Aesthetics of the Incarnation*. (Biola University, Center for Christianity, Culture and the Arts).

trascendencia? Para responder a esta cuestión contamos con *la teología de la entrega*, que debe interpretarse en clave trinitaria<sup>218</sup>, desde donde el misterio de la *kénosis del Hijo* se vincula al Padre y el Espíritu<sup>219</sup>.

Frente a la tesis general de la teología moderna, que afirma que Dios sufre como respuesta al problema de la teodicea, la tradición patristica había desarrollado la idea de la inmutabilidad de Dios ante el sufrimiento, salvaguardando la libertad y fidelidad de Dios en relación a la historia<sup>220</sup>. Aunque el fundamento de estas categorías afirma una verdad de fondo, hoy se deben reinterpretar en clave bíblico-patristica, con los términos libertad y persona. De modo que si la Trinidad económica nos revela a un Dios de amor, esto se traduce en la Trinidad inmanente como la constancia y fidelidad de Dios comprometida con la consumación de lo creado (Mal 3,6 y Sant 1,17)<sup>221</sup>, salvaguardando los atributos de Dios que expresan su integridad ontológica e inmunidad ante cualquier posible alteración.

Esto llega a su grado máximo al asumir Dios la condición del hombre en el Hijo por el Espíritu, para salvarlo, redimirlo y colmarlo. En esta dramática el Padre es garante de que la divinidad no se deshaga, expresando fidelidad y compromiso con la historia y salvaguardando la integridad de su ser<sup>222</sup>. Así, la Cruz significa que el poder del Padre se encuentra precisamente cuando el rastro de un «poder comprensible» se vuelve incomprensible, como manifiesta el silencio de Jesús ante las palabras de Pilato, pues el poder de Dios nada tiene que ver con el poder-autoridad entendido en clave imperial-mundana<sup>223</sup>. De modo que, es en su mayor ocultación, donde se da la mayor revelación del poder y la gloria de Dios (Flp 2,9-11)<sup>224</sup>.

La Biblia nos muestra a un Dios comprometido con el hombre, su suerte y destino (Flp 2,6-8), participando el Padre de la pasión y muerte, donándose a sí mismo en el Hijo por amor a los hombres (Jn 3,16). La tradición patristica ha desarrollado una teología dialéctica desde la noción del sufrimiento del Dios *impasible*, expresión teológica que es fiel al testimonio bíblico, lejos de ser una helenización del contenido judeocristiano<sup>225</sup>. Frente a

---

<sup>218</sup> H. U. von Balthasar, *Teología*, 32.

<sup>219</sup> A. Cordovilla, *Dios-con-nosotros*, 164.

<sup>220</sup> Cf. *Ibid*, 165.

<sup>221</sup> Cf. *Ibid*, 166.

<sup>222</sup> Cf. *Ibid*, 165-168.

<sup>223</sup> D. Bentley Hart, *The Beauty of the infinite: The Aesthetics of Christian Truth*, Grand Ribs: Erdmans, 2003. En S. Hauerwas, *Christ-Shattered*, 64-65.

<sup>224</sup> *Ibid*, 64-66.

<sup>225</sup> Cf. P. Gavrilyuk, *El sufrimiento del Dios impassible*, (Sígueme, Salamanca 2012, 13-36; 177-212), 13-36.

las pasiones de los dioses paganos o concomitantes a Israel, el cristianismo afirmó al Dios de Jesucristo como impassible, enfrentando el docetismo, al sostener con radicalidad que el sufrimiento del Hijo es real, siendo Cristo quien sufre en la encarnación y muerte, y no Dios Padre, como afirma el patripasianismo. El Hijo de la misma naturaleza del Padre, frente al arrianismo, es quien sufre y muere, revelando en su kénosis la kénosis de Dios, como indica Cirilo ante el nestoriansimo<sup>226</sup>. Solo así podría hablarse de la *kénosis de Dios*, en tanto que entrega del Padre al Hijo<sup>227</sup>. La «Pasión» del Padre es dejar que el Hijo sufra<sup>228</sup>, noción apropiada para hablar del *sufrimiento de Dios* como una clave fundamental de la Trinidad, pues contrariamente a quienes afirman que «si Dios no sufre no ama», es precisamente porque Dios es Trinidad, pura auto-entrega en su radical trascendencia, que puede sufrir en el Hijo como uno de nosotros<sup>229</sup>.

La cuestión del sufrimiento de Dios ha sido pensada desde la teología, esbozándose una respuesta que parte de una noción más humilde de la acción de Dios en el mundo, respetando y sosteniendo la autonomía de lo creado. Afirma que el sufrimiento de Dios, desde el Hijo y el Espíritu se hace presente en el sufrimiento de los hombres y la creación, para desde dentro conducirlos a una nueva creación consumada. Cabe decir que, el sufrimiento de Dios Padre no es a causa del mal, sino de su entrega amorosa como propuesta salvífica. Ya la Biblia nos ofrece cumplido testimonio de un Dios compasivo y sufriente, sin ser absorbido por el mal sino vencéndolo, en tanto que es impassible e inmutable en su misión salvífica, sufriendo realmente desde el Hijo (Flp 2,8) y el Espíritu (8, 23-28), manteniéndolo la distancia teológica que salvaguarda la trascendencia de Dios en el Padre<sup>230</sup>.

Dios participaría del sufrimiento al entregarse, pues a la esencia de al amor pertenece asemejarse a la persona amada. De este amor y de esta pasión sufre también Dios por nosotros. En este sentido un Dios impassible, incapaz de sufrir, sería también un Dios incapaz de amar. Por otro lado, asumiéndose la impassibilidad, según la cual Dios no puede dejar de ser Dios, la paradoja se afronta desde la perspectiva trinitaria, de modo que, en todas las acciones de Dios en su relación con la creación se implican las tres personas divinas. Solo sufre real e históricamente el Hijo, sumergido en el dolor y emergiendo de él (Flp 2,5-11),

---

<sup>226</sup> Cf. A. Cordovilla, *Dios-con-nosotros*, 169.

<sup>227</sup> Cf. P. Pérez Sánchez, *Un camino de omnipotente impotencia*, (Universidad Pontificia de Comillas, Madrid diciembre 2015), 147-151.

<sup>228</sup> Cf. A. Cordovilla, *Dios-con-nosotros*, 168.

<sup>229</sup> X. Tillette, «El misterio del sufrimiento divino»: *Revista internacional Communio* 25 (2003), 417-422. En A. Cordovilla, *Dios-con-nosotros*, 168.

<sup>230</sup> Cf. *Ibid*, 170.

aunque por ser Hijo en su sufrimiento quedan implicadas las personas divinas. El Espíritu gimiendo con la creación por su culminación (Rom 8, 17) y el Padre sufriendo *por* el Hijo y *en* el Espíritu, sin que podamos distinguirlo del Hijo ni identificarlo, en tanto que en el Padre el dolor de la Trinidad es soportado.<sup>231</sup> Este sufrimiento tampoco es carencia del ser (Hegel), sino la expresión de su plenitud, ya que su ser -identificado con el amor- es el que le conduce a asumir la realidad del otro, con-padeciéndolo por él (*passio caritatis*, Orígenes), pues «el Dios que no es pasible, es compadeciente»<sup>232</sup>.

Si el misterio pascual es el centro de la historia salvífica y máxima expresión del amor de Dios<sup>233</sup>, *la resurrección* es el acontecimiento trinitario del que pende nuestra comprensión de Dios y su relación con el mundo.

De la resurrección podemos hablar en perspectiva trinitaria y desde el fundamento teodramático, como concentración cristológica y expansión pneumatológica. Pues la filiación divina de Jesús, proclamada en el bautismo y vivida durante su paso por la tierra, se manifiesta solo en la resurrección (Hch 13,33), revelándose tanto la profundidad de la Paternidad de Dios, como ratificando la condición de Jesús como Hijo de Dios en poder (Rom 1,3-4). Paternidad y filiación se realizan sólo mediante el Espíritu, pues la filiación divina actúa en virtud del Espíritu y el Padre resucita a Jesús en el Espíritu.

La Cruz de Cristo, que es lugar de seguimiento y revelación, también es expresión de victoria y el inicio de la transfiguración del mundo, pues en ella brilla la luz de la resurrección y la gloria del Espíritu, ya que aunque Cristo revela el misterio no lo agota, y derrama sobre nosotros el Espíritu, quien nos introduce en su inabarcabilidad<sup>234</sup>.

Precisamente aquí puede hablarse de la *kénosis del Espíritu*, como ha hecho Bulgakov<sup>235</sup>, pues a la kénosis del Verbo, en su vida y muerte (Flp 2,5-11), le sucede la kénosis del Espíritu, tras la Resurrección del Crucificado, tomando la palabra para comunicar el misterio divino con humildad, no hablando de Sí mismo, sino del Padre y del Hijo<sup>236</sup>. Consiente su kénosis en el *modo* en que Dios se manifiesta en la economía de la salvación<sup>237</sup>, como dice Congar, no desde un «Yo» o hablando por su propia cuenta, sino comunicando a

---

<sup>231</sup> Cf. *Ibid*, 170.

<sup>232</sup> San Bernardo, *Obras completas*, (BAC, Madrid 1987), 337.

<sup>233</sup> H. U. Von Balthasar, *Teología*, 13-14

<sup>234</sup> M. C. Lucchetti Bingemer «El amor escondido: Notas sobre la kénosis del Espíritu en Occidente», (Concilium, Señor y Dador de la vida: el Espíritu hoy, septiembre 2011, 66-77), 70.

<sup>235</sup> Cf. S. Bulgakov, *El Paráclito*, (Sígueme, Salamanca 2014).

<sup>236</sup> M. C. Lucchetti Bingemer, «El amor escondido», 70.

<sup>237</sup> Y. Congar, *El Espíritu Santo*, (Sígueme, Salamanca), 16.

Cristo y al Padre (Jn 16,13)<sup>238</sup>. Siendo, como ha dicho Balthasar, horizonte único desde el cual podemos conocer al Padre y el Hijo, además del ámbito para entrar en comunión divina<sup>239</sup>, pues es la kénosis del Espíritu la que «nos abre a la inabarcabilidad de Dios»<sup>240</sup>.

## II. III. La revelación bíblica y elaboración dogmática

El NT continúa la fe monoteísta desde una estructura trinitaria de revelación que introduce en la fe en Dios como Padre de nuestro Señor Jesucristo. El NT justificaba la divinidad de Jesús desde su «relación» con Dios, vinculándose cristología y pneumatología sin resquebrajar la fe monoteísta. Así nos habla de las dos misiones del Padre, en el Hijo y el Espíritu, que aunque distintas se implican (Gal 4,4-6 y Rom 8,1-16), anticipando la Pascua y el Pentecostés la revelación del «uno en tres personas». Esta articulación intratrinitaria se descubre en la vida económica de Jesús, portador y dador del Espíritu que –como hemos dicho– está *en* y *sobre* él. No hay textos que justifiquen explícitamente la doctrina trinitaria, pero sí que muestren una estructura trinitaria: especialmente en los textos de la liturgia bautismal (Mt 28,19), eucarística (2Cor 13,13) o en himnos (Col 1,15-20, Ef 1,3-14 y Flp 2,5-11)<sup>241</sup> donde se celebra y actualiza esta salvación realizada por el Padre en Cristo por medio del Espíritu, que testimonian una experiencia salvífica en clave trinitaria, antes de ser un desarrollo dogmático<sup>242</sup>.

No obstante, al interpretarlos, los mismos textos pueden desatar controversias trinitarias, que, de forma sintética, se concretaron en el *subordinacionismo*, que consideró al Padre por encima del Hijo y el Espíritu; en la herejía *modalista*, considerando a las personas trinitarias como modos del ser de Dios, o el *triteísmo*, que afirma a tres dioses distintos. Ante ello, la Iglesia ha declarado que esa relación entre Padre, Hijo y Espíritu, se fundamenta en tres personas y una naturaleza, como vemos elaborado en Nicea y Constantinopla I.

En este desarrollo trinitario van a destacar las categorías *Palabra* (Jn 1), *Imagen* (Col 1) e *Hijo* (Ef 1), al configurarse la noción de la preexistencia del Hijo junto a Dios, lo que será leído por la tradición teológica como expresión de la relación que se da en el ser mismo de Dios, quien es *comunicación*, *participación* y *diálogo*.

---

<sup>238</sup> M. C. Lucchetti Bingemer «El amor escondido», 70.

<sup>239</sup> M. C. Lucchetti Bingemer «El amor escondido», 70.

<sup>240</sup> H. U. Von Balthasar, *El misterio pascual*, 771, en A. Cordovilla, *El Misterio*, 121.

<sup>241</sup> A. Cordovilla, *Dios-con-nosotros*, 215.

<sup>242</sup> *Ib*, *El Misterio*, 124-127.

A su vez, este Logos que se nos ha revelado en la encarnación, junto a la hondura de la dimensión teológica-cristológica trascendente, manifiesta su anchura antropológica y cosmológica inmanente, por lo que Jesús revelando el rostro del Padre ilumina el sentido último del hombre (GS 22), creado como oyente de la Palabra para acoger la comunicación de Dios, a imagen de Cristo, para la participación plena en su semejanza como hijo de Dios.

Aunque sin AT el NT sería indescifrable<sup>243</sup>, debemos explicar la relación de la imagen de Dios entre los testamentos mediante las nociones de *continuidad*, *discontinuidad* y *progreso*. Si el AT prepara y anuncia proféticamente, el NT presenta a Cristo culminando ese anuncio y llevándolo a una consumación. En el prólogo de *Hebreos* (1,1-3) la continuidad se expresa en forma de pedagogía divina y revelación histórica, donde Dios ha ido aconteciendo en la historia de la salvación al ritmo del hombre. Así, la doctrina trinitaria se ha ido configurando desde una original interpretación del monoteísmo (Dt 6,4-6 y Ex 20,2-3), que en esencia es una forma de entender la relación de Dios con el mundo. La unicidad de Dios, vinculada al *shemá*, nos ha revelado las implicaciones humanas, políticas y comunitarias de esta creencia, pues como vemos en el Decálogo, monoteísmo, liberación y justicia están estrechamente relacionados en la historia de Israel, con el fin de garantizar la libertad y dignidad del pueblo. Si como cristianos entendemos que el mensaje del NT se realiza a través de una economía salvífica originada en el AT, esta *forma y figura* debe ser buscada en los textos del primer testamento, leyéndose la narración de la salvación como preparatoria de la estructura trinitaria. Desde el *nombre* que Israel usa para invocar al Dios (*El, Elohim, Shadday y Yahvé*) que interviene en la historia y establece relación con el pueblo, mediante la donación de sí en palabras humanas, mostrándose al tiempo indisponible y expresando presencia y trascendencia<sup>244</sup>. Pero también, por el *testimonio* que ofrece el pueblo al describir la acción de Dios en la historia, como presencia salvífica, como el *Dios que es y se revela*, en el don de la creación, elección, liberación y alianza, sin perder su *misterio* para no ser confundido con el ídolo, y *escondido* en el exilio, aunque presente en amor misericordioso. O desde las figuras de *mediación* que personifican la salvación de Dios, en torno a su poder y fidelidad. De este modo, su ilimitada soberanía (*extra nos*) y su arriesgada libertad (*pro nobis*)<sup>245</sup> confluyen por momentos y están en tensión, consumándose la dialéctica entre la trascendencia e inmanencia, pues si bien Dios es presencia permanente (y no solo ocasional: creación, éxodo, alianza, promesa),

---

<sup>243</sup> Cf. A. Cordovilla, *El Misterio*, 127.

<sup>244</sup> Cf. J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, (Sígueme, Salamanca), 113.

<sup>245</sup> W. Bruggemann, *Teología del Antiguo Testamento*, (Sígueme, Salamanca 2007, 291-300; 581-595), 292.

también es inmanencia que desborda. El testimonio de Israel nos manifiesta así un polifónico cántico del único Dios-con-nosotros, presencia personal abierta a la encarnación<sup>246</sup>.

### III. De la Escritura a la teología

#### III. I. Determinación dogmática del misterio en los concilios

Dios se revela y entrega como misterio en Jesucristo y el Espíritu, de forma trinitaria. Para salvaguardar la relación entre el monoteísmo y la fe-experiencia trinitaria, la teología ha interpretado la Escritura desde la *regla de la fe*, pasando por el credo bautismal, hasta configurarse el Símbolo en Nicea (325), a partir de la cual el dogma se desarrolla en los grandes concilios ecuménicos. La fe cristiana contenida en la Escritura se comunica así mediante su inculturación al mundo greco-romano.

El siglo IV es uno de los más ricos en la historia de la teología, pues si hasta ese momento la patrística había reflexionado principalmente en la *oikonomía* (S. II-III)<sup>247</sup>, desde el siglo s. II se iría preparando el camino a la *theologia*, interesada en comprender la unicidad del Dios trinitario. Las respuestas previas, pero insuficientes, que se dieron al misterio trinitario (monarquianismo, subordinacionismo o triteísmo), no fueron heréticas por lo que afirmaron, sino por lo que negaron,<sup>248</sup> al defender una trascendencia o inmanencia radical. Será necesaria una teología trinitaria capaz de dar cuenta tanto de la teología como le la *oikonomía*<sup>249</sup> para esclarecer la cuestión.

Así llegamos al siglo de Nicea, central en la elaboración de la doctrina trinitaria. La *crisis arriana* estaba impregnada por la doctrina subordinacionista y el platonismo medio. Al tiempo, se entroncaba con una exégesis literalista y unívoca, que condujo a interpretar el sufrimiento de Cristo descrito en el NT desde unos presupuestos filosóficos que desemboca en una comprensión del Hijo como intermediario del Padre en la creación. Así, partiendo del *kerigma* bautismal, que muestra una fórmula trinitaria, pero desde una cosmología heredera del platonismo medio, considerando al Padre (Uno) se excluye la dualidad (Hijo y Espíritu). Reconociendo solo un Dios en sentido estricto (Padre), aislado en un monoteísmo radical se impide una auténtica comunicación con la creación. Esto conducirá a una teología

---

<sup>246</sup> A. Cordovilla, *El Misterio*, 129-132.

<sup>247</sup> Como vemos en la *Teología del Logos* de Justino y los Padres Apologetas, Justino y las reflexiones sobre la generación del Lógos, Ireneo y la *salus carnis* frente al gnosticismo valentiniano o Tertuliano y la Trinidad inmanente, y Orígenes y su reflexión sobre la Trinidad inmanente. A. Cordovilla, *Dios-con-nosotros*, 278-312, *Ib*, *El Ejercicio*, 219-261.

<sup>248</sup> *Ib*, *Dios-con-nosotros*, 313-315.

<sup>249</sup> Cf. *Ibid*, 313-325.

dualista de la incomprendibilidad de Dios y a un rebajamiento de la soteriología y la escatología. Si el Hijo fuera generado y no creado esta generación escindiría el ser de Dios, lo que manifiesta el verdadero problema de la teología arriana: la encarnación de Dios<sup>250</sup>. Un problema que nos reenvía al s. XX, donde encontramos el arrianismo como tentación perenne de la teología al quererse alcanzar la salvación desde lo humano, como ha indicado Gunton<sup>251</sup>.

Nicea (DH 125) supone una respuesta eclesial y teológica al arrianismo, estableciéndose un dogma de fe que permite comprender la revelación trinitaria presente en las Escrituras, teniendo por base un credo bautismal. Ya dijimos que más que una helenización del cristianismo, debemos comprender Nicea como una des-helenización de la fe, pues con el creativo calificativo *homousios*, y no el clásico *ousía*, lo que hace es buscar una aclaración a las afirmaciones neotestamentarias que hablan de Jesús como Hijo<sup>252</sup>. Así los Padres de Nicea explican la *economía* afirmando rotundamente que en ella el Padre se revela en su Hijo y su Espíritu, siguiendo una estructura trinitaria. Afirman la unicidad en vinculación al Padre, sosteniendo que en la esencia de Dios encontramos una realidad personal -lejos de ser una esencia (griega). El artículo referido al Hijo aclara el sentido bíblico de la filiación empleando la imagen de la generación de forma análoga, es decir, sin producirse separación o partición. De este modo Nicea supuso un triunfo dogmático con frutos perennes, aunque no exento de límites, pues no presenta una reflexión sobre la divinidad y procesión del Espíritu; empleará de forma equivalente los términos *ousía* e *hypóstasis* creando una gran controversia que terminará en escisión; y conducirá, con el paso del tiempo, a aislar la *teología* (vida intradivina) del resto de la teología cristiana<sup>253</sup>.

Estando las aguas revueltas y sin una sólida recepción de Nicea, Constantinopla I se celebra para tratar el tercer artículo del credo, recogiendo la teología de los Padres Capadocios (Basilio) en el complejo debate con Eunomio y los pneumatómacos, y ampliando la formulación de Nicea. Con un lenguaje bíblico y doxológico, se afirma la consustancialidad del Espíritu con el Hijo y el Padre. De modo que, así como en Nicea la aclaración ante los arrianos tiene una connotación soteriológica clara, en Constantinopla I lo que se desea es asegurar que si el Espíritu no es Santo, no santifica ni diviniza. Así, cristología y pneumatología se vinculan, mostrándose indispensable la unidad Trinitaria de estas tres

---

<sup>250</sup> Cf. *Ibid*, 325-337.

<sup>251</sup> Cf. *Ibid*, 338.

<sup>252</sup> Cf. *Ibid*, 334.

<sup>253</sup> Cf. *Ibid*, 345-347. Y «La elaboración de la doctrina trinitaria a la luz de los concilios de Nicea y I Constantinopla», G. Uríbarri. *Teología y mundo actual*, (Año L, n° 211. 389-404) 489-402.

personas en relación por nuestra salvación. Se configura una profesión de fe que con el tiempo se irá integrando en la liturgia, en la medida que la Iglesia reconoce su fe allí representada. Así, el símbolo niceno-constantinopolitano, siendo una formulación brillante y difícil de superar, no debe entenderse como punto de llegada, sino como punto de partida<sup>254</sup>.

### III. II. El misterio en la historia teológica

Mariás indica que la razón es la «aprehensión de la realidad en conexión», algo que observamos a lo largo de la historia teológica, desde Agustín hasta Greshake, por mencionar dos grandes obras de teología trinitaria<sup>255</sup>. A lo largo de la historia observamos esto en las cuatro grandes formas de sistematizar la teología trinitaria. La primera se inserta en el dinamismo del espíritu humano que se sabe creado a imagen de Dios, comprendiendo al hombre como lugar de referencia interna de Dios (Agustín, Tomás y Buenaventura). La segunda está centrada en la perspectiva ontológica del Dios que es amor (Ricardo de San Víctor). En tercer lugar, encontramos aquella que se establece desde la lógica del lenguaje (Abelardo). Finalmente la que asume como fundamento trinitario la historia de la salvación (Nacianceno y Fiore)<sup>256</sup>. Ninguno pretende agotar el Misterio de Dios, aunque procuran dar cuenta de él. Por esta razón, somos nuevamente invitados a hacer un uso cuidadoso de la analogía para hablar de Dios, aproximándonos con unas categorías a comprender su unidad misteriosa y con otras a su misteriosa pluralidad, siendo incapaces de abarcarlo totalmente.

El estudio de las categorías clásicas que la teología ha empleado para hablar del misterio de Dios, sin identificarlas con la realidad de Dios, han contribuido para decir su misterio trascendente hecho presente en Jesús y el don del Espíritu y para ponernos en comunión con él, sin diluirlo en la historia ni fusionarnos con él.

Las *misiones* son el punto de partida para reflexionar sobre un Dios que es capaz de salir de sí mismo y comunicarse en la historia. Este término es profundamente bíblico y se refiere al envío del Hijo y el Espíritu por parte del Padre, misiones que se compaginan sin subordinarse. La condición de posibilidad de estas misiones económicas está en las *procesiones* intradivinas. Si Dios se manifiesta como Palabra y Amor, es porque así es en su esencia, de modo que el Padre que origina la historia de la salvación, es fuente de la divinidad, lo que

---

<sup>254</sup> Cf. G. Uríbarri, «La elaboración de la doctrina trinitaria a la luz de los concilios de Nicea y I Constantinopla», 404-405.

<sup>255</sup> A. Cordovilla, *El Misterio*, 142-149.

<sup>256</sup> Cf. *Ibid*, 148-149.

supone una marcada comprensión de Dios como Amor (Kasper). El principio no es un motor inmóvil sino una persona que es donación (Zilouzas). El Hijo y el Espíritu no tienen en sí la fuente de su ser sino en el Padre, uno por *generación* y el otro por *procesión*, términos bíblicos que entendemos desde la analogía, como se ha hecho en la historia de la teología en línea agustiniana-tomista, desde la imagen de la mente que a su vez conoce y ama; o en continuidad con Hugo y Ricardo de san Víctor, en perspectiva personalista, desde las categorías: amante, amado y amor. Estas comprensiones tienen críticos como Moltmann o Greshake, quienes perciben un cierto riesgo de subordinacionismo, y que defienden una comprensión más simétrica de las relaciones intra-trinitarias, distanciándose de la teología clásica y asumiendo el riesgo de perder la matriz bíblico-litúrgica-eclesial de esta comprensión, y separando la reflexión del Dios trinitario de la historia de la salvación.

El acierto de la teología prenicena continuada por lo que los padres capadocios fue *hacer teología de la divina economía*. De ahí se deduce una monarquía del Padre desplegada en la acción y misión del Hijo y el Espíritu, como donación, comunión y reciprocidad (Ladaria), evitando desviaciones como el triteísmo o el subordinacionismo. Algo que la teología contemporánea debería desarrollar en línea con las bellas intuiciones teológicas de Nacianceno o Hilario. De estas procesiones derivan *relaciones* divinas, en tanto que Dios es relación (Agustín), no siendo «en sí», sino para «el otro» (Kasper), por lo que el ser relacional de Dios constituye su ser amor y entrega.<sup>257</sup>

Las *personas* en Dios, se piensan desde estas relaciones que constituyen su esencia, y son un concepto fundamental de la teología. Aunque desde la patrística, la teología medieval y la modernidad el concepto *persona* haya generado una especulación en ocasiones hermética. Así, pese a las reformulaciones de Barth o Rahner, la teología ha seguido las intuiciones de la filosofía personalista para pensar las personas trinitarias como relación (Gunton), comunión (Zizoulas), reciprocidad (Greshake) o donación (Balthasar), pasándose de la mismidad a la alteridad, significando persona *ser sí mismo, para darse*.

La *perojóresis*, que es comunión perfecta en el amor, resume lo dicho hasta aquí en tanto que expresa la unidad en Dios respetando las diferencias de las personas. Como vemos en la lectura de que Juan hace Hilario, existe una co-inherencia entre las personas divinas. El concepto ha sido especialmente empleado por teólogos como Pannenberg, para poner en relieve la unidad de Dios aun subrayando las diferencias entre las personas, o para explicar la apertura de esta unidad comunional en Dios a la integración del mundo y la historia, como hace Moltmann.

---

<sup>257</sup> Cf. *Ibid*, 150-157

Toda esta disquisición, lejos de ser un pasatiempo estéril, pretende expresar la novedad del Dios cristiano en su profundidad. Así llegamos a la declaración de que *Dios es amor*, relación, fecundidad, alteridad y vida en plenitud. El ser de Dios es amor, y no un «ser en sí» o «ser para sí», pues el amor es el sentido del ser (Kasper). Desde la lógica del amor entendemos la significación que esta verdad trinitaria tiene para la vida, como clave de comprensión de la persona humana, la creación, encarnación y redención, así como de la Iglesia (sacramentos y liturgia), significación que llegará con la consumación del Hijo en la escatología<sup>258</sup>.

---

<sup>258</sup> Cf. *Ibid*, 164-169



### 3. TEOLOGÍA FUNDAMENTAL: KÉNOSIS DIGNA DE FE

## I. Creer la kénosis

La Teología Fundamental constata que para el cristianismo «...es Dios quien viene en Persona a hablar de sí al hombre y enseñarle el camino por el cual es posible alcanzarlo»<sup>259</sup>. Así, la revelación de Dios puede asemejarse a la relación de amor que existe entre una madre y su hijo, pues antes del encuentro del hombre con el amor de Dios, está el acto de amor y auto-donación divino que constituye el ser del hombre<sup>260</sup>. Según Balthasar, la imagen original de este amor se revela ocultamente en la kénosis de Cristo, como íntimo misterio del amor de Dios<sup>261</sup>, lo que solo se puede afirmar desde la contemplación de Cristo, plenitud de la revelación de Dios, fuente de la credibilidad y clave de nuestra fe. Creer, como un acto agradecido de des-centramiento, es la única respuesta que al hombre respecta. Acuña esta Palabra y permitir que en él ahínque, supone transmitir con palabras humanas el corazón de la Escritura y la Tradición.

### I. I. Dar razón de la revelación como kénosis: un concepto del cristianismo

A la luz de 1Pe 3,15-16, el creyente está llamado a dar razón («apología») del *lógos* inscrito en la esperanza que compromete su existencia<sup>262</sup>, elaborando un discurso decoroso<sup>263</sup> y sin confundir el *lógos* de la fe con mera especulación. Haciendo esto «con dulzura y respeto, como quien tiene limpia la conciencia» (v.16), desde un *ethos* conciliador y «de persona a persona» (EN 46)<sup>264</sup>. Pues la forma de vivir del cristiano es «argumento a favor o en contra de la propia esperanza»<sup>265</sup>.

La dimensión *ad extra* de este tratado se puede resumir con la frase de Barth: «el teólogo tiene que tener en una mano la Biblia y en la otra el periódico»<sup>266</sup>, subrayando así la correlación que debe haber entre la Palabra y la fidelidad a la «situación» (CT, 55)<sup>267</sup>. Esto lo

---

<sup>259</sup> Cf. J. Burggraf, *Teología Fundamental*, (Rialp, Madrid 2002), 22.

<sup>260</sup> H. U. von Balthasar, *Solo el amor es digno de fe*, 76-79.

<sup>261</sup> *Ibid*, 88.

<sup>262</sup> M. Seckler, *Fundamentaltheologie*, 351-357, en P. Rodríguez Panizo, *Teología Fundamental*, (Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 2013), 18.

<sup>263</sup> Gregorio Nacienaceno, *Discurso*, 27, 3, en P. Rodríguez, *Teología*, 20.

<sup>264</sup> P. Rodríguez Panizo, «De la condición simbólica del testigo», *Sal Terrae*, 100 (2012) 337-348., 338.

<sup>265</sup> N. Brox, *La primera carta de Pedro*, 216, en P. Rodríguez, *Teología*, 22. A su vez, los primeros apologistas escribieron sobre el *habitus*, como elemento apologético privilegiado. A. Kreider, *La Paciencia: el sorprendente fermento del cristianismo en el Imperio Romano*, (Sígueme, Salamanca 2017) 121-124.

<sup>266</sup> P. Rodríguez Panizo, «Karl Barth (1886-1962)», (Aula de Teología, 10 de febrero de 2009, 1-16), 2.

<sup>267</sup> P. Rodríguez, *Teología*, 23.

podemos observar en la «figura de la revelación kenótica del amor y la belleza de Cristo»<sup>268</sup>, que se suponen en el hombre aquellas condiciones que posibilitan el ser *arrebata*do por la atracción que proviene del amor de Dios. Esta «gramática de revelación» comprende a la persona como una *magna questio*, pues desde su herida de trascendencia accede a lo más profundo de sí mismo, donde se encuentra el Misterio<sup>269</sup>.

Tillich ha explorado la categoría de «correlación» en perspectiva apologética, analizando la existencia condicionada del hombre siempre amenazada por la falta de fundamento en sí misma, y desde ahí situándola ante Dios, el *incondicionado* misterio de plenitud<sup>270</sup>. Como Pablo en el areópago (Hch 17,16-34), la apología debe suscitar aquellas preguntas «últimamente concernientes» de la existencia, anunciando así la salvación, cuyo significado no es sino «...llevar a una persona hasta el fondo de sí misma»<sup>271</sup>. Por ello, la apología es «diaconía intelectual» al lógos cristiano, abierta al hombre desde su radicalidad filosófica, profundidad religiosa y creatividad científico-cultural, señalando en todo momento al Salvador, quien sitúa al hombre en tensión al término final de su vida: la Vida de Dios.

La capacidad «expansiva» de la apologética *ad extra* proviene de la profundidad de su dimensión *ad intra*. Cuanto más se conoce el fondo de la tradición y se vive la fe como *habitus*<sup>272</sup>, más ricos serán sus frutos. Kierkegaard señala que el mensaje cristiano solo se puede comunicar desde su *fundamento*, que no es otro que el amor (1Cor 8,1)<sup>273</sup>. Para ello el cristiano debe apropiarse del núcleo de su fe, re-conociendo a Cristo y asumiéndolo *interiormente*, como *novum* y *propium*. Así, lo que diferenciará la existencia cristiana del mero signo parenético, será que con la vida participa de aquello a lo que apunta: la vida de Dios en Cristo (Flp 2,5)<sup>274</sup>.

En base a esto, Ratzinger propone una serie de pilares que expresan el corazón del cristianismo. El primer pilar es el *individuo y el todo*, pues el cristiano se entiende como un ser-con, que vive desde *el principio «para»*, como un ser-para-otros (v. 6-7a). Su fe está caracterizada por *la ley de lo incógnito*, que revela al Dios *sub contrario* (Lutero), presente en lo que parece su opuesto: pues Dios, ante el cosmos, se dirige a la pequeñez de la tierra para revelarse últimamente en Jesucristo, quien vive como siervo y muere en la cruz (v7b-8). *La*

---

<sup>268</sup> H. Urs von Balthasar, *Gloria*, I, 34 en P. Rodríguez, *Teología*, 23.

<sup>269</sup> Cf. P. Rodríguez, *La herida*, (Universidad Pontificia de Comillas).

<sup>270</sup> Cf. S. Pié-Ninot, *La Teología Fundamental*, (Secretariado Trinitario, Salamanca 2009), 140-143.

<sup>271</sup> A. Gesché, *El destino*, (Sígueme, Salamanca, 29-72), 32, en P. Rodríguez, *Teología*, 21.

<sup>272</sup> Cf. A. Kreider, *La Paciencia*, 122.

<sup>273</sup> Cf. S. Kierkegaard, *Las obras del amor*, (Sígueme, Salamanca 2006), 262.

<sup>274</sup> Cf. P. Rodríguez Panizo, «De la condición simbólica del testigo», *Sal Terrae*, 100 (2012) 337-348., 339.

*ley de la sobreabundancia* definirá la historia de la salvación como un acto de entrega por amor, siendo éste el *principio de lo definitivo y la esperanza*, pues solo aconteciendo en la historia lo definitivo la existencia se abre a la esperanza (v. 9-11). Finalmente, *el primado de la receptividad* afirma que cristiano no es solo quien cree, sino quien *acoge* y encarna la fe (v. 5)<sup>275</sup>.

Como vemos, el propósito especulativo de la Teología Fundamental pretende elaborar un concepto del cristianismo que ayude a comprender su coherencia y unidad. Para ello es fundamental elaborar una epistemología teológica que comprenda la teología como ciencia de la fe, dando cuenta de ella ante los saberes religiosos, pero teniendo por centro objetivo la Palabra y la fe como subjetividad cultivada. Sabiéndose *fides quarens intellectum*, elaborando un discurso de los lugares distintos teológicos, mostrando su especificidad<sup>276</sup>. Siendo, ante todo, palabra *modesta*, referida análogamente a la Palabra que revelándose lo hizo humildemente<sup>277</sup>.

Tras el Vaticano II, nuestra disciplina abandonó el paradigma neoescolástico, centrado en construir unos *preambula fidei* sin pensar *desde* la fe<sup>278</sup>, superándose una comprensión de la filosofía como esclava de la teología. Por ello, evitando el racionalismo, debemos pensar la fe desde la finura especulativa que encontramos en Pascal, y la noción de una desproporción que supera infinitamente al hombre, o Newman, para quien el asentimiento de la fe tiene una lógica irreductible al silogismo. Bajo el mismo impulso, Blondel planteará la cuestión del *homo capax Dei*, siendo la «desproporción» una «huella en negativo de la trascendencia»<sup>279</sup> que nos invita a ver a través de la herida al Dios que la origina.

En el s. XX se reestablecieron las bases de la Teología Fundamental. Lubac propuso el «intrecisimo doctrinal», ante su cosificación extrínseca, entendiendo la apología como reflexión comunicable de la creencia y el dogma como un elemento interno a la fe. Para Balthasar, el drama de nuestra disciplina radica en la percepción de la figura de la revelación, el acontecimiento histórico-concreto de Jesucristo, irreductible a la subjetividad y las condiciones humanas, pero capaz de transformar a quien con todas sus facultades percibe la belleza-atracción de Dios en Jesucristo. Por ello, la Teología Fundamental se ocuparía de la doctrina dogmática de la *percepción*, tratando el arrebatado experimentado ante «la figura del amor kenótico del Misterio Pascua»<sup>280</sup>. Finalmente, Rahner define al hombre como *oyente de*

---

<sup>275</sup> J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, (Sígueme, Salamanca, 2013, 203-225).

<sup>276</sup> P. Rodríguez, *Teología*, 29.

<sup>277</sup> Cf. K. Barth, *Introducción a la teología evangélica*, 35.

<sup>278</sup> J. Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia*, (Sígueme, Salamanca 2006, 103-121), 120.

<sup>279</sup> P. Rodríguez, *La herida*, (Universidad Pontificia de Comillas), 149

<sup>280</sup> S. Pié-Ninot, *La Teología Fundamental*, 135-139.

*la Palabra*, abierto a la trascendencia en tanto que creado por el Absoluto. Ese oír no consiste en limitar la gracia y libre auto-comunicación de Dios, sino en ser contenido de una teología revelada, no pudiéndose escindir del ser personal su condición autotrascendente, lo que es posible porque Dios en Cristo, se muestra *capax hominis*, permitiendo que lo finito reciba una capacidad infinita. En la estela de Teología Fundamental post-conciliar, Verweyden, partiendo de la donación del Hijo en la kénosis que va de la Encarnación a la Pascua, muestra que la pretensión de verdad del cristiano comprende la razón abierta a Dios en una tensión que no puede resolver, requiriéndose el reconocimiento de autonomía y libertad, lo que lejos de empequeñecer al hombre, siendo este *imago Dei*, permite la irrupción del Absoluto en la finitud<sup>281</sup>.

## II. Reflexión teológico-fundamental sobre la religión

### II. I. El indicio originario en el hombre y la religión

Blondel ha tratado el indicio originario de nuestra apertura a la trascendencia, señalando que éste aparece en todas las dimensiones de la existencia a partir de la ineludible cuestión del sentido de la vida. El filósofo llega a esta conclusión partiendo el estudio de la *acción*. Dado que en el actuar el hombre no puede resolver del todo su enigma<sup>282</sup>, ya que existe en ella una «dolorosa contradicción» entre lo que se quiere ser y lo que se es<sup>283</sup>, esto revela el desajuste entre el «ímpetu de trascendencia» al que siempre se aspira, y los proyectos concretados en actos que frustran lo deseado.

De este modo, nos hacemos una pregunta: ¿la raíz de la desproporción está en la revelación o se agota en la naturaleza? ¿se trata de un misterio o un enigma? En el análisis de la acción encontramos dos movimientos contrarios a ella misma: la del *diletante*, que vive un juego sin compromiso, y el *nihilista*, cuyo sentido vital es reconciliarse con la nada. El drama de ambas actitudes está en que son instalaciones en la finitud que frenan el impulso de trascendencia, de donde provienen los ídolos del cientificismo, el racionalismo o la superstición social, cultural o «religiosa». Sin embargo, siguiendo a Blondel, el hombre es un ser que simboliza porque él mismo es un símbolo originario. Es decir, él mismo es en una incurable desproporción entre lo que quiere, sueña y ama, y lo que realmente es. Así, cuando hablamos de la revelación como un don nos referimos a algo que va más allá de lo que nos

---

<sup>281</sup> P. Rodríguez, *Teología*, 34.

<sup>282</sup> M. Blondel, *Carta sobre apologética*, 44, en P. Rodríguez, *Teología*, 37.

<sup>283</sup> M. Blondel, *La Acción*, 182., en P. Rodríguez, *Teología*, 38.

cabe esperar o podemos soñar, y, sin embargo, sale a nuestro encuentro para colmarnos<sup>284</sup>. Si tomamos seriamente la revelación cristiana, sin hacer de ella una gnosis, concluiremos que «la manera más alta de ser, de actuar, la manera más alta y completa de actuar, es sufrir y amar, que la verdadera manera de amar es adherirse a Cristo»<sup>285</sup>. De modo que la alternativa es inminente: el hombre se adueña de sí o, por el contrario, se anonada ante mandato divino del amor, verdadero sentido de todo cuanto existe.

Desde aquí nos acercarnos a las religiones como lugares donde se tematiza el indicio originario a través de distintas estructuras lógicas y «catedrales de sentido», consistiendo todo sistema religioso en formas de manifestación que remiten al Misterio<sup>286</sup>, quien provoca el término de la re-ligación. A esto, la fenomenología de la religión añade reflexiones sobre el proceso de constitución de una forma religiosa y la índole particular de cómo el sujeto religioso vive su relación con lo sagrado. De este modo, habla de *misteriofanías* y no de *heriofanías* (Eliade), pues la religión es una manifestación del Misterio, siendo lo sagrado su ámbito de aparición en el mundo de la religión<sup>287</sup>. Según la fenomenología, el Misterio ocupa un papel central en toda religión, sin cuya presencia no tendrían sentido los sistemas de mediaciones o las actitudes religiosas. Con esto se superarían algunas críticas teológicas de los sistemas religiosos, que los reducen a experiencias humanas de lo divino (*homo religiosus*), sin comprenderlas como realidades provenientes de Dios. Con todo, la teología no puede conformarse con la sistematización de la Ciencia de las religiones, debiendo elaborar un concepto de religión teológico-fundamental en relación con el Dios Trino.

## II. II. Kénosis y revelación, la originalidad del cristianismo

Buscar la esencia y concepto teológico de religión ha sido la tarea de la *mostratio religiosa*, arrojando una luz especial en esta tarea la *Suma Teológica* (II-II, 80-100). Para el Aquinate, la religión es una virtud moral (*habitus*), una estructuración del ser del sujeto por la cual éste adquiere connaturalidad con término hacia el que tiende y que hace posible la disposición del hombre hacia él. El teólogo recoge tres etimologías del término *religio* (*re-legere*, Cicerón; *re-eligere*, Agustín y *re-ligare*, Lactancio), pudiéndose afirmar que es en la relectura constante de los acontecimientos de la vida ante Dios como nos religamos a Él, siendo la fe la hermenéutica creyente de la vida. A su vez, Tomás define la religión como *ordo ad Deum*

---

<sup>284</sup> *Ibid*, 37.

<sup>285</sup> CI, I, 85, en *Ibid*, 40.

<sup>286</sup> Cf. *Ibid.*, 41

<sup>287</sup> M. Fédou, S.J., *Las religiones según la fe cristiana*, (Descleé, Bilbao 2000), 68-70.

(*STh.* II-II, 81, 1), la ordenación de todo a Dios como patria del hombre. Así, el *ordo* no es una relación explícita con Dios que esté en las manos del hombre, sino la relación salvadora del Dios que se entrega y comunica gratuitamente. Por ello, el modo supremo de esta relación se da en la oración: *religio religionis actus* (*STh.* II-II, 83, 30), que deriva en el culto y la piedad, apoyadas en las tres virtudes teologales. Así, la religión no es simplemente fe, sino fe en acción, mediante signos que la expresan sin agotarla.

Según Seckler, la esencia teológica de la religión no se encontraría en estados de conciencia o situaciones existenciales, sino en un *trans(as)cender* hacia Dios. Así, las concreciones categoriales de una religión serían manifestaciones concretas, pero que no agotan el Misterio al que se refieren. Por ello, para Tillich sería necesario distinguir *conceptos religiosos* (como «Iglesia», «culto» y «dogma»), de su *sentido Incondicionado*, pues la religión no se identificaría últimamente con ninguna región de la realidad religiosa, siendo su condición de posibilidad, la dimensión que la permite. Afirmando esto, se puede escuchar la «voz» religiosa en todos los ámbitos de la existencia: desde el *más* que se oye en la ética, en la entrega por el prójimo, en la expresión de un significado infinito en el arte, en la búsqueda de la verdad en todo ámbito del saber... pudiéndose vivir en todos los casos de forma religiosa, sin tener que renunciar a la Iglesia, culto y dogma, sin los cuales faltaría a la religión la «sustancia católica», el corazón místico-sacramental, por más que no se agote en ellas el Misterio<sup>288</sup>.

La novedad del cristianismo como religión comprende esta *relación* como la realidad redentora con el Dios Trino, mediante la verdad última revelada en Jesucristo y el don del Espíritu. Así, al salvar Dios mediante el Hijo, establece con el hombre una relación de filiación y gracia, transformando su misma antropología, vinculándolo en unión con él, el Dios vivo, que está en y sobre nosotros.

### III. Reflexión Teológico-Fundamental sobre la Revelación

#### III. I. La estética y ciencia como prologómenos de la kénosis

La palabra revelación proviene del latín *revelatio*, que hunde sus raíces en el griego (*apokatastasis*), evocando la acción de descubrir aquello que está velado. Cuando esto sucede, existe el riesgo de reducir la verdad a un mero «dato», de ahí el énfasis en el prefijo *re* (*apo*), que señala el ocultamiento de toda *re-revelación*. La revelación tiene una dimensión experiencial, pues cuando algo se manifiesta nos descubre una inabarcabilidad irreductible. La literatura ha abordado este concepto desde su aspecto estético con acierto, pues apunta a la revelación

---

<sup>288</sup> P. Rodríguez, *Teología*, 46.

escondida en lo invisible, que, junto con la ética y la religión, es una expresión elevada de la vida allí donde ésta se auto-revela<sup>289</sup>. No obstante, la revelación cristiana supera la mera experiencia estética, pues su belleza proviene del peso que le otorga la sangre derramada<sup>290</sup>.

A su vez, la ciencia de las religiones es fundamental para elaborar una teología de la revelación. De modo que cuando se define la religión como una *obra* del hombre *creada* por Dios, según la estatuilla académica, no debe olvidarse que el concepto fenomenológico de religión enfatiza que el centro vital de la religión «está determinado de manera esencial por la acción divina»<sup>291</sup>. Por otro lado, ante los resultados de esta ciencia, la teología se posiciona críticamente, especialmente con respecto al proceso misteriofánico de construcción de una mediación religiosa. Esta objeción recae especialmente sobre Eliade, quien ve a Cristo como una heriofanía, subsumiendo la Encarnación bajo una rúbrica general que impide captar la originalidad religiosa de la fe cristiana, hablando del Hijo de Dios como una manifestación del Misterio, al modo monoteleta, considerando la carne como un ropaje sagrado y la kénosis una expresión semántica, sin asumir el mensaje en su radicalidad: la ascensión de lo humano y su salvación<sup>292</sup>.

### III. II. La kénosis como revelación y su dimensión dialogal

El concepto teológico de la revelación cristiana tiene su fundamento en la revelación de Dios dada en Jesucristo, manifestado en la kénosis, noción que implica un *novum* en la historia de la humanidad irreductible a la estética o las ciencias de la religión. Por ello, vemos la necesidad de perfilar un concepto de religión que tenga «lo cristiano» en su núcleo, conscientes de que este dato aporta una categoría fundamental en la epistemología teológica<sup>293</sup>. De modo tal que, si para la crítica ilustrada el cristianismo como religión es superado por la filosofía o la ciencia al fundamentarse *ex revelationis*, para la teología esto es lo que lo libera de cualquier reducción que equipare a dato empírico el acto de libertad y auto-comunicación de Dios. Así, el concepto teológico de la revelación como kénosis, es para la teología *cualificador* y *legitimador*, pues viene de Dios y no de creación humana, ya que

---

<sup>289</sup> Cf. M. Henry, *Ver lo invisible*, 77, en P. Rodríguez, *Teología*, 51.

<sup>290</sup> Cf. A. Leonard, *Pensamiento cristiano y fe en Jesucristo*, (Madrid, 1989), 314. P. Sánchez, *Omnipotente impotencia*, 77.

<sup>291</sup> J. Schmitz, *HdFTb* 2 [2000] 3, en P. Rodríguez, *Teología*, 51.

<sup>292</sup> Cf. P. Rodríguez, *Teología*, 53.

<sup>293</sup> La Cruz distingue a la religión cristiana de toda religión, ideología y superstición-fundamentalista. J. Moltmann, *El Dios crucificado*, 63.

nadie podría concebir una idea semejante<sup>294</sup>. Siguiendo a Guardini, la revelación no aparece en el orden de la deducción mundana o como fruto de una necesidad intradivina, sino del acontecimiento de la libertad, la gracia y el amor de Dios<sup>295</sup>. Por ello, decir que Dios se revela es afirmar que él actúa en la historia, posibilitando la salvación del hombre, llamándolo a la conversión y la fe. Esta alteridad de la revelación, que vemos en la dinámica descendente de Flp 2,6-11, desde su polo ascendente des-centra al hombre de sí, y lejos de vaciarlo lo conduce hasta lo más íntimo de sí, donde Dios le aguarda (GS, 14)<sup>296</sup>.

Por todo lo dicho, la nuestra es una *theologia ex revelatione*. Pues sabiendo que la razón puede alcanzar certeza con verdad, asume que es también una débil (GS, 15). Por ello, el Concilio Vaticano I, en *Dei Filius*, se sitúa ante las formas de racionalismo que proponen un cristianismo sin misterios, afirmando la iniciativa de la sabiduría y bondad de Dios que se revela a sí mismo, dándose en la historia de la salvación y confiándose a la Iglesia.

El concepto teológico de la *revelación dialogal* se logra finalmente en el Vaticano II, con *Dei Verbum*. La Iglesia, en actitud humilde, está al servicio y escucha de la Palabra de Dios (DV 1), desde donde discierne los signos de los tiempos (GS 4). El Concilio identifica siempre la Palabra con «Cristo, Palabra hecha carne» (DV 2), evitando cualquier reducción intelectualista o doctrinal. Así se constata que la Palabra es un *acontecimiento (dabar)*. Esto le permite hablar de la Escritura como «la Palabra de Dios expresada en lenguas humanas» (DV 13), como la Palabra del eterno Padre que, asumiendo la condición humana, se hace semejante a los hombres, desplegándose privilegiadamente en el NT, testimonio de la vida y doctrina del Salvador (DV 17-18)<sup>297</sup>. Esto libera al cristianismo de ser una *Buchreligion*, permitiéndole ser la religión de la Palabra viva y encarnada de Dios<sup>298</sup>. De este modo, la Iglesia renuncia a dominar la Palabra, poniéndose a su servicio en acogida obediente, siendo consciente de su centralidad y multiplicidad sinfónica, «que se expresa en único Verbo» (DV 7).

En DV 2, a la base de todo el fenómeno de revelación está la voluntad libre y amorosa de Dios, que quiere en su bondad y sabiduría mostrarse a sí mismo en Cristo, revelado en la

---

<sup>294</sup> «Esto es demasiado bello para ser verdadero: (...) es demasiado perfecto, nada en el mundo justifica una metafísica tal...». H. U. von Balthasar, *Solo el amor*, 104-105.

<sup>295</sup> R. Guardini, *Die Offenbarung*, 1, en P. Rodríguez, *Teología*, 55.

<sup>296</sup> Cf. *Ibid*, 55-56.

<sup>297</sup> Cf. *Ibid*, 58. Y M. García Fernández, *Sacramentalidad de la palabra*, Estudios Eclesiásticos, Revista Teológica de Investigación. vol. 91, (2016), 503-539, 512-517.

<sup>298</sup> Cf. P. Rodríguez, *Teología*, 58.

historia de la salvación de modo relacional, autocomunicativo y sacramental; siendo Dios no solo sujeto de la revelación, sino su contenido (DV 2), y quien invita a la comunión con él.

La dimensión personalista de la revelación se muestra también de modo sacramental, retomándose la conjunción de obras y palabras que definen la perspectiva bíblica (*dabar, lógos-sax*). Así, se supera un esquema intelectualista, avanzándose a una comprensión de la revelación que considera la dimensión histórica, corporal y sensible de lo humano. La revelación aparece como acontecimiento dialogal entre Dios y los hombres, mediante la economía de los signos que culminan en el Signo de Cristo (DV 4). DV 4 presenta a Cristo como revelador del Padre mediante un lenguaje jónico y teocéntrico, halando de la revelación como un proceso de envío que tiene como sujeto a Dios y mediador al Hijo, revelando plenamente al Padre.

#### **IV. La respuesta del hombre al Dios que se revela**

##### **IV. I. Dimensión eclesial de la fe y la conversión como kénosis**

El Credo litúrgico nos recuerda que la fe cristiana es *confesante*. La palabra «creo» tiene un carácter *personal*, íntimamente dirigido a Dios, que convoca al hombre, y *eclesial*, pues solo en la comunidad se recibe la fe y pone en práctica. Así, la fe es «adhesión común, pública y comprometedora, de la única fe apostólica, definida por la Iglesia»<sup>299</sup>, y no un heroico acto individual, ya que la propia conversión empieza con una escucha obediente de una voz que es don. Esto no supone la anulación de la libertad del hombre, más bien es la única forma de corresponder de forma creyente, con humildad, a la fuerza transformadora del Evangelio. Se desplaza así al hombre del eje de la autonomía cerrada hacia la alteridad, aceptando que «la fe surge de la proclamación, y la proclamación se realiza mediante la palabra de Cristo» (Rom 10,17), lo que permite realmente la conversión (*metanoia*). Así, la fe es «*cordis ad Deum conversionem*»<sup>300</sup>, lo que equivale a una desapropiación de sí mismo, una kénosis, transfiriéndole a Dios la propia existencia, «para no pertenecerse ya a sí mismo sino a Él»<sup>301</sup>. De modo tal, que ante el sí de Dios al hombre, manifestado plenamente en la kénosis, al despojarse para el encuentro pleno con la criatura, el hombre re-formule su identidad diciendo sí a Dios, asintiendo así a lo más propio de sí mismo, el encuentro con el Absoluto, a quien antes se temía y ahora, tras su manifestación kenótica de amor, solo se puede amar<sup>302</sup>.

---

<sup>299</sup> H. de Lubac, *La fe cristiana*, 347, en Panizo, *Teología*, 63.

<sup>300</sup> San Bernardo, *De bautismo*, II, 9, PL 1037 D, P. Rodríguez, *Teología*, 64

<sup>301</sup> P. Rodríguez, *Teología*, 65.

<sup>302</sup> A. Gesché, *El sentido*, 73-74.

Esta desinstalación supone la respuesta de la persona entera, con su intelecto y corazón, pensamiento y acción. En Romanos 10, 9-10 la amplitud de la fe se percibe de forma especial, pues los verbos empleados, *proclamar* y *creer*, señalan que existe una relación entre lo que teológicamente se ha definido como *fides qua*, el acto de fe por el que se cree, y *fides quae*, el contenido creído. En línea con ello, Agustín indica que «una cosa es lo que se cree, y otra por lo que se cree»<sup>303</sup>, siendo posible el esplendor de la fe solo cuando se aborda en su doble dimensión. La fe entendida como entrega personal a Dios en Cristo, transforma las relaciones del creyente por completo, pues quien renunciando a constituirse a sí mismo como el centro, es verdaderamente humilde, lo que permite el amor abnegado, que la esperanza no perezca ante las dificultades y que el perdón sea bien y no venganza<sup>304</sup>. Según *Hebreos*, nos topamos con una «nube de testigos» que nos preceden en la fe, apuntando a Jesús, «iniciador y consumado de la fe» (v. 12,2). Cristo, quien se entregó hasta el extremo (Flp, 2,8), abre así la senda al Padre, siendo quien guía de nuestra fe. Por ello, más que un modelo parenético, el Hijo fundamenta nuestra fe y la lleva a su cumplimiento. Por ello, el cristiano sabe que, al fiarse de Cristo, queda desinstalado de una existencia ego-céntrica, al colocarse en una tensión que tensiona que lo conduce hacia el encuentro con Dios, como ha señalado Gregorio de Nisa<sup>305</sup>.

De este modo, Dios se revela en términos personalistas, autocomunicativos, sacramentales e histórico-salvíficos, lo que tiene inmediatas consecuencias en la Tradición, en la concepción de la fe y la mediación histórica de la revelación. DV 5 presenta la fe como encuentro personal de entrega libre a Dios, que se revela a sí mismo entregándose, desde la gracia y el Espíritu que, moviendo el corazón del hombre y abriendo sus ojos al Espíritu, es dirigido a Dios. Por ello, la fe es la voz a él debida, como respuesta al Dios que se ha donado al hombre. Así, superando modelos puramente intelectualistas, la fe se integra racionalmente en el marco autocomunicativo y sacramental de revelación. Pues, ante todo, la fe es un acto humano personal, de entrega dinámica y amorosa a Dios. A este respecto, es fundamental no poner el acento en el aspecto negativo de la entrega, como si ésta fuera una pérdida alienante, debiéndose subrayar la dimensión de entrega confiada y libre a Dios, quien lo introduce en una obediencia que transforma (sentido bíblico de *od-audire*)<sup>306</sup>.

DV 5 realiza un *analysis fidei* y señala que la fe es un acto humano que tiende a Dios, y, a su vez, es un don de Dios que posibilita esa libertad. A este respecto los dones del

---

<sup>303</sup> San Agustín, *De Trinitate*, XIII, II, 5, en P. Rodríguez, *Teología*, 65.

<sup>304</sup> J. L. Chrétien, *La mirada del amor*, 12, P. Rodríguez, *Teología*, 65.

<sup>305</sup> G. Nisa, *Vida de Moisés*, II, 233, en *Ibid*, 67.

<sup>306</sup> P. Rodríguez, *Teología*, 69.

Espíritu serían las disposiciones que Dios da al hombre, posibilitando el proceso de revelación y perfeccionamiento de la fe. DV 6 señala que Dios se quiso *manifestar*, lo cual se incluye en el modelo autocomunicativo y personalista de la revelación, ofreciendo una matriz para hacer que las verdades reveladas se incluyan en las consideraciones histórico-salvíficas y sacramentales, pues el fin de la revelación es la «salvación del hombre» (DV 6).

#### IV. II. La fe como oración a imagen de la kénosis

Aunque el lenguaje de la fe es variado<sup>307</sup>, la oración es su forma más original. En ella el hombre se encuentra *ante* Dios, suponiendo no sólo un hablar *a* Dios, sino permitiendo sobre todo que sea él quien lo haga. La oración posibilita la entrega y conversión del corazón a Dios, movimiento de desapropiación y confianza, donde el hombre se re-comprende iluminado por el Misterio. Y ante esta presencia, que le hace ser «oyente de la Palabra», el hombre corresponde agradecidamente en oración doxológica, adoración hímica o silencio elocuente. Pues la oración coloca al hombre en la actitud fundamental de la existencia, ya que frente a la superioridad -ontológica, axiológica y ética- de Dios, percibe su propia pequeñez y grandeza, al estar invitado a participar con Dios y los hombres. Esto permite que el sujeto muestre su capacidad simbólica, «como algo que apunta más allá de sí misma; ver en las cosas perceptibles y cercanas cosas que no estaban ante nuestros ojos»<sup>308</sup>, al ser Dios «la luz y el objeto del alma»<sup>309</sup>. Y es que, como advertimos en los Salmos, las afirmaciones más radicales sobre el Misterio se vierten en oraciones, impregnando de un temple lírico la existencia creyente y su mirada del mundo.

### V. La mediación histórica de la revelación

#### V. I. La Tradición como concepto teológico

El hombre es memoria y olvido, pues el tiempo «ni vuelve ni tropieza» (Quevedo), estando todo iniciando, durando y terminando. Por ello es fundamental recordar a Agustín, para quien el tiempo es la extensión del alma que dota a la vida de unidad en todas sus dimensiones y de una estructura dramática, confrontando al hombre con su límite creatural, pero abriéndolo a lo eterno precisamente por ser creación divina. Así, la *memoria* tendrá un peso teológico especial, al ser capacidad de «salvar» de la caducidad las experiencias, aciertos,

---

<sup>307</sup> *Ibid*, 72

<sup>308</sup> M. Nussbaum, *Justicia poética*, 65, en P. Rodríguez, *Teología*, 71.

<sup>309</sup> San Juan De la Cruz, *Llama*, 3, 70, en P. Rodríguez, *Teología*, 71.

pensamientos, etc. Ante la falta de memoria que sufrimos en nuestros días no debe conducir al fatalismo, pues hay un tesoro «deseando» ser desvelado. Por esta razón, ante la crisis de la cultura y la tradición, el teólogo no puede acudir al tradicionalismo o el progresismo, pues fracasan al leer la realidad, como Arendt ha señalado, debiendo actuar desde la «fidelidad creativa», única vía que permite andar a hombros de gigantes<sup>310</sup>.

El concepto teológico de Tradición solo se entiende desde la visión comunicativa, sacramental, histórico-salvífica y personalista de la revelación, como auto-entrega de Dios a través de Cristo en el Espíritu, presente en la Iglesia<sup>311</sup>. El término *traditio*, hunde su raíz en el griego (*parádoxis*), destacando en su connotación de entrega o transmisión. En 1Cor 15,3, Pablo no transmite información, sino que *entrega* lo que *recibió*, el núcleo del Evangelio: la muerte y resurrección del Señor por nuestra salvación, lo que convoca a los creyentes como cuerpo. Esta concepción dinámico-pneumatológica de la Tradición, asume el dato de la Resurrección como eje de la fe, siendo el Espíritu quien permite comprender y transmitir las Escrituras. Por ello, las cadenas ininterrumpidas de testigos que vinculan con el origen de la fe (Lc 1,1-4), permitirán la transmisión doctrinal (1Tim, 1,18) que prontamente se convierte en la *regula fidei*, principio de la Tradición, presente en la sucesión apostólica, junto a la Escritura y el Símbolo.

En la patrística, surgió la necesidad de profundizar en la lectura eclesial de la Escritura, desde sus antiguas notas de consenso universal y unánime. A esta estructura, se añadirá el acto mismo de la transmisión, el contenido de lo transmitido, los sujetos de la Tradición y su recepción. Para el Vaticano II, gracias a su concepción de la revelación y la Iglesia, «Tradición y Escritura están estrechamente unidas y complementadas» (DV 9). Así la Tradición es mediación de la Palabra de Dios en el Espíritu mediante la Iglesia, permitiéndole una más profunda comprensión de la Escritura. Lo cual rearticula los criterios de la Tradición, examinando su vinculación a la fe, siendo su norma suprema la Palabra de Dios, la Escritura norma primaria, palabra inspirada y testimoniada por la Tradición constructiva de la Iglesia (DV 12).

## V. II. Escritura, Tradición y el *lugar kenótico* del Magisterio

Un texto que expresa la relación entre Escritura, Tradición y Magisterio es DV 10, donde aparecen tres elementos fundamentales: la Iglesia como destinataria del depósito de

---

<sup>310</sup> *Ibid*, 72-74.

<sup>311</sup> *Ibid*, 74.

la fe, la subordinación del Magisterio al depósito mismo y la comprensión del Magisterio al servicio de una interpretación correcta<sup>312</sup>. En él aparecen tres verbos que dan razón de por qué el Magisterio está al servicio del depósito revelado. El primero es *escuchar*, sosteniendo que el Magisterio no se asila de la Iglesia y los fieles, sino que escucha con ellos, el segundo es *custodiar*, testimoniando el legado apostólico recibido; el verbo *exponer* se esfuerza por mediar culturalmente su anuncio; para finalmente *proponer* de forma creativa la fe. De este modo, Escritura, Tradición y Magisterio permanecen unidos, contribuyendo a la salvación de los hombres bajo la guía del Espíritu, de forma sinfónica, «cada uno a su modo» (DV 10)<sup>313</sup>. Se apunta así, al carácter sinfónico de la revelación cristiana, pero no como una armonía superficial, más bien se trataría de una armonía dramática, que resuelve sus tensiones elevándose a un nivel de composición superior.

Bajo este impulso Sekler se ha esforzado por recuperar la fecundidad teológica de los *loci theologici*. Según Melchor Cano, existe una estructura y dinámica fundada en la interacción de unos lugares con otros, que, sin perder su especificidad, solo son inteligibles en el todo sinfónico. Esto no implica comprender los «lugares» como departamentos estancos; sino como «domicilios», hogares donde la fe habita y es acogida, y desde donde el teólogo, abierto a comprender la fe sin reducciones subjetivistas, es invitado a participar, desarrollando la «sabiduría estructural» (Seckler). Con clara conciencia eclesial, el magisterio ocupa una dimensión integradora, en tanto que es lugar de síntesis de los otros *loci*. Por ello, lo fundamental es que el testimonio cristiano no viene a partir de *un* principio teológico, sino de *varios*, con leyes independientes, pero en dependencia, presentándose la *veritas catholica* no de forma aislada, pues la condición católica del conocimiento teológico nace de la colaboración y de un *sentire cum Ecclesia*.

---

<sup>312</sup> *Ibid*, 78

<sup>313</sup> *Ibid*, 78-79.



#### 4. ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA: LA KÉNOSIS, LOS CIELOS, LA TIERRA Y EL HOMBRE

## I. Todo el hombre como objeto de la kénosis

La Antropología Teológica se ocupa del «hombre de carne y hueso»<sup>314</sup>, pues nada humano le es ajeno, comprendiéndolo como misterio, creado por el Misterio mismo. De modo que, sin usurpar la trascendencia de Dios ni la objetividad de su inmanencia, estudia al hombre en «perspectiva teológica»<sup>315</sup>: *ante* Dios y referido *a* él.

A este respecto la kénosis de Cristo será indispensable para comprender al hombre, pues la antropología teológica sólo es inteligible desde la cristología<sup>316</sup>. Dado que Pablo nos llama a tener «los mismos sentimientos (*phrónesis*) que Cristo» (Flp 2,5), a la luz de la kénosis podemos dilucidar el profundo misterio del hombre (cf. GS 22) en su presente concreto, pasado remoto y proyecto futuro. La fragilidad que define al hombre como un ser breve y menesteroso, acechado por el mal que lo rodea y lo corroe internamente, puede plantear un panorama desolador sino se ve desde la esperanza soteriológica. Ahora bien, tan solo el mensaje de la kénosis da una respuesta satisfactoria al hombre, pues el don que le es dado no es sino Dios encarnado, asumiendo en sí la fragilidad humana y rota. Al hacerlo, el Creador del universo, quien sustenta lo creado llamándolo a su culminación, a través de la kénosis del Cristo asume radicalmente al hombre y lo plenifica. De ahí, la necesidad de que todo hombre sea objeto de la kénosis, pues no hay soteriología cristiana sin asumir esto: la salvación de la carne.

La antropología teológica debe reflexionar sobre hombre *concreto* en relación *a Dios* reivindicando los rasgos comunes que atestiguan *la condición humana*, frente a todo esencialismo, que menosprecie los factores contingentes, y evitando la disolución histórico-cultural relativista. Ante la necesidad de señalar aquello que es propio de todo hombre la teología encuentra un justo indicador en el *ideal clásico*, pues expresa de forma sublime los temas que atraviesan «la condición humana». En el mismo intento de comprenderse a sí mismo, el hombre siempre ha acudido a los dioses<sup>317</sup>. Ahora bien, la antropología teológica comprende al humano como un ser que no se refiere a Dios como «exterioridad», sino como «interioridad». Esta interioridad divina se manifiesta bajo las dimensiones que configuran su condición como «ser vivo»: en su dimensión biológica y biográfico-personal; en su «ser

---

<sup>314</sup> M. Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, (Tecnos, Madrid, 2005), 95.

<sup>315</sup> P. Fernández Castelao, *Antropología Teológica*, en A. Cordovilla (ed.), *La lógica de la fe*, (Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 2013), 174.

<sup>316</sup> Cf. K. Rahner, *Antropología Teológica*, en K. Rahner (dir.), *Sacramentum Mundi. Enciclopedia teológica*, I, (Herder, Barcelona 1972), 295.

<sup>317</sup> Esta es una de las tesis fundamentales que encontramos en A. Gesché, *El hombre*, (Sígueme, Salamanca 2017).

racional», capaz de *aprehender* el mundo y *transformarlo*<sup>318</sup>; en su ser «libre», capaz de autorrealizarse parcialmente; y en su condición «sexual», límite y posibilidad de su configuración individual y relacional.

Todas estas dimensiones de la «condición humana» se realizan dentro de los límites de la existencia, enmarcada entre el nacimiento y la muerte. Así, la historia del hombre y el cosmos son objeto del estudio científico, que configura el punto de partida de la antropología teológica. Esta, asumiendo los datos de la ciencia, comprende al hombre dentro de un mundo en evolución y referido íntimamente a Dios en su origen absoluto. La teología sostiene que, en este origen absoluto, sea el que fuere el modelo científico que lo describa, se encuentra la acción creadora de Dios, a lo que llama *protología*. En la relación Creador-criatura no se entiende por «creación» solo lo *pasado*, sino también el *presente* y el *futuro*. Así, la *cronología* incluye pasado, presente y futuro del tiempo histórico-lineal del cosmos y el hombre; y del futuro absoluto se ocupa la *escatología*<sup>319</sup>. Finalmente, la teología comprende al hombre y lo creado referidos últimamente a Dios, en su inicio, presente y fin.

## II. La creación y el hombre como kénosis

### II. I. La creación como kénosis

El concepto de «creación» nace como una experiencia de gratitud ante el don de la existencia. Tras haber experimentado la «conmoción ontológica» (Tillich) ante la fragilidad de todo cuanto es, despierta en el hombre la conciencia del don: todo cuanto es - precisamente pudiendo no ser- ha sido llamado a la existencia, ha sido querido y creado.

Para el cristianismo el «Creador» es el Dios de Jesucristo, a quien describe como omnipotente, omnipresente, eterno, omnisciente y benevolente<sup>320</sup>. Pero es el amor creador lo que está en el origen fundado la creación, sosteniéndola en cada instante e invitándola a entrar en una relación plenificadora de vida, libertad y autonomía.

Ladaria sugiere que Dios crea kenóticamente, pues al manifestarse en su creación se oculta detrás de ella misma<sup>321</sup>. Para Gesché, la *kénosis de la creación* descansa en el amor radical de Dios, manifestado en la misma fundación del mundo y la creación del hombre, queriendo que hombre esté a su lado<sup>322</sup>. También Balthasar, siguiendo a Bulgakov habla de una kénosis

---

<sup>318</sup> Cf. P. Fernández, *Antropología*, 182-183.

<sup>319</sup> Cf. *Ibid*, 185-187.

<sup>320</sup> Cf. *Ibid*, 198-190.

<sup>321</sup> Cf. L. F. Ladaria, *Antropología Teológica*, (Verbo Divino, Estrella 1993), 52-53.

<sup>322</sup> Cf. A. Gesché, *El Sentido*, (Sígueme, Salamanca 2016), 73.

que se da ya en la Creación, puesto que al crear seres libres que pueden decir no a su proyecto, Dios se está autolimitando, de alguna manera; y en cierto sentido también, porque la Creación supone poner fuera de sí lo que por definición es no-Dios<sup>323</sup>.

Los relatos de creación aportan un marco comprensivo de la existencia, narrando lo que siempre es y nunca fue (Zenger), no siendo el Génesis una excepción. La teología de la creación, señalan Westermann y von Rad, se despliega en la Biblia de forma paulatina, explicitándose a partir del exilio, y comenzando a intuirse una «creación de la nada» en el periodo helenístico (2Mac 7,28)<sup>324</sup>. Para el NT la creación de la nada significa que la totalidad de lo que existe se encuentra en una radical relación de dependencia ontológica respecto de Dios (Rom 8,38-39), quien ha creado el mundo «*ex amore Creatoris conditum et conservatum*» (GS 2). La concentración cristológica con la que de la creación es formulada en la literatura paulina (1 Cor 8,6) y joánica (Juan 1,1-18), apunta a la potencialidad de una resurrección para la creación. Al afirmarse que en Cristo todas las cosas tienen su consistencia y razón de ser, se enfatiza el carácter «continuo» de la acción creadora de Dios tendente a una plenitud en la Nueva Creación. Esto lo vemos en el texto de Flp 2,6-11, donde la kénosis de Cristo lo asume y «tras-pasa», abriendo la posibilidad de entrar en una relación definitiva con la vida de Dios<sup>325</sup>.

Los padres apologistas, saliendo de su anclaje judeo-antioqueno, elaboraron la concepción teológica de la *creatio ex nihilo* en diálogo con el *Timeo* de Platón y los pensadores grecolatinos. Algunos subrayaron la cercanía entre el dato revelado y la cosmovisión (Justino y Atenágoras), y otros denunciaron el peligro de postular una «nada» preexistente (Taciano, Teófilo Antioqueno), superando el monismo y dualismo, al permitir comprender a un Dios trascendente en relación con la criatura<sup>326</sup>. De aquí surgieron algunas derivas gnósticas, ante las cuales Ireneo y Tertuliano reivindicaron la centralidad de la soteriología en la protología, señalando que la creación es presupuesto de la salvación, conducida por Dios y realizada en Cristo<sup>327</sup>.

Por estas razones, la doctrina de la creación *ex nihilo* no puede pensarse solo como un acto puntual del pasado, sino como la expresión de una relación inmanente y trascendente del Creador con la creación, que será alumbrada por Cristo, cumbre de lo creado. Esto ha sido apuntado por Orígenes o Agustín, para quienes Dios es Creador *ab aeterno*, por lo que

---

<sup>323</sup> Cf. H. U. von Balthasar, *Teología de los tres días* (Encuentro, Madrid 2000), 32.

<sup>324</sup> J. L. Ruiz de la Peña, *Teología de la creación*, (Sal Terrae, Santander 1988), 21-31.

<sup>325</sup> Cf. *Ibid.*, 83-87.

<sup>326</sup> Cf. *Ibid.*, 92-94.

<sup>327</sup> Cf. *Ibid.*, 94-96.

ni el tiempo precede a la creación ni la creación es posterior al tiempo (*De Civitate Dei* XI, 6). Por su parte, Tomás, en *La eternidad del mundo*, ha señalado que el hecho de que Dios haya creado de la nada, no implica que el no-ser (la no existencia del mundo), haya precedido al tiempo y a la existencia del mundo; es decir, estamos ante una afirmación ontológica y no cronológica. Tras la cosmología moderna (Copérnico, Kepler, Newton), fundada en la autonomía, homogeneidad y dinamismo del universo, la teología replanteó la relación entre el Creador y la criatura, recuperando la noción de *creatio continua*, vinculada a la cristología y la soteriología<sup>328</sup>.

En tiempos más recientes, Moltmann ha abordado *la creación de la nada* bajo la teoría del tsim-tsum, comprendida como un acto de autocontracción divino que posibilitaría la aparición de la nada como espacio primigenio para la creación<sup>329</sup>. Esto supondría admitir una bipolaridad divina (Heschel) o la autoescisión de Dios (Rosenzweig), que implicaría que Dios es a la vez infinito e impasible, y finito y sufriente. Todo ello significa para Moltmann que la creación del mundo es un acto kenótico de Dios<sup>330</sup>.

A pesar de lo sugerente de la propuesta y de su amplia reflexión, no satisface la noción fundamental sobre la que descansa toda teología de la creación, que debería asegurar la absoluta trascendencia de Dios con respecto a lo creado y su radical inmanencia en la creación, sin caer en el deísmo ni derivar en panteísmo. Junto a la tradición teológica, debemos sostener que Dios es, para con la creación, tanto el totalmente Otro como su garante más íntimo<sup>331</sup>. Por ello, que Dios tenga que autolimitarse o autorreplegarse para dejar sitio a la creación<sup>332</sup>, supone imposible la cohabitación paradójica entre el Creador y lo creado.

El problema radica en la concepción de kénosis que se maneje. Si se entiende el anonadamiento como una bipolaridad o autoescisión, estamos diciendo algo muy diverso a lo que se describe en Flp 2,6-11. Si para Moltmann «cuanto más Creador, menos criatura», debiendo Dios escindir-se y permitir un *nhili* para crear, Rahner, por su parte, empleará el término kénosis al reflexionar sobre el Creador y la criatura en la creación de lo existente

---

<sup>328</sup> W. Pannenberg, *Teología Sistemática*, II, (Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1996), 36-62. La relación que Yahvé tiene con la creación se fundamenta en un acto continuo de ordenación y soberanía. Cf. W. Brueggemann, *Teología del Antiguo Testamento*, (Sígueme, Salamanca 2007), 156-160.

<sup>329</sup> J. Moltmann, *Dios en la creación*, (Sígueme, Salamanca 1987), 100-107.

<sup>330</sup> J. Polkinghorne (ed.), *La obra del amor, creación como kénosis*, (Verbo Divino, Estrella 2008), 189-193.

<sup>331</sup> J. J. García Norro (ed.), *Ser querido y querer. Estudios en homenaje a M. Cabada Castro*, (San Esteban, Salamanca, 2007), 193-211.

<sup>332</sup> J. F. Haught, *Cristianismo y ciencia*, (Sal Terrae, Santander 2009), 161-162.

(materia) y la existencia humana (alma)<sup>333</sup> dejando claro que Creador y creatura son magnitudes cuyo crecimiento es directamente proporcional.

Solo situando la antropología en el marco de la cristología, considerando la creación no solo desde la protología<sup>334</sup>, sino también desde la soteriología, puede pensarse en la kénosis como categoría antropológica. Precisamente en la kénosis el amor de Dios se manifiesta en su radicalidad última, apareciendo como la autodefinición insuperable de Dios. De ahí que no pueda comprenderse como una autodejación o desdivinización, pues el amor allí revelado es la expresión que ratifica su promesa. La kénosis, lejos de ser su desdivinización, es la revelación de la verdadera divinidad de Dios, donde omnipotencia y amor se implican<sup>335</sup>. Lo propio del amor es la entrega, siendo lo propio de la omnipotencia revelarse en la donación y salvaguardar la libertad del receptor, donde últimamente radica la posibilidad de un «no» a Dios, y lo que ratifica hasta qué punto Dios se implica y compromete al crear kenóticamente<sup>336</sup>. A su vez, esta relación que supuso el acto creacional, impulsa la presencia de Dios en la historia de la salvación, llegando a su culmen en la encarnación y muerte de Cruz, que no solo suponen un apropiarse de la carne-materia, sino, mediante ella, y traspasando la muerte (lo finito), trascenderla y redimirla. Y es que como señala Gesché, un dato esencial del Dios de la «kénosis» es su sí radical a nuestra existencia<sup>337</sup>.

La noción de la «autotrascendencia activa», acuñada por Rahner, expresa la relación de Dios con la creación, actuando desde su ser más íntimo y encaminándola hacia su realización plena. Se salvaguarda de esta manera la relación del Creador con la creación que emerge de un proceso evolutivo (*activa*), dentro de un universo autónomo (*auto*) pero en la que cada esencia remite más allá de sí misma (*trascendencia*).

## I. II. El hombre invitado a la kénosis

Desde el segundo relato de la creación (Gn 2, 4bs) se hace explícita la relación del hombre con el cosmos y su Creador. *Adam*, el ser humano, es creado de la tierra, *adamah*, pero diferenciado al ser modelado por el aliento divino (*ruah*). La antropología que encontramos en el AT emplea los términos *básar* (carne), *ruah* (espíritu) o *leb* (corazón),

---

<sup>333</sup> K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, (Herder, Barcelona 2007), 264. Rahner habla de la kénosis en la creación como auto-exteriorización de Dios. - A. Gesché, *El Sentido*, 73, nota 28.

<sup>334</sup> Cf. L. F. Ladaria, *Antropología Teológica*, (Verbo Divino, Estrella 1993), 52-53.

<sup>335</sup> W. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, (Sígueme, Salamanca 2011), 226.

<sup>336</sup> P. Pérez Sánchez, *Un camino de omnipotente impotencia*, (Madrid 2015), 152.

<sup>337</sup> A. Gesché, *El Sentido*, 73.

presentando una visión unitaria del hombre. Así, el ser humano se comprende habitado por un principio vital que alienta su interior, estando conformado corporalmente por una carne que sufre el paso del tiempo. En el NT Pablo reelabora la antropología a la luz de Cristo, nuevo Adán e imagen de Dios. Ahora bien, habiendo sido creado a imagen de Dios y estando el hombre llamado a ser «imagen de Dios» de forma más plena, solo podría alcanzar esto si el que «era en forma de Dios» (Flp 2,6) asumía «la forma de siervo» (Flp 2,7)<sup>338</sup>. El paso del viejo Adán a la configuración con Cristo (nuevo Adán) se manifiesta en el tránsito de una vida *kata sarx* (orientada a su ego), a una vida *kata pneuma* (caracterizada por un descentramiento altruista), que conduce a la revelación más genuina del yo (Rom 8,1). Así, la kénosis se plantea como invitación a que el hombre se introduzca en el misterio de Cristo, pudiéndose entender el proyecto antropológico como «invitación a la kénosis». Pues el camino del viejo Adán, en dirección a una «divinización prometeica», que para obtener la igualdad a Dios contradice su esencia de amor, queda totalmente revertido por el Nuevo Adán, que nos invita mediante la kénosis a retomar la *imago Dei*, mediante la entrega obediente, el servicio y el amor.

Aunque la tradición teológica ha incorporado las categorías «cuerpo» y «alma», separándose en algunos casos de la concepción bíblica de la persona, en otros muchos lo ha hecho para desarrollarla<sup>339</sup>, pues permiten señalar la singularidad del hombre: *criatura e imago Dei*. Esto se observa especialmente en Vienne (1312), donde se insiste en la unidad del ser humano utilizando la fórmula teológica que mejor parece salvaguardar, en la época concreta, lo que se quiere defender (alma y cuerpo). Interpretando positivamente esta contraposición tradicional podría decirse que el cuerpo mostraría la vinculación con la materialidad de la creación, mientras el alma apuntaría a su radical discontinuidad. Para la fe, la corporalidad humana es tan singular que solo ella es condición de posibilidad de lo intangible, por lo que lejos de ser lo anti-divino, es el modo que tiene el Creador de una verdadera relación de alteridad, a la que el hombre está llamado, superando los límites existenciales en la participación eterna con la Vida de Dios en Cristo. Por ello, para que el hombre llegue a ser *imago Dei*, no debe renunciar a su condición de ser-humano, sino alcanzarlo de la forma más profunda, la que nos ha sido revelada plenamente en Cristo<sup>340</sup>.

---

<sup>338</sup> J. L. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios*, (Sal Terrae, Bilbao 2012), 80. Y J Moltmann, *El Dios Crucificado*, (Sígueme, Salamanca 2010), 41-42.

<sup>339</sup> CTI, *Comunión y servicio*, n° 15.

<sup>340</sup> Cf. J. L. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios*, 80.

### III. La posibilidad del mal y la realidad del pecado

#### III. I. La realidad enigmática del mal y la condición caótica de la creación

¿Cómo es posible sostener el primer artículo del Credo, donde profesamos la fe en Dios que es Padre Todopoderoso, bueno y omnipotente, «creador de los cielos y la tierra», ante la presencia del mal?

La antropología teológica se aproxima a este enigma desde las dos formas que la historia de la filosofía y la teología ha tomado para explicar la procedencia del mal en el cosmos<sup>341</sup>. Una primera explicación afirma que el mal tiene un origen divino, lo que el cristianismo ha rechazado fundándose en su fe trinitaria, incompatible con cualquier otra forma de co-eternidad. En segundo lugar, encontramos un postulado que sitúa el origen del mal en la materia, por contraposición al espíritu. Nadie como Agustín ha combatido las tesis sobre la «naturalización del mal», señalando que el mal es la *privatio boni*, tesis fundamental de *De natura boni*. Comprendiendo a Dios como el Bien supremo y Creador de los cielos y tierra, la obra de sus manos es necesariamente buena. Por ello, el mal no es una realidad creada «en sí», sino una *afección privativa*, cuya característica esencial es la corrupción de lo bueno. Con todo ello, Agustín no niega la existencia del mal, sino su entidad ontológica. De este modo, establece una asimetría total entre el bien y el mal; estando el bien sostenido por el ser, de modo tal que el bien es análogo al ser; mientras el mal, carecería de esencia, siendo pura privación<sup>342</sup>.

¿Contradice esto la omnipotencia y bondad de Dios, el no haber creado un «mundo perfecto»? Nada hay más contradictorio que un «mundo perfecto», puesto que el mundo siendo bueno, no es perfecto, así, la posibilidad de esta realidad es un concepto vacío<sup>343</sup>. Sin embargo, constatamos que en el cosmos ordenado hay una fuerza caótica que tiende a la corrupción y la muerte de todo cuanto existe. A esta realidad nadie se ha referido con tanta claridad como Leibniz, mediante el término «mal físico», entendido como aquella realidad que siendo *no debería ser*. Entonces, ¿por qué existe en el cosmos una entropía que lleva a toda la realidad a su continua desarticulación?<sup>344</sup>. Según señala Agustín en la obra citada, existen en Dios dos tipos de procedencia: *aquello* que procede de Dios, pero es diferente de él (*ex ipso*) y *Quien* procede de Dios, siendo igual a él (*de ipso*). Así, encontramos que todo procede por él (*ex illio*), como la creación, pero no de él (*de illio*), como el Hijo. El caos se debe a que

---

<sup>341</sup> Cf. P. Fernández, *Antropología*, 218-219.

<sup>342</sup> *Ibid.*, 219-221

<sup>343</sup> A. Torres Queiruga, *Repensar el mal*, en P. Fernández Castela, *Antropología*, 225-227.

<sup>344</sup> Cf. W. Pannenberg, *Teología Sistemática*, 186.

la creación siendo sumamente buena, al provenir de un Dios que crea *ex nihilo* y que es sumamente bueno, no es perfecta, puesto que perfecto es únicamente Dios<sup>345</sup>.

Con la muerte y resurrección de Cristo Dios dice su última palabra para con el mal en el mundo. Como narran los evangelios, Jesús realiza acciones taumatúrgicas, milagros y curaciones, que reorientan el «caos» hacia el «cosmos». De tal modo que, si bien el mal inunda lo creado, todo está referido a la *salvación* de la *corrupción* (Rom 8,8). No en vano Pablo se refiere continuamente a la «nueva creación», señalando que en la Pascua de la creación todo será redimido. Así, en Cristo encontramos el primero y más decidido adversario contra el pecado y el mal en el mundo, pues asume la realidad del mal en sí, sufriendo el sufrimiento mayor (la muerte), pero vencíéndolo. De este modo, ante la presencia del mal, y bajo la conciencia de que repetir el mundo es traicionarlo más que transfigurar<sup>346</sup>, Dios en Cristo, mediante su entrega kenótica, asume la condición caótica de la existencia para transfigurarla, pues no existe en él otra opción que el amor al mundo, por el cual Cristo se ha entregado.

Cuanto más en serio se tome «la cruz de la realidad», más se convertirá el Crucificado en el criterio de la teología<sup>347</sup>. Y eso es así porque el creyente, como hombre crucificado con Cristo, trae reconciliación al dolor y la disociación, no por huir de él o ignorarlo, sino porque acepta estas incapacidades ya que han sido asumidas y redimirlas por Dios mismo: permitiéndose la esperanza contra toda desesperanza, el amor contra el odio<sup>348</sup>.

### III. El drama de la libertad

La condición del hombre es *dramática* en tanto que se debate en el continuo dilema del bien o el mal. Como señala Rahner, la libertad es una dimensión existencial del hombre, «trascendental», pues «el sujeto mismo es libertad»<sup>349</sup>. El horizonte absoluto de esta trascendentalidad -el *de donde* y *hacia donde*- es Dios, de modo que el hombre es libre ante el absoluto: ejerciendo su libertad-para-Dios o libertad-contra-Dios<sup>350</sup>. A su vez, esta es una *situación dramática*, pues en el cotidiano ser-libre-ante-Dios, la posibilidad del pecado aparece como existencial permanente, de modo que «nunca sabemos con seguridad penúltima si

---

<sup>345</sup> Cf. P. Fernández, *Antropología*, 221-225.

<sup>346</sup> Cf. A. Gesché, *El hombre*, 71.

<sup>347</sup> Cf. J. Moltmann, *El Dios crucificado*, 26.

<sup>348</sup> Cf. J. Moltmann, *El hombre*, (Sígueme, Salamanca 1980), 154.

<sup>349</sup> K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 121-124.

<sup>350</sup> *Ibíd*, 125.

somos pecadores o no (...) Pero sabemos con seguridad (...) que podemos serlo realmente»<sup>351</sup>.

El drama de la libertad debe comprenderse en perspectiva kenótica, pues si en la posibilidad del «no» a Dios radica la prueba de que Dios al crear lo hace desde la kénosis y entrega absoluta (asumiendo la posibilidad de su rechazo), al tiempo, la forma más radical de un «sí» a Dios se encuentra en la kénosis de Cristo, entregándose a Dios y los hombres<sup>352</sup>.

El «mal moral» es la manifestación del pecado por antonomasia, pues es un acto libre y deliberado de la criatura, degenerando a quien lo padece y a quien lo comete, rompiendo toda co-humanidad. Ante el *cogito ergo sum* cartesiano, Baader propone al *cogitor, ergo sum*. Así, frente a la concepción del hombre como «yo absoluto», origen en sí mismo de sí mismo, resalta su dimensión relacional, querida por Dios y vinculada a los demás. Por ello, así como la gracia, también el pecado se expresa de forma última en el hombre, quien concentra la condición *caótica*, en tanto que criatura, y la situación *dramática*, en la ruptura de su especificidad humana (GS 14)<sup>353</sup>.

Para referirse al pecado, las Escrituras emplean términos diversos (*hamartía, adikía, parábasis* o *periptema*)<sup>354</sup>, aunque todos se refieren a la acción u omisión culpable, libre y personal. Superándose la concepción moralista, Dios rechaza el pecado por ser una acción contra la creación (Prov 14,31) y el ser humano (Lc 10,25-37).

La reflexión teológica sobre el «pecado original» nos sitúa ante el encuentro del hombre con el *kerygma*, no pudiendo pensarse sin su polo cristológico, que expresa el amor de Dios por su creación revelada de forma insuperable en Cristo. Con ello, el pecado original revela el grito desesperado del hombre por salvación, poniendo de manifiesto que él no se da la salvación a sí mismo estando «auto-centrado».

«El hombre experimenta una escisión íntima en su interior» (GS 13), realidad especialmente explorada por Blondel<sup>355</sup>. En la acción del hombre constata que, como Pablo, «hago el mal que no quiero y no hago el bien que quiero» (Rom 7,19). Esta dramática escisión tiene dos causas: la primera es que el hombre es un ser auto-centrado, replegado sobre su yo-placer, embriagado por el *amor sui*, considerando la alteridad un peligro de descentramiento<sup>356</sup>.

---

<sup>351</sup> *Ibid.*, 133.

<sup>352</sup> Cf. P. Pérez Sánchez, *Un camino de omnipotente impotencia*, 152.

<sup>353</sup> Cf. P. Fernández, *Antropología*, 230-231

<sup>354</sup> *Ibid.*, 231.

<sup>355</sup> Cf. M. Blondel, *La Acción*, (Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1996), 201-207.

<sup>356</sup> Cf. W. Pannenberg, *Teología Sistemática*, 259-270.

La segunda radica en la trascendencia absoluta del Bien, la Verdad y la Justicia<sup>357</sup> pues, aunque experimenta, por su inmanencia, la íntima cercanía de Dios, ésta siempre es «otrogonal» (Zubiri), ya que descansa en el Otro y su absoluta trascendencia. Por el contrario, el mal se presenta como la vía de salvación inmediata, directa, tentadoramente.

El relato del Jardín presenta un escenario contrario al usualmente representado, narrando la experiencia de Adán y Eva ante el pecado y el carácter árido de dicha experiencia. Los personajes, lejos de ser arquetipos, no tienen en sí mismos el control, la libertad plena, debiendo seguir una norma, sucumbiendo a la tentación, lo que desvela su no-inocencia. Según Tillich, esto revela que la esencia del hombre no coincide con lo está llamado a ser. El relato refleja lo que «nunca fue, pero siempre es», (Zenger), pues lejos de narrar el origen del pecado original, se refiere a la condición humana concreta, ante la tentación de auto-divinizarse frente a la aridez de la existencia. Por ello, la «doctrina del pecado original», genialmente concebida por Agustín, debe ser conservada por su núcleo teológico. Frente al gnosticismo-maniqueísmo, que sostienen la entidad ontológica del mal, y el optimismo pelagiano, Agustín sostiene que el mal surge de la voluntad contingente del hombre, salvaguardando justicia de Dios para con la creación-criatura. Ante esta escisión interior, el ser humano experimenta el ansía ser redimido, sin poder salvarse a sí mismo.

No se entiende la teología del pecado original sin una vinculación al polo cristológico-soteriológico, pues sin médico, dice el sabio de Hipona, el enfermo no tiene escapatoria. La estela de la teología medieval sobre este concepto es sumamente reveladora.

Anselmo, frente a Pedro Lombardo y Hugo de san Víctor, explica la dimensión del pecado original indicando que el hombre nace sin «justicia divina» (no está *unido* a Dios). Tomás, matiza la cuestión añadiendo lo formal del pecado original (privación de la justicia) a lo material (concupiscencia). Trento, en el canon 5 de la sesión V, -frente a la antropología pesimista de Lutero, quien comprende el pecado original como corrupción absoluta-, y siguiendo a Cartago y Orange, defiende una regeneración del hombre por el bautismo, indicando que la concupiscencia no es el pecado si no su condición de posibilidad.

#### **IV. La posibilidad de salvación y realidad de la gracia**

##### **IV. I. El inicio de la transfiguración del universo**

No hay diferencia entre «creación» y «gracia», sí se entiende en sentido lato, pues lo creado es obra del amor de Dios que todo lo ha creado para ser salvado. Dios, «Gracia

---

<sup>357</sup> Cf. M. García-Baró, *Del dolor la verdad y el bien* (Sígueme, Salamanca 2006), 128-129.

increada» y don puro, crea movido por el deseo de donación de sí mismo, que se traduce en una kénosis de amor.

Según Tomás, Dios al amar confiere existencia a lo amado: no habiendo otro fundamento para la creación que su amor<sup>358</sup>. De modo que, constituida la creación en su alteridad (no-Dios), el amor de Dios se intensifica, sosteniendo lo creado -*creatio continua*- y llamándolo a su culminación, mediante el Espíritu Santo<sup>359</sup>. La lógica de la gracia es el exceso, pues la medida del amor de Dios es el amor sin medida (Rom 5,15-21).

El primer impedimento que nos permita vivir y experimentar esto en plenitud no es el «eclipse de Dios» (Buber), sino su evidencia luminosa. Pues la gracia es absoluta cercanía, masiva presencia inmanente en la más radical trascendencia<sup>360</sup>. En esto puede apreciarse un *rasgo kenótico de la misma gracia*, pues no se presenta como auto-evidencia, como ha sostenido Ladaria respecto a la manifestación que Dios asume kenóticamente al crear, lo hace de forma humilde<sup>361</sup>.

La gracia de Dios actúa transformando la creación, aquí y ahora, en dirección a aquella salvación definitiva en los «cielos nuevos y la tierra nueva». Esto sucede como la levadura en la masa, como Jesús de Nazaret, bajo la ley del incógnito, en una presencia imperceptible si no la captamos esencialmente unida a todo cuanto es, pero diferenciada de ello por su carácter divino<sup>362</sup>. Así, como en la dinámica de Flp 2,6-11, la gracia asume lo creado desde su esencia más íntima, en-carnándose, y desde ahí, alienta lo creado hasta llevarlo a su consumación. La realidad estrictamente mundana (no personal), también es objeto de la acción de la gracia de Dios mediante la acción del Espíritu vivificante, pues toda vida procede de él, así como no hay ser que no proceda del Padre por el Hijo (Sal 104,24-29b-30).

Pannenberg ha señalado que en la creación el Lógos es principio configurador, mientras «el Espíritu es el origen del movimiento y la vida de las criaturas»<sup>363</sup>, de forma que en la acción creadora la naturaleza es agraciada y orientada hacia su culminación, por lo que en vez de suprimirla la perfecciona<sup>364</sup>. Balthasar entenderá esto como la kénosis de la creación, que descansa en la donación kenótica del Padre con respecto al Hijo y el Espíritu<sup>365</sup>.

---

<sup>358</sup> P. Fernández, *Antropología*, 249.

<sup>359</sup> Cf. *Ibid.*, 54.

<sup>360</sup> Cf. *Ibid.*, 250-251.

<sup>361</sup> Cf. L. F. Ladaria, *Antropología Teológica*, 52-53.

<sup>362</sup> Cf. P. Fernández, *Antropología*, 253

<sup>363</sup> W. Pannenberg, *Teología Sistemática*, III, 1.

<sup>364</sup> P. Fernández, *Antropología*, 254.

<sup>365</sup> Cf. P. Pérez Sánchez, *Un camino de omnipotente impotencia*, 172.

El Génesis comprende al hombre como co-creador, atravesado por una dialéctica de identificación-distanciamiento respecto al mundo (GS 14), capaz de transformarlo y trascenderlo. El hombre es capacitado por el Espíritu Santo para amar todo cuanto existe, anticipando *ya* la acción transfiguración del universo que Dios promete consumir (Rom 5,5), pues criatura amada es sinónimo de criatura inicialmente salvada. Dios al crear, suscita creación, queriendo que el hombre co-cree, co-ame, invitándolo a entrar en una relación plenificadora de vida, libertad y autonomía<sup>366</sup>.

Este trascenderse de la creación implica una transfiguración, pues lo finito no pueden irrumpir por sí mismo en la trascendencia de Dios. Sin embargo, al ser parte constitutiva del *mundo* amado por Dios, la creación está llamada a ser cielos y tierra nueva. No hablamos, únicamente de la materia en sí, pero tampoco de la imagen ideal, sino de la creación en su dimensión quasi-personal, en su referencia directa con la vida, atravesada y asumida kenóticamente. Dios al crear ama, nunca dejando de lado la obra de sus manos.

#### IV. III. Gracia, creación y alteridad

Sí en un sentido lato «todo es gracia», en sentido estricto la gracia supone a la naturaleza, debiendo pensarse la relación entre Creador y criatura sin caer en un dualismo o en un monismo. Para el primero la gracia es una fuerza externa y sin continuidad con la criatura, mientras para el segundo, la «acción» de Dios es tan coincidente con la inmanencia que termina con cualquier forma de trascendencia; no habiendo espacio para una verdadera teología de la gracia. Por ello, es urgente esbozar una relación entre Creador y criatura que mantenga la vitalidad de la presencia inmanente, sin caer en el panteísmo, y respete la absoluta trascendencia, sin caer en dualismo. De modo que «la profundidad infinita de la diferencia [la relación Creador-criatura] se realiza en la máxima unidad»<sup>367</sup>, siendo la acción de Dios la íntima y ambiental condición de posibilidad de toda acción de la criatura finita.

### V. El inicio de la transfiguración del ser humano

En sentido estricto la gracia es auto-donación de Dios mismo al ser humano. Y en éste sentido, Dios está actuando, *hic et nunc*, en la vida del hombre transformado su naturaleza y libertad, amparándolas del pecado para acercarlas hacia sí. Ahora bien, su actuación es la propia del amor (Jn 4,8), por lo que no puede pensarse según la causalidad intramundana.

---

<sup>366</sup> Cf. L. F. Ladaria, *Antropología Teológica*, 52-53.

<sup>367</sup> A. Torres Queiruga, *Recuperar la creación*, 40. En P. Fernández, *Antropología*, 257.

La lógica de la kénosis, exceso incomprensible de amor, esclarece esta cuestión, pues no disputa con la naturaleza o la libertad en el ámbito de su eficacia. Para comprenderlo, debemos remitirnos al particular modo de actuación en que Dios se revela en la kénosis de Cristo: de forma absolutamente inmanente y sin perder su absoluta trascendencia. Por ello, en la teología de la gracia también es fundamental sostener que solo el amor Dios, reflejado en Cristo, puede transfigurar al hombre, de modo que en todas las dimensiones de su existencia experimente el tránsito a la vida eterna.

Esto se realiza por la obra sigilosa del Espíritu, que hace posible en el hombre lo imposible para él, ayudando a avanzar en un camino a la criatura que por sí misma no puede transitar, pero que sólo por ser-criatura está llamada a realizar. Así, la gracia es la acción incondicionada de Dios, libre y amorosa, al hombre mermado por la presencia del mal, permitiéndole tras-ascender mediante el Hijo.

## V. II. Gracia, conversión, justificación

Históricamente este tema ha suscitado debates que se remontan a Pablo y los judaizantes, condensándose de forma especial en la Reforma y Trento, produciendo puntos de anatema que hoy han perdido su vigencia. La *Declaración Conjunta*, firmada por la Iglesia Católica y la Federación Luterana mundial, el 31 de octubre el 1999, alcanza un acuerdo básico entre la fe común que integra los distintos acentos confesionales, como ha señalado Williams, permitiendo un enriquecimiento mutuo entre católicos y protestantes<sup>368</sup>.

Para el cristianismo la gracia de Dios reorienta la existencia del hombre en la conversión, incorporándolo en el proceso de salvación mediante la justificación. Esto se dilucida más íntimamente en la experiencia de Pablo que, enmarcado en el drama de la ley, ante la incapacidad de cumplir sus preceptos, afianza su ego persiguiendo a Jesucristo. Cuando Pablo tiene su encuentro místico, de perseguir pasa a seguir a Jesucristo, saliendo del límite de sí mismo para acoger la salvación. Nosotros, como Pablo, rostro en tierra y desesperados, escuchamos las rotundas palabras que nos desbordan: acepta que eres aceptado sabiéndote inaceptable<sup>369</sup>.

Todo lo que habita al hombre en forma de ausencia y conflicto, lejos de resolverse con esfuerzo y determinación, sucede en el orden inverso, somos alcanzados por lo inesperado, al reconocer nuestro límite. Pues, como se interroga sabiamente Agustín, «¿qué tenemos que no hayamos recibido?». Ante ello, solo cabe al hombre una respuesta

---

<sup>368</sup> Cf. R. Williams, «Justificación», 670, en P. Fernández, *Antropología*, 267.

<sup>369</sup> Cf. P. Tillich, *The Shaking of the Foundations*, (Charles Scribners Sons 1948), 153-163.

agradecida, de lo contrario será esclavo de la soberbia (D. von Hildebrand)<sup>370</sup>. Esta la posibilita el don del Espíritu (Rom 5,5), pues nos des-centra e introduce en la entrega humilde de nuestro propio ser, operando la transformación del corazón que Dios desea.

El amor es divino por su procedencia y humano por su residencia<sup>371</sup>, siendo la presencia del Espíritu en sus criaturas el inicio de la divinización. Esta presencia se manifiesta en los carismas que dona. Por la propia lógica del don, se debe corresponder en donación, pues «la gracia no es un don concreto o un favor singular que uno pueda haber recibido, sino el favor de Dios, que abarca todos los dones completos»<sup>372</sup>. Por ello los carismas se entienden como concreciones de la gracia del Espíritu que el creyente recibe para dar, operando obras en la comunidad. Esta fuerza de Dios actúa solo en medio de la debilidad humana, en quienes reconocen su error ególatra y ansían ser kenotizados por el Espíritu, quien produce lo impensable en el hombre, asemejándolo a Cristo.

En el evangelio de Juan el acontecimiento central de gracia es la encarnación (Jn 1,1ss), que culmina con la elevación (3,14-15; 8,28; 12,32). También aquí la lógica de la kénosis se encuentra especialmente presente<sup>373</sup>, pues a la entrega del Padre que envía al Hijo, y el Hijo que a sí mismo se entrega de forma libre y amorosa, le corresponde la entrega del hombre a sus hermanos (1Jn 4,8).

### V. III. Gracia, naturaleza y libertad

En la historia de la teología las formas de relacionar la «naturaleza», «gracia» y «libertad» afrontaron grandes dificultades. Desde Lutero y Calvino, sosteniendo la primacía de la gracia sobre la libertad caída, hasta llegar a Domingo Bañez, acentuando la acción de la gracia, o Luis de Molina, salvaguardando la libertad, constatamos que dividir y fragmentar los ámbitos de aparición de la gracia en el hombre no parece ser la solución correcta, pues implica comprender de forma yuxtapuesta y secuencial lo que, siendo divino, no puede reducirse, al pensarse, a parámetros intramundanos.

De este modo sostenemos que no puede pensarse la «naturaleza» separada de la economía salvífica, como, si por sí misma, necesitase ser completada por la «gracia», pues no hay una lógica mecanicista en la obra de la creación y salvación. Más bien, Dios mismo ha creado la naturaleza como capaz de recibir la gracia como un don, encontrando la naturaleza

---

<sup>370</sup> Cf. P. Fernández, *Antropología*, 264.

<sup>371</sup> Cf. *Ibid*, 264.

<sup>372</sup> L. Ladaria, *Teología del legado original y la gracia*, 145, en *Ibid*, 265.

<sup>373</sup> Cf. F. Vouga, *Una teología del Nuevo Testamento*, (Verbo Divino, Navarra 2002), 266-274.

su propia realización en éste mismo don, pues «el espíritu no desea a Dios como un animal a su presa: lo desea como un don»<sup>374</sup>.

Porque lo creado es obra del amor divino, y ésta su más íntima constitución, no se puede pensar en una criatura no amada por su Creador. Esto no implica una «obligación» para que Dios ofrezca su gracia, ni tampoco es su «naturalización», más bien lo opuesto, pues se sostiene que la libertad de Dios no puede ser pensada como antagonista a una eventual necesidad. La libertad de Dios se expresa en su donación a toda la creación, puesto que su ser más íntimo es el amor transitivo. Esta ausencia de alternativas no elimina la libertad, sino que la hace lúcida con respecto a su más auténtica realidad.

Ahora bien, la recepción del hombre es activa, como actuación autónoma de la propia criatura. Esto es lo que Dios pretende: que el hombre actúe como quien está llamado a ser, de forma libre y autónoma.

El texto más bello escrito sobre la experiencia de la gracia se encuentra en Romanos 8,31. En él se nos dice que nada nos puede separar del amor de Dios manifestado en Cristo. Para comprenderlo, es nuclear que nos acerquemos a lo que Pablo entiende por «ser en Cristo». En el bautismo el creyente celebra la libertad que experimenta del pecado en el inicio de su configuración a Cristo. Esto implica la inmersión del yo en la vida que, procediendo de Dios, se encarnó en la historia mediante Jesús de Nazaret, y que, con su resurrección, se encuentra ratificada en la eternidad del Padre. Por ello, bautizarse es con-morir con Cristo, para con-resucitar con él. «En Cristo» somos sacados de nosotros mismos para ser realmente nosotros mismos. Esto se entiende como un «nuevo nacimiento» (Juan) o una «filiación adoptiva» (Pablo), que nos configura con el Hijo.

Esto se realiza mediante la acción de la gracia de Dios que, al derramar al Espíritu sobre nosotros, nos hace ser aquello a lo que estamos llamados: hijos de Dios que, amando al prójimo y a la creación, caminan a la eternidad combatiendo con firmeza y paciencia el mal del mundo.

---

<sup>374</sup> H. de Lubac, *Surnaturel*, 484, en P. Fernández, *Antropología*, 269



## 5. LA IGLESIA Y EL MISTERIO DE LA KÉNOSIS

## I. «Credo Ecclesiam»: creer y comprender la kénosis de la Iglesia

La Escritura nos revela que la economía salvífica se despliega en una «doble» misión divina: la del Verbo-Hijo y la del Espíritu Santo. De modo que cuando Símbolo añade la confesión de fe en la Iglesia, podemos entenderlo como una ampliación del artículo sobre el Espíritu<sup>375</sup>. Así, la Iglesia está relacionada con la misión del Espíritu, siendo «un misterio, pero misterio derivado»<sup>376</sup>. Tras un periodo de reflexión doctrinal sobre la Iglesia, enfatizándose tanto su carácter concreto-histórico como espiritual, la cristiandad añadió al Credo el adjetivo «santa» (Ef 5,27), pues en ella habita y actúa el Espíritu. Finalmente, tres palabras se dirán de la Iglesia: *sanctam Ecclesiam catholicam*, lo que nos remite a un dato esencial del cristianismo: su carácter eclesial.

El Dios de Jesucristo se ha comunicado históricamente, de modo que en su esencia la historicidad y estructura social son parte de la mediación de salvación, pues la experiencia religiosa, siendo un acontecimiento interior, sólo es plena en una comunidad y sociedad, encarnándose en gestos y palabras. La Iglesia, esposa del Señor, está llamada a ser *médium* del acontecimiento salvífico de Cristo para el hombre<sup>377</sup>.

Sartori señaló que en el Vaticano II la Iglesia católica había recuperado el valor de la kénosis, de la sabiduría de la Cruz. Pues como señala LG 48, la textura propia de la Eclesiología es la «teología crucis»<sup>378</sup>. Sin el «sí» de Cristo dado con toda radicalidad en la Cruz, no se entendería el ser de la Iglesia, que nace existe entregándose y acogiendo el sí kenótico<sup>379</sup>. Por otro lado, no se entiende la muerte y resurrección de Cristo sin reconocer que la Iglesia está integrada en este misterio de salvación, pues es que la Iglesia, por la ley de la encarnación-entrega, está destinada a traer visiblemente al mundo el don irresistible de la salvación de Dios por los hombres.

La Iglesia es también lugar vivo de la kénosis del Espíritu Santo que nos remite al Hijo. La Iglesia participa de ella, porque es esta kénosis la que la constituye en Esposa del Cordero<sup>380</sup>.

---

<sup>375</sup> Cf. S. Madrigal Terrazas, *La Iglesia y su misterio*, 395, en A. Cordovilla, *La lógica de la fe*, (Comillas, Madrid 2013), 395-397.

<sup>376</sup> H. de Lubac, *Paradoja y misterio de la Iglesia*, (Salamanca 2002), 40 en S. Madrigal, *La Iglesia*, 395.

<sup>377</sup> Cf. S. Madrigal, *La Iglesia*, 399.

<sup>378</sup> L. Sartori, «La corce principio di vera riforma ecclesiale e di dialogo ecuménico», en J. Puglisi (ed.), *La Sapienza della coce oggi*, Vol. I, Elle di Ci, Torino, 1976, 491.

<sup>379</sup> Cf. J. Corbon, *Liturgia Fontal*, (Libros Palabra, Madrid 2009), 112.

<sup>380</sup> Cf. *Ibid*, 86.

Además, porque entendemos a la Iglesia como «sacramento» del acontecimiento salvador de Cristo, debe asemejarse a su servil y anonadado Salvador<sup>381</sup>. De este modo, con Calvino sostenemos que se debe «creer en la Iglesia invisible y conocida sólo por Dios (...) y honrar la visible»<sup>382</sup>, comprendiendo la Iglesia desde la analogía del Verbo encarnado, donde lo divino y lo humano no son realidades distintas, aunque sí paradójicas (LG 8). Por otra parte, para anunciar al Resucitado, en la Iglesia deben traslucirse mediante el Espíritu los signos que remiten a su procedencia: la herida del traspasado<sup>383</sup>.

El Vaticano II indica que la Iglesia viene de la Trinidad (GS 40), su origen descansa en el misterio más hondo de Dios, pues ha sido querida por Dios Padre y está llamada a configurarse con el Hijo Jesucristo, mediante la presencia del Espíritu Santo que la santifica y permite el encuentro con el Padre y el Hijo (LG 4).

Si en la raíz de toda kénosis está el amor intradivino y su auto-comunicación, la kénosis nos hablará del modo propiamente divino de amar: hacerse hombre hasta el final sin imponerse ni obligar. Esto, que vemos revelado en Cristo, el Espíritu nos lo revela en la Iglesia, moviéndonos a una entrega igualmente kenótica<sup>384</sup>.

Sobre esta relación *fundante* con la Trinidad, descansa la *misión* de la Iglesia, que ora y trabaja para que el mundo sea Pueblo de Dios, Cuerpo del Señor y templo del Espíritu (LG 17). La Iglesia responde al profundo anhelo de comunión que atraviesa al hombre, combatiendo sus grietas y fracturas, como «familia de Dios», que existe en el mundo amando, entregándose a la imagen del don recibido, anonadada y asumiendo en sí la fragilidad de todo lo creado.

El Credo establece una clara distinción entre «creer *en* Dios» y «creer la Iglesia». Sin embargo, el *credo ecclesiam* pertenece al credo con todo derecho, en tanto que es inseparable de la acción del Espíritu, quien la introduce en el misterio de la salvación<sup>385</sup>. Así, la Iglesia puede comprenderse como «nexus mysteriorum» (*Dei Filius*), pues «viene a ser para nosotros como el lugar donde confluyen todos los misterios»<sup>386</sup>. Según de Lubac, el Credo plantea un círculo perfecto, pues la Trinidad que es intratrinitariamente comunión, se revela en su economía salvífica para la comunión, por lo que creer eclesialmente es creer

---

<sup>381</sup> Cf. J. Sobrino, *Resurrección de la verdadera Iglesia*, (Sal Terrae, Santander 1984), 125.

<sup>382</sup> J. Calvino, *Institución a la religión cristiana*, IV, 1,7, en S. Madrigal, *La Iglesia*, 401.

<sup>383</sup> Cf. M. Blázquez, *La Iglesia. Misterio, comunión misión*, (Sígueme, Salamanca 2017), 27-28.

<sup>384</sup> Cf. J. Corbon, *Liturgia Fontal*, (Libros Palabra, Madrid 2009), S. Madrigal, *La Iglesia*, 25.

<sup>385</sup> Cf. S. Madrigal, *La Iglesia*, 404

<sup>386</sup> H. de Lubac, *Meditación sobre la Iglesia*, 26, en S. Madrigal, *La Iglesia*, 406.

comunitariamente<sup>387</sup>. El Espíritu es principio de comunión, pues hace *una* Iglesia, al tiempo que es principio de catolicidad, conservándola y santificándola. La Iglesia se sitúa en el Credo en el ámbito de la economía de la salvación, por lo que en perspectiva teológica la eclesiología se halla en una doble relación con Cristo y con el Espíritu en su acceso al Padre. Ahora bien, la consideración de la Iglesia como criatura del Espíritu, nos remite inmediatamente a la cristología, lejos de separarnos de ella. Así, el Espíritu nos remite a la kénosis de Cristo, pues desde ella se experimenta la fuerza del Cristo Resucitado (Col 1,27)<sup>388</sup>. El mayor desafío de la iglesia es poder habitar en la paradoja que le confiere ser en devenir, pudiendo reconocerse como la Iglesia que brotó del costado del crucificado y se templó con el fuego del Pentecostés<sup>389</sup>.

## II. Fundamentos de Eclesiología: Origen, Naturaleza y Estructuras de Iglesia

### II.I. Origen y fundamentos

Habiéndonos ocupado de la cuestión teológica del origen de la Iglesia, que existe antes de concretarse históricamente (*Ecclesia ab Abel*), debemos responder a la cuestión histórica: cómo y cuándo la Iglesia terrestre se ha constituido en lugar de reunión del pueblo escatológico de Dios. La Comisión Teológica Internacional hablará de un proceso escalonado por etapas: que van desde las promesas del AT sobre el pueblo de Dios que Jesús asume en su predicación, hasta la institución de la cena y la insistencia del mensaje sobre el Reino al afrontar su muerte o el envío del Espíritu Santo en Pentecostés<sup>390</sup>. Esta reconstrucción histórico-teológica no coincide con el parecer de algunos investigadores, para quienes «Jesús anunció el Reino, y lo que vino fue la Iglesia»<sup>391</sup>. Ante ello, la eclesiología ha señalado con especial atención la «eclesiología implícita», de la mano de la Cristología, identificando huellas pre-pascuales de la Iglesia post-pascual, puesto que *todo* el acontecimiento de Cristo constituye el fundamento de la Iglesia, incluyendo la Pascua. Por ello podemos sostener que Jesús es el «fundador» (LG 5) de la comunidad mesiánica de la nueva alianza, sin por ello decir que su intención expresa fuera establecer los aspectos institucionales de la Iglesia tal como se desarrollarían con el paso de los siglos.

---

<sup>387</sup> Cf. S. Madrigal, *La Iglesia*, en 406.

<sup>388</sup> S. Madrigal, *La Iglesia*, 407-411.

<sup>389</sup> Cf. S. Madrigal, *La Iglesia*, 412.

<sup>390</sup> Cf. *Ibid*, 416.

<sup>391</sup> A. Loisy, *L'Évangélie et l'Église*, (París 1903), 155, en S. Madrigal, *La Iglesia*, 416.

La citada expresión de Loisy señala que el centro de la predicación Jesús ha sido el Reino y no la Iglesia. Sin embargo, la predicación del Reino de Dios se encuentra al principio de un proceso histórico que permitirá el surgimiento de la Iglesia. Frente a la interpretación individualista del Reino de Dios (Harnack), Lohfink indica que el anuncio de la salvación del Reino de Dios presupone al pueblo de Dios<sup>392</sup>. En la medida en que Jesús anuncia el nuevo modo de actuar de Dios en el mundo, el Reino pasa a vincularse a su persona (*autobasileia*). El grupo de los Doce representa la existencia simbólica del Israel escatológico y definitivo, al tiempo que es voz de llamada al Israel del tiempo presente para que se reúna en torno a la fe del Reino que Jesús proclama. El pueblo de Dios crece como comunidad de aquellos que han pasado a tomar parte en el destino de Jesús. Y a pesar de que el destino de Jesús es el destino del Dios fracasado en la Cruz, la Iglesia del crucificado se sabe incorporada al misterio del resucitado en tensión escatológica. El camino kenótico de Jesús, especialmente abrazado durante sus últimas semanas, no implicará reducir el grupo o caer en sectarismos, por el contrario, es la forma de su condensación, pues su respuesta a la muerte es «por los muchos», palabras con las que interpreta su muerte a la luz de la última cena. Esto constituye el verdadero comienzo de la Iglesia y sólo desde aquí podrá entenderse su naturaleza profunda<sup>393</sup>.

¿Qué relación guarda la «reunión de Israel» pretendida por Jesús y la Iglesia consagrada por la fuerza del Espíritu Santo en el Pentecostés?

Mc 14,50 no oculta la soledad que sufrió Jesús en la Cruz, aunque tras la desaparición de los discípulos, las primeras apariciones se registran allí donde estos habían huido, expresándose una conciencia marcadamente escatológica por parte de sus seguidores (1Cor 15,5; Lc 24;34).

En Pentecostés encontramos a Pedro, los Doce y otros discípulos reunidos, lo que marcará, mediante la presencia del Espíritu, los comienzos de la Iglesia de Jesucristo (Hech 2,1-36). A partir de la experiencia de la glosolalia la comunidad reunida experimenta un nacimiento en el Espíritu Santo, pues la Iglesia naciente vive de esa experiencia del Espíritu (Hch 2,42) y destaca la dimensión universalista de la misma.

En este horizonte ha de situarse el bautismo y la cena del Señor, así como la oración que clama: *maranatha* (1Cor 16,22)<sup>394</sup>. Por todo ello, «sólo desde una perspectiva cristológica

---

<sup>392</sup> Cf. G. Lohfink, *La Iglesia que Jesús quería*, (Desclée de Brower, Bilbao 1986).

<sup>393</sup> Cf. S. Madrigal, *La Iglesia*, 417-423.

<sup>394</sup> Cf. *Ibid*, 224-226.

se puede hablar de la Iglesia como *in-stituída* (por Cristo), pero sólo desde una perspectiva pneumatológica podemos hablar de ella como *cons-tituída* por el (Espíritu)<sup>395</sup>.

## II.II. Naturaleza y ser de la Iglesia a la luz del Nuevo Testamento

El término *ekklesia* expresa la certeza con la que los seguidores se comprenden, como «asamblea congregada» (*qahal*), comunidad del Mesías que aguarda la venida definitiva de Dios. Para Pablo la «Iglesia de Dios» (Flp 3,6) es una realidad teológica, pues como comunidad es cuerpo de Cristo (1Cor 12,27) y edificio del Espíritu Santo, para que Dios more en él (2Cor 6,16). Por otro lado, para Pablo la Iglesia también es «Pueblo de Dios», como realidad histórico-salvífica. Así, podemos sintetizar la eclesiología paulina como una elipse de dos polos que se resume en una cláusula breve: la Iglesia es el pueblo de Dios reunido y renovado «en Cristo»<sup>396</sup>. La fórmula «en Cristo» implica la incorporación bautismal y comunión eucarística, donde la *koinonía* en el mismo pan y cáliz (1Cor, 10,16-17) supone la participación eclesial en la kénosis, configurando a la comunidad y sus relaciones, pues la Iglesia es *cuerpo*, verdadera comunidad eucarística. Para Pablo, la Palabra no es un discurso, doctrina o argumento, sino Cristo crucificado, quien siendo de condición divina se despojó de sí mismo<sup>397</sup>. Por ello, con la expresión «Pueblo de Dios» Pablo se centra en una perspectiva histórico-salvífica, para señalar que el Israel que es la Iglesia no procede de la descendencia de Abraham, sino de la fe en Cristo kenótico<sup>398</sup>.

La literatura protopaulina se refiere a la Iglesia como cuerpo de Cristo, como la comunidad de los congregados para la eucaristía en presencia del crucificado-resucitado. La literatura deuteropaulina, establece una relación entre Cristo y la Iglesia. En el himno de 1Col 1,15-20 se señala que la cabeza de la Iglesia es Aquél por quien todas las cosas son creadas y subsisten. Así, la Iglesia recibe su sustento de Cristo. A su vez la *ekklesia* ya no es una realidad concreta sino universal, fuertemente cristologizada, siendo el cuerpo que, por cabeza, tiene a Cristo. En Efesios, *tratado sobre la Iglesia*, el himno que abre la carta se centra en el misterio, revelado y realizado en la Iglesia de Cristo (Ef 1,3-14). La Iglesia abraza la plenitud de su Señor y cabeza, actuando en el mundo viejo y transformándolo. La novedad de la carta consiste en la emergencia de la Iglesia entre Cristo y el creyente, que nace del acontecimiento de la Cruz (2,14-16). La Iglesia es el resultado de la obra redentora de Cristo que ha dado

---

<sup>395</sup> J. Zizoulas, *El ser eclesial*, (Sígueme, Salamanca 2003), en S. Madrigal, *La Iglesia*, 154.

<sup>396</sup> S. Madrigal, *La Iglesia*, 429-431.

<sup>397</sup> Cf. J. Orio Tuñí, *Jesús en comunidad*, (Sal Terrae, Santander 1988, 27-44), 39.

<sup>398</sup> Cf. S. Madrigal, *La Iglesia*, 430-435.

lugar a una nueva humanidad, configurada por la superación de la enemistad entre judíos y paganos<sup>399</sup>.

En el elenco de las cartas pastorales, Pablo presenta instrucciones a sus colaboradores Tito y Timoteo, presentando la Iglesia como una casa regida por normas litúrgicas, ministerios estructurados, cuidado de la tradición y pureza de la fe. Ante formas de cristianismo-gnóstico, Pablo realiza un énfasis especial en cuestiones soteriológicas. Cristo es la salvación del hombre y la Iglesia el signo visible de esta presencia. La «casa de Dios» (1Tim 3,15s), debe testificar con su existencia la verdad salvífica ante el mundo mediante obras y palabras, para que «todos los hombres lleguen al conocimiento de la verdad» (1Tim 2,4). Aquí toma relevancia la Iglesia como *oikos*, familia, enfatizando su dimensión social, habiéndose asumido ya su universalidad<sup>400</sup>.

### II.III. Estructuras y configuración social del cristianismo primitivo como Iglesia

Aplicando los métodos histórico-críticos y sociológicos, la sociología del NT estudia el tránsito del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. En el horizonte del estudio histórico, sociológico y teológico destacan los *ministeria communitatis*, que por la propia estructura encarnatoria de la Iglesia, se manifiestan en diferencias geográficas y sociológicas.

La *época apostólica* de la Iglesia primitiva es norma y fundamento para la Iglesia de todo tiempo, el NT es su carta fundadora, aunque las circunstancias obligan a tomar textos no canónicos para la organización y consolidación de la fe, desarrollando lo germinalmente presente en la Escritura. La estructura de la comunidad de Jerusalén se configura como la primer *ekklesia*, formada por los seguidores de Jesús. Los Doce presiden (Mt 19,28) y Pedro es su portavoz (Mt 16,13-20), «apoyado» en otras columnas, como son Cefas, Santiago o Juan (Gal 1,18-20). En Hech 21,18, Santiago sigue la estela acompañado por un grupo de ancianos.

Las estructuras de liderazgo en las comunidades paulinas están al servicio del anuncio del Evangelio, configuradas según la imagen del cuerpo de Cristo, claramente distanciadas de cualquier forma de exigencias o tradiciones cúlitas. Aunque en las deuteropaulinas se señala a Cristo como cabeza del cuerpo e indica que «el Señor puso en su Iglesia apóstoles, profetas, evangelistas y maestros» (Ef 4,11-13), en las pastorales encontramos la tripleta clásica -obispos, presbíteros y diáconos- ante el desafío de ser casa de Dios, que testimonia ante el mundo la presencia del Dios vivo, siendo al tiempo columna y fundamento de la

---

<sup>399</sup> Cf. *Ibid*, 434-438

<sup>400</sup> Cf. *Ibid*, 438-439.

verdad. Las cartas pastorales retoman también la cuestión de los carismas, desde una estructuración y organización ministerial.

El «episcopado monárquico» se configura en el s. II., cuando Ignacio de Antioquía esclarece las tres figuras y sus funciones<sup>401</sup>. A lo largo de la historia, la Iglesia católica ha reconocido estos ministerios ordenados pronunciándose sobre la sacramentalidad del episcopado. «Así, el ministerio eclesiástico, instituido por Dios, está ejercido en diversos órdenes que, ya desde antiguo, recibían los nombres de obispos, presbíteros y diáconos» (LG 28).

### III. Aspectos eclesiales: Koinonía, Diakonia, Leitourgia y Martyria

#### III.I. La Iglesia hace la eucaristía y la eucaristía hace la Iglesia

En el NT la *koinonia* es en primer lugar iniciativa de un Dios fiel, quien llama y convoca a los creyentes para la comunión (1Cor 1,9; 10,13). En segundo lugar, la *koinonia* con el Hijo entraña una comunión eucarístico-sacramental y comunitaria. Participar de su cuerpo y sangre, entrando en comunión en vida con Cristo, su fracaso y quebranto, genera comunión en el cuerpo (Rom 12,5). Para Pablo la comunión significa salvación comunitaria, de modo que con la *koinonia* se aproxima a la soteriología. Finalmente, la comunión con el Espíritu Santo, en tanto que principio activo y dinamizador de la *koinonia* (Flp 2,1) es lo que une a todos los cristianos, entre sí y con Dios mediante Cristo.

La «comunión» no es objeto de un capítulo concreto en *Lumen gentium*, aunque su presencia se percibe en todos los documentos, como señala Kasper. La Iglesia es icono de la comunión trinitaria que se dona para ser participada por los creyentes (LG 4). Se participa de la vida de Dios por la Palabra, auto-revelación de Dios acogida por la fe, y los sacramentos: bautismo, confirmación y eucaristía. A su vez, la Palabra y los sacramentos se realizan en la comunión-unidad de las Iglesias locales, fundadas mediante la eucaristía. La comunión de los fieles supone una corresponsabilidad en la vida y misión de la Iglesia, pues todos los bautizados comparten el sacerdocio común (LG 10). Finalmente, la Iglesia como *communio* es sacramento para la salvación del mundo: tipo, modelo y ejemplo de la *communio*<sup>402</sup>.

Ahora bien, ¿dónde se experimenta este ser de la Iglesia?

El Concilio señala que la Iglesia de Cristo «se hace presente» (*adest*) en las Iglesias locales (LG 26), que a su vez están hechas a imagen de la Iglesia universal (LG 23). La

---

<sup>401</sup> Cf. *Ibid*, 448-450.

<sup>402</sup> Cf. *Ibid*, 376-400.

comunidad eclesial local es el punto de encuentro de la historia trinitaria de Dios y la historia de la humanidad, donde tiene lugar la máxima actualización de la Iglesia de Cristo, como comunidad concreta reunida entorno al altar, y donde se anuncia el misterio pascual del Señor y su Evangelio. La totalidad del misterio de la Iglesia subiste en la Iglesia particular, que debe representar a la Iglesia universal (LG 23, AG 20). Esta *identidad y unidad* tiene por referencia última la eucaristía, una y la misma en la multiplicidad de celebraciones locales (LG 26). El episcopado es reflejo de la identidad mística entre lo universal y particular. Cada Iglesia es en sí misma una comunión; la comunión de estas comuniones se da en una sola comunión, la de la Iglesia universal. Así como la Iglesia particular se ve representada en su unidad por el obispo, la Iglesia universal, y en ella el colegio episcopal, se representa en su unidad por el Obispo de Roma. Él es signo visible de la unidad de la Iglesia universal y establece comunión entre todas las Iglesias.

### III.II. La Iglesia hace misión y la misión hace la Iglesia

El envío de Jn 20, 21-23 no se corresponde con una simple misión, sino que es un poner delante de los discípulos la actitud de abandono propia del Hijo. Jesús la ha recibido del Padre y del mismo modo se la entrega a los suyos, aunque sin dejar de portar las cicatrices. La kénosis que Jesús vive es a la que están llamados los suyos, de ahí que para Balthasar no se concluya en el Hijo, sino que nos invita a descubrir los destellos de este modo de existencia a sus discípulos que habrán de asumir también la *morphe deolon*<sup>403</sup>.

El mandato del resucitado «Id al mundo entero» (Mt 28,19-20) está en la raíz del Vaticano II. La mirada *ad intra* de la Iglesia se reflejó en *Lumen gentium*, mientras en *Gaudium et spes* se exploró su dimensión *ad extra*. Los textos conciliares se plantean «en apertura al mundo». La noción de la Iglesia-sacramento expresa con acierto la voluntad de *servir en misión*, ofreciendo al ser humano su sincera cooperación para construir la fraternidad universal, estando motivada no por intereses terrenos, sino por el impulso del Espíritu y la obra de Cristo, que no vino al mundo para juzgarlo sino para salvar, para servir y no ser servido (GS 3). Desde esta clave podemos entender mejor la relación Iglesia-mundo, pues en su ofrecimiento de ayuda al mundo, y al recibir del mundo ayuda, su única tarea es el advenimiento del Reino de Dios y la salvación de la humanidad. Si el ser íntimo de la Iglesia lo expresábamos mediante la *koinonia*-comunión, su actuar lo describimos con la *diakonia*-servicio. Toda Eclesiología depende de la Cristología, por lo que, si Cristo es el hombre para

---

<sup>403</sup> P. Sánchez, *Omnipotente impotencia*, 95.

los demás, también la Iglesia sólo es Iglesia de Jesucristo en su pro-existencia, cuando no existe para sí, sino para los demás, siendo sierva de la misión de Cristo. El lavatorio de los pies (Jn 13,12-17) o las palabras sobre el servicio de la última cena (Lc 22,24-27), o cuando Jesús dice que el Hijo del hombre no ha venido para ser servido sino para servir (Mc 10, 42-45) revelan que en la base de la *diakonia* hay un fundamento cristológico. Y en Cristo, «servir» es el acto mismo de dar la vida por la salvación de los muchos en obediencia al Padre.

El misterio de la relación entre Dios y el hombre está bajo el signo de la kénosis: cuanto más profunda es, más total es la unión. Nuestra deificación es el encuentro con la kénosis de Dios y la del hombre; de ahí la exigencia fundamental del Evangelio: seremos uno con Cristo en la medida en que nos «perdamos» a nosotros mismos por Él.<sup>404</sup>

Jesús hizo suyas las palabras del siervo de Yahvé para describir su misión (Lc 4,16-19; Is 61,1-2), a lo que acompañaron sus actos, sentándose a la mesa con pobres y pecadores, proclamando la salvación que llegaría con el Reino, allí donde se combatiese la humillación, el desprecio, la muerte. Jesús, solidariamente asumió una vida marginal, experimentando la humillación que los excluidos sufren (2Cor 8,9); y en él se encarna la acción de Dios por los pobres, por quienes son acechados por el pecado y sufren injusticia<sup>405</sup>.

La Iglesia está llamada a configurarse como pobre y servidora, a la imagen de su fundador, pues el empobrecimiento solidario y real en defensa de los últimos no es decorativo, sino una realidad imprescindible para que la podamos considerar la Iglesia de Cristo como «sacramento de salvación»<sup>406</sup>, pues, de lo contrario, «la eliminación de los débiles supone la muerte de la comunidad»<sup>407</sup>. Así como Cristo realizó la obra de redención en la persecución, también la Iglesia está llamada a seguir el mismo camino kenótico para comunicar a los hombres los frutos de la salvación. Cristo Jesús, *a pesar de su condición divina...*, *se despojó de su rango y tomó la condición de esclavo* (Flp 2,6) y por nosotros *se hizo pobre a pesar de ser rico* (2Cor 8,9). Así, la Iglesia no existe sino para predicar el Evangelio con su ejemplo de renuncia y humildad, y ser sacramento de salvación para el mundo.

La diaconía de la salvación se diversifica en tres diaconías matrices: el servicio de la Palabra (anuncio y testimonio), servicio de culto divino (oración y sacramentos), servicio del amor caritativo. La Iglesia halla, en todos ellos, su identidad en una especie de «expropiación»,

---

<sup>404</sup> J. Corbon, *Liturgia Fontal*, 25.

<sup>405</sup> S. Madrigal, *La Iglesia*, 469-470

<sup>406</sup> J. Sobrino, *Resurrección de la verdadera Iglesia*, (Sal Terrae, Santander 1984), 156.

<sup>407</sup> D. Bonhoeffer, *Vida en comunidad*, (Sígueme, Salamanca 2014), 110.

a imagen del Hijo de Dios encarnado, que renunció a su gloria y tomó la forma de siervo en una kénosis radical<sup>408</sup>.

La Iglesia es sacramento en tanto que representa a Cristo, haciéndolo presente de verdad<sup>409</sup>. Por ello, hablar de la Iglesia como «sacramento de salvación» es un modo de referirnos a la naturaleza de la Iglesia como misterio de fe. Esto pone en juego una sola cuestión: ¿cómo puede ser la Iglesia y actividad humana la forma de la presencia de Dios en este mundo?

Siguiendo a Scheeben, podemos responder que al afirmar que la Iglesia es «misterio sacramental» hablamos de un misterio que, siendo imperceptible a los sentidos o la razón, se manifiesta históricamente de forma concreta. Así, Jesucristo, el Hombre-Dios, es un misterio sacramental (Jn 18,8-11). Por lo que, si Cristo es sacramento del Padre, la Iglesia lo es de Cristo.

Ante la *societas perfecta*, la Iglesia se comprende como instrumento de profundización en la hondura de su realidad, en la relación con Cristo, con la Iglesia y en su función como medio de salvación. La expresión «sacramento universal de salvación» se retomará en el Vaticano II con nuevo vigor precisamente porque en su «sacramentalidad» expresa su referencia constitutiva al Dios uno y trino (LG 1; LG 9; LG, 48; AG 2). Como *signo* su sacramentalidad es escatológica, estando el Reino presente «in misterio», lo que se esclarece definitivamente con María: morada del Espíritu, modelo de fe, «Real-symbol» de la Iglesia<sup>410</sup>. Ahora bien, la Iglesia lleva a cabo su misión como sacramento universal de salvación en la *martyría*, *leitourgia* y *diakonia*.

A la hora de plantear el tema de la salvación más allá de los límites de la Iglesia, debemos conjugar la universalidad de la gracia con la *diakonia* de salvación que la Iglesia presenta de forma histórico-concreta. Por ello, el Vaticano II sostiene que la gracia actúa en todo ser humano asociándole al misterio pascual (GS 22) ayudándole a llevar una vida en conciencia conforme a sus creencias (LG 16). La Iglesia, según la célebre expresión patristica, comenzó *ab Abel* (LG 2), formando parte de ella quienes no han oído el Evangelio de Jesucristo. No se trata de un mero universalismo, sino de una posibilidad para que quienes como Abel viven entregando la vida, con el potencial salvífico del amor. El signo irrevocable de salvación dado en la oferta de Cristo es la Iglesia, quien interpreta correctamente al cristiano «anónimo» (Rahner).

---

<sup>408</sup> R. Blázquez, *La Iglesia*, 91.

<sup>409</sup> Cf. S. Madrigal, *La Iglesia*, 472.

<sup>410</sup> Cf. *Ibid*, 473.

### III.III. La Iglesia subsiste como liturgia en la liturgia

La Iglesia que es sacramento de salvación encuentra en los sacramentos, especialmente en la eucaristía, su máxima realización (*koinonía*) y expresión (*diakonía*). La estructura sacramental de la Iglesia se expresa con una especial concentración en la celebración litúrgica de los sacramentos; pues «la Iglesia subsiste en la liturgia y como liturgia»<sup>411</sup>. Iglesia y sacramentos se interpretan mutuamente, como lugar de encuentro entre Dios y el hombre. Así el Vaticano se comprende a la Iglesia de forma «total», frente a la «jerarcológia», de forma trinitaria y fundada por el Espíritu, siendo todos responsables de ella y estando capacitados para construirla por la palabra y los sacramentos, en base al «sacerdocio común» de todos los bautizados (LG 32)<sup>412</sup>.

El Vaticano II recupera esta expresión «sacerdocio común», por el cual Cristo nos hace partícipes de su único sacerdocio, junto al sacerdocio ministerial-jerárquico. Estas dos formas difieren esencialmente, pero no en cuanto a su grado (LG 10). En la celebración eucarística el ministro ordenado actúa *in persona Christi et Ecclesiae (in persona Christi capitis)*, como símbolo real de la comunión del «Cristo total», cuerpo y miembros, en su ofrenda al Padre. El sacerdocio bautismal fundamenta una presencia «eucarística» de los cristianos en el mundo, desde su doble dimensión eclesial y secular<sup>413</sup>.

### III.IV. La voz del evangelio en la Iglesia: martyria

Antes de que el evangelio tomase forma escrita fue predicación y transmisión viva. De la predicación, *kerygma-martyria*, ha nacido la Iglesia y mediante su anuncio y testimonio se ha configurado como comunión con Dios y los hombres, *koinonía* -señalan 1Jn 1,2-3 y DV 8. La participación en la Cruz de la Iglesia, y no sólo su transmisión generacional, se realiza de forma kenótica, mediante la entrega de la propia vida en nombre de la Vida recibida. Esto se aprecia de modo especial en la experiencia de los mártires, de la cual proviene una comprensión de la Iglesia como cuerpo de Cristo atravesado por la kénosis, hasta el punto de poder afirmarse que «una Iglesia que no sufre, no es una Iglesia»<sup>414</sup>. Pues el seguimiento de Jesús guarda relación con su Cruz (Mt 8,31-38), con asumir la kénosis, no como meta de

---

<sup>411</sup> J. Ratzinger, *La eucaristía centro de la vida*, (Valencia 2005), 135-144. En S. Madrigal, *La Iglesia*, 478.

<sup>412</sup> Cf. *Ibid*, 480-481.

<sup>413</sup> Cf. S. *Ibid*, 481-487.

<sup>414</sup> TD 4, 420-421 en P. Pérez Sánchez, *Un camino de omnipotente impotencia*, 162.

la existencia cristiana, pero sí como comienzo y camino. No hacer esto, es dejar de seguir a Cristo, no siendo en los cristianos el sufrimiento un dato desconcertante, sino la imagen del amor de su Señor, que en su entrega no rehúye esta realidad ventajosamente<sup>415</sup>.

Ante el *mysterium doloris* ni Cristo ni el cristiano actúan neutralmente. Dios en su entrega salvífica ofrece al hombre un modelo de vida, pero también de muerte entregándose para luchar contra él con esperanza escatológica. La actitud de la Iglesia ante el dolor y el sufrimiento debe ser «cristopráctica». Pues sólo Cristo ilumina su misión. La experiencia comunitaria y eclesial del sufrimiento implica sufrir con el cuerpo de Cristo, desde la esperanza futura<sup>416</sup>.

El proceso de actualización de la revelación divina acontece en el testimonio de la Iglesia universal expresado en el *sensus fidei fidelium*. El término «magisterio» designa la función oficial y jerárquica de la enseñanza ejercida por el cuerpo pastoral de la Iglesia. Estando presente a lo largo de toda la historia de la Iglesia, aunque con otros nombres, vinculada a carismas y revestida por la autoridad en la acción de los que predicán, enseñan, transmiten o conservan el depósito de la fe.

«Decir la verdad en amor» (Ef 4,15) es el criterio supremo de la vida y misión de la Iglesia, pues no hay otro modo de enunciar el misterio Pascual de Cristo. Ahora bien, en su pretensión de verdad, ¿es la Iglesia infalible?<sup>417</sup>. Teólogos como Congar o Rahner, han señalado que cuando la Iglesia habla de infalibilidad se refiere a su necesidad de «expresar» la verdad sobre Jesucristo, a sabiendas que su lenguaje estará desbordado por el misterio infinito del que quiere hablar<sup>418</sup>.

Ahora bien, ¿cómo permanece la Iglesia en esa fidelidad y búsqueda de la verdad? La Iglesia no hace esto por sus fuerzas, sino al recibir el don del Espíritu Santo, apropiándose del testimonio de la Escritura y Tradición. Todos los bautizados son partícipes de la comprensión y transmisión de la verdad revelada, pues animados por el Espíritu según su vocación, se adhieren al servicio y la vida expresando la fe de la Iglesia (infalibilidad *in credendo*). En esta infalibilidad al creer, radica la infalibilidad del enseñar (infalibilidad *in docendo*), de modo que el magisterio se sitúa en ósmosis vital con la tradición y el *sensus fidei* de la Iglesia, ocupándose del consenso universal de la fe. El oficio de interpretar la palabra de Dios que configura el magisterio, se confía al Papa y a los obispos, siendo sus funciones

---

<sup>415</sup> Cf. D. Bonhoeffer, *El precio de la gracia*, (Sígueme, Salamanca 2016), 53-59.

<sup>416</sup>Cf. N. Bedford, «La misión en el sufrimiento y ante el sufrimiento», en R. Padilla (ed.), *Bases bíblicas para la misión*, (Ediciones Kairós, Buenos Aires 2015, 320-334), 323.239.

<sup>417</sup> H. Küng, *¿Infalible? Un Interrogante*.

<sup>418</sup> Cf. S. Madrigal, *La Iglesia*, 490.

magisteriales las de enseñar, santificar y regir, como continuaciones de la función profética, sacerdotal y regia de Jesucristo (LG 20). Las formas en que eso sucede se desarrollan en *Ad tuendam ex cathedra*, continuadora de *Lumen gentium*. La inerrancia que asiste a la Iglesia en la fidelidad de la fe apostólica, visibilizada por la función magisterial, es una consecuencia inmediata de la encarnación y la kénosis, como prolongación de la palabra de Jesús, palabra humana y palabra de Dios<sup>419</sup>.

---

<sup>419</sup> Cf. B. Sesboüé, *La infalibilidad*, 36-37.



## 6. SACRAMENTOS

## I. Doctrina del sacramento como kénosis

### I.I. Del símbolo al sacramento a través de la kénosis

Creado a *imagen y semejanza* el hombre existe con toda su realidad corpóreo-histórica en relación a Dios. De este modo, algunos han definido al hombre como un *zoon symbolikon* (Lonerbang) o un «ser sacramental» (Boff)<sup>420</sup>, advirtiendo que «el ser humano no habita un puro universo físico, sino un *universo simbólico*, donde el lenguaje, el mito, el arte y la religión constituyen parte de este universo, tejen el telar complejo de la experiencia humana»<sup>421</sup>. El hombre se sitúa en el mundo admirándose y estremeciéndose, pero también dándole coherencia, integrando mediante los símbolos aquello que le sobrepasa pues remiten a un misterio que anuncia salvación. Frente a la concepción científico-técnica de la realidad, al hacer del mundo un símbolo el hombre comprende la materia como lugar de encuentro con Dios.

Por lo propio, el lenguaje religioso rechaza cualquier instalación que desde la «actitud natural» (Husser) establezca fronteras de lo que puede ser dicho por los límites lingüísticos, situándose en el mundo desde un «actitud radical», que deja el espacio suficiente para que el mundo pueda trasparentar simbólicamente la realidad de lo eterno: *per visibilia ab invisibilia*<sup>422</sup>. Desde esta lógica, la palabra sacramental no es descriptiva sino «narrativa», empleando un lenguaje *evocativo*, pues evoca al pasado y al futuro vividos en el presente; *autoimplicativo*, al tratar las honduras del hombre; y *formativo*, implicando a la persona en la conversión<sup>423</sup>.

### I. II. Del símbolo al sacramento de la la kénosis

El origen actual del sacramento no debe buscarse en textos teológico-sistemáticos del NT, sino en el hecho de que los símbolos y ritos bíblicos encuentran en Cristo su fuente y plenitud. El término *mysterium*, referente en Pablo al misterio de Dios revelado en la historia de la salvación y mediante Jesucristo, pasará a referirse a todas las acciones que Jesús hizo en su paso kenótico por la tierra, pues «todo lo visible en el Señor pasaría a sus misterios» (León Magno, *Sermo* 74,2). Sin embargo, ante la amenaza de que por misterio se introdujese en la teología y praxis cristiana una comprensión gnóstica, los Padres asumiendo el sentido teológico del *mysterium*, optaron por la traducción *sacramentum* para referirse a la actuación

---

<sup>420</sup> Cf. L. Boff, *Los sacramentos de la vida*, (Sal Trrae, Santander 2015), 17.

<sup>421</sup> E. Cassier, *Antropología filosófica*, (Fondo de Cultura Económica, México 2012), 45-49.

<sup>422</sup> Cf. C. Martínez Oliveras, *Los sacramentos de la Iglesia*, en A. Cordovilla (ed.), *La lógica de la fe*, (Comillas, Madrid 2013), 498.

<sup>423</sup> Cf. L. Boff, *Los sacramentos*, 18-26.

santificadora de Dios hacia los hombres. Este término latino hacía referencia a una acción significativa a la que se respondía con obediencia. Tertuliano y Cipriano abanderaron la reflexión sobre el *sacramentum*, aunque no es hasta Agustín cuando «sacramento» se dice del bautismo y la eucaristía, explicándose la estructura del elemento sacramental y definiéndolo como *verbum visibile*: signo visible de gracia invisible, que se realiza junto a la palabra<sup>424</sup>.

En la Edad Media la teología sacramental debe dar razón de los cambios de paradigma, asumiendo una comprensión realista fundamentada sobre la racionalidad. A su vez, el periodo de la gran Cristiandad, implicó que la vivencia sacramental se concibiese como un trámite de pertenencia social. La Iglesia se aventuró en una definición del sacramento capaz de integrar las categorías de significación y causalidad, proceso llevado a cabo por la teología monástica, la escolástica y el magisterio. Tomás realizaría una sistematización comprendiendo el sacramento como «el signo de una realidad en cuanto que santifica a los hombres» (*STh.* III, q.60, a.2) y ante la Reforma, Trento sancionará la teología sacramental en su sesión VII<sup>425</sup>.

A finales del XVIII, la crítica de la religión equipararía los sacramentos a ritos mágico-esotéricos, comprendiéndolos como instrumentos para controlar la conciencia social. Entre el XIX y el XX, la historia de las religiones comprendería los sacramentos como fruto del sincretismo helenístico. La crítica marxista los entendió como narcóticos, y en la psicología se los acusa de ser catalizadores de neurosis. Para la filosofía moral, por otro lado, su valor es positivo si conlleva un compromiso ético<sup>426</sup>. Scheben y Guardini responderán a estas críticas recuperando la dimensión de *mysterium*, refiriéndose al sacramento como acontecimiento personal y comunitario de la Iglesia ante la gracia de Dios, trascendiendo toda reducción materialista o subjetivista. Rahner comprendería los sacramentos como delegados por Jesucristo a la Iglesia, siendo desdobles del ser de la Iglesia que expresan su finalidad sacramental.

A la base de una teología sobre el sacramento, el símbolo se enmarca en un drama teológico, viviéndose en relación y tensión al Dios invisible, pues el cristianismo es una religión «espiritual», en cuyos rituales busca efectos de la gracia. En diálogo con la filosofía del lenguaje, Chauvet sostiene que la simbolización permite elaborar una comunicación de la gracia implicada en el sacramento, superando la lógica aristotélico-tomista, para sostener un modelo simbólico de comunicación verbal mediante dimensión locutoria de los actos de

---

<sup>424</sup> Cf. C. Martínez Oliveras, *Los sacramentos*, 501-507.

<sup>425</sup> Cf. *Ibid*, 507-514.

<sup>426</sup> Cf. *Ibid*, 514-515.

lenguaje. En esta dimensión «el hacer y el decir» se sustratan en un acto único: el símbolo es eficaz porque hace lo que dice. Ello es lo que permite concebir que la eficacia de la gracia sacramental no consiste en recibir «algo», sino en una transformación que reestructura la relación con Dios y los demás, gracias a la novedad de un nuevo mundo, marcado por la alianza filial y fraternal que permite Cristo<sup>427</sup>.

En el universo simbólico-ritual que configuran los sacramentos, el cuerpo en su dimensión natural, cultural y tradicional, es el lugar de encuentro con Dios. Por ello, los sacramentos no son ajenos al hombre, sino constitutivos a él. Tras su kénosis, muerte y resurrección, Cristo pasó a ser el Sacramento de la Iglesia, concretizado en diversas «situaciones» vitales y en los siete sacramentos. Así, en la encarnación, muerte y resurrección, la corporeidad del sacramento cristiano encuentra su máxima densidad.

La función “sacramental” del Espíritu es investir a la humanidad y al mundo de la fuerza humilde del resucitado, a través de lo creado, que trasluce lo divino en su forma más concreta. En los sacramentos, la belleza esplendorosa de lo divino se revela allí donde no se lo espera, en lo más íntimo del mundo, por el Espíritu<sup>428</sup>.

El Vaticano II señala que los sacramentos están ordenados a la santificación de los hombres, a la edificación del Cuerpo de Cristo y, en definitiva, a dar culto a Dios (SC 59). Es decir, los sacramentos son diálogos y encuentros con Dios, quien se ofrece constantemente a sí mismo por medio de Cristo en el Espíritu (DV 2)<sup>429</sup>.

El misterio escondido desde los siglos (Ef 3,9) se revela en Cristo, y de forma indeleble en su kénosis, expresándose en los sacramentos. En todos los actos y gestos sacramentales encontramos *acciones* de Dios en el seno de la Iglesia, en cuyo centro está el misterio pascual, «abriendo el tiempo» e insertándonos en la historia de la salvación, haciendo posible aquí y ahora el Reino, desde un encuentro dialogal con Cristo (*Suma Teológica* III q60 a3)<sup>430</sup>.

## II. La kénosis de Cristo funda los sacramentos

---

<sup>427</sup> L. M. Chauvet, *Símbolo y sacramento. Dimensión constitutiva de la existencia cristiana* (Barcelona, 1991), 117-147.

<sup>428</sup> *Ibid*, 509-525.

<sup>429</sup> Cf. B. Daelemans, “¿Por qué y para qué celebramos los sacramentos?” *Sal Terrae* 106 (2018) 863-876; 865-866.

<sup>430</sup> Cf. *Ibid*, 868-869.

Para que un signo sea sacramento debe encontrar en Cristo su fundamento: en su vida, palabras y misión, que están siempre atravesadas por la kénosis<sup>431</sup>. Así lo ha entendido la elaboración teológica patristica, sosteniendo desde distintos modelos que el origen del sacramento está en Cristo y el de su santificación en el Espíritu. La época escolástica y postridentina, especialmente fisicista, se cuestiona sobre el modo de la institución de los sacramentos por parte de Jesús. Ante ello, algunos como Buenaventura sostuvieron que Jesús los instituyó de forma *mediata* por los Apóstoles y la Iglesia, mientras otros defendían forma *inmediata*, como Tomás, para quien esto sucede *in concreto* -en materia y forma-.

El magisterio ha sostenido que la institución de los sacramentos se da por parte de Cristo, como señala el Concilio de Florencia añadiendo el origen divino como parte de la definición propia del sacramento.

Los teólogos contemporáneos se plantean la cuestión del modo cómo Jesús ha instituido los sacramentos, surgiendo varias posiciones. Rahner afirma que los siete sacramentos tienen su origen en Jesucristo, en el momento en que éste instituyó la Iglesia. Schillebeekx postulará que Cristo interviene inmediatamente en la operación, necesariamente ha de haber determinado la orientación de esta gracia comunicada por un acto visible de la Iglesia<sup>432</sup>.

Trento ya había señalado que la Iglesia tenía la potestad administrativa de los sacramentos, radicando este poder en la raíz de ellos mismos, según la «substancia» del sacramento: lo querido e instituido por Cristo, como pilar de la autoridad de la Iglesia. Los *siete sacramentos* aparecen en estrecha vinculación al problema de su institución y a este respecto, el argumento tomista de la conveniencia antropológica (*STh*, III, q.65. a.1) establece una analogía con siete experiencias humanas decisivas: nacimiento, madurez, nutrición, enfermedad corporal y espiritual, la autoridad en la sociedad y la reproducción de la especie. La encarnación de Cristo, al compartir solidariamente el destino de los hombres, asumiría estas situaciones humanas y desde ahí ofrecería la salvación. El número, la necesidad y el efecto de los sacramentos estarían enraizados en el proceso vital de la persona, correspondiendo así a un desarrollo espiritual que la conformaría a imagen del Hijo en su encarnación kenótica.

Bonhoeffer, Rahner o Schillebeckx secundarán esta comprensión al vincular la existencia sacramental a la humana, siendo los sacramentos encuentros encarnados con el

---

<sup>431</sup> Cf. H. U. von Balthasar, *Teología de los tres días*, 77-82.

<sup>432</sup> Cf. C. Martínez Oliveras, *Los sacramentos*, 523-526.

Cristo de la kénosis, enraizados en cada situación de la vida en su inconmensurable pluralidad<sup>433</sup>.

## II. El corazón de la kénosis cristiana

### II. I. Nacer de la kénosis

«Los cristianos no nacen, se hacen» (Tertuliano, *Apologeticum*, 18,4), esta famosa frase nos introduce en la clave del itinerario que caracteriza de la vida cristiana. El bautismo es la puerta que nos introduce en el misterio de la Iglesia de Cristo por su muerte y resurrección<sup>434</sup>. En griego, *baptizēin* significa «inmersión», por lo que implica un «hundirse en las tinieblas de la pasión y muerte de Jesús» – un acto kenótico-, ya que «el bautismo nos «sumerge» en ese misterio que los cristianos conmemoran el Viernes Santo»<sup>435</sup>. Esta experiencia no acontece de modo individual, sino comunitario, en el marco de la Iglesia: «el bautismo constituye el vínculo sacramental de unidad, vigente en todos los que por él se han regenerado» (UR 22).

Las religiones se han servido del valor simbólico del agua para referirse a realidades espirituales que vivifican y purifican la vida<sup>436</sup>. El bautismo de Jesús (Mt 3,1-12), colocado en la fila de los pecadores, «refleja su condición *kenótica* y se muestra solidario con su pueblo necesitado de redención»<sup>437</sup>. Para la primera comunidad, ser bautizado «en el nombre de Jesús» (Mt 28,19-20; Mc 16,16), implicaba entrar en una relación con la persona de Jesús y su obra salvífica. Así, Pablo señala que en virtud del bautismo el cristiano es «con-figurado» con la muerte y resurrección de Cristo, mediante una *solidaridad* real en el acto salvífico y participando de forma totalmente *actual* de él (Rom 6, 4-11; Gal 3, 27). El bautismo, en consecuencia, es el don de la vida nueva en el Espíritu, pues vivir en-Cristo significa vivir en el Espíritu (Rom 8,2). Por ello el bautismo es un signo de pertenencia al cuerpo de Cristo y a la comunidad de los creyentes (1Cor 12,13). En esta misma línea, Juan presenta el bautismo como un «nuevo nacimiento» (Jn 3,1-21) que proviene de la sangre derramada en la muerte y de las aguas de la glorificación de Cristo, que alcanzan mediante el Espíritu a la Iglesia (Jn 7,39)<sup>438</sup>.

---

<sup>433</sup> Cf. *Ibid*, 527-535.

<sup>434</sup> Por esto, junto a la eucaristía -como creadora y expresión de la unidad-, es considerado un sacramento superior. Y. Congar, «La idea de los sacramentos mayores y principales», 24-37, 32.

<sup>435</sup> R. Williams, *Ser cristiano*, (Sígueme Salamanca, 2018), 14.

<sup>436</sup> Cf. H. Alves, *Símbolos en la Biblia*, (Sígueme, Salamanca 2008, 30-40), 30.

<sup>437</sup> C. Martínez, *Los sacramentos*, 539.

<sup>438</sup> Cf. H. Alves, *Símbolos en la Biblia*, 34-36.

El NT comprende el bautismo como una kénosis que regenera al pecador y lo configura a Cristo<sup>439</sup>, en la paradoja de estar situado en el centro del sufrimiento y la confusión humana, aunque sostenido por el amor y gozo que comparte con el Padre, Hijo y Espíritu Santo, en un acto de kénosis constante, confiada y no desesperada<sup>440</sup>. No en vano, Rosato señala que el camino que conduce al Gólgota comienza en el Jordán, siendo la kénosis y el bautismo realidades ocultamente presentes en la vida de Jesús<sup>441</sup>.

La primera reflexión sobre el bautismo se concentra en la catequesis para la incorporación a la comunidad y el rito litúrgico mediante el cual uno se convierte en miembro de la Iglesia, como vemos en la *Didajé*. La *Traditio Apostólica* nos describe el proceso mediante el cual un catecúmeno es introducido en la *mystagogia*, según un largo peregrinaje trazado por la aprehensión del contenido de la fe, ejercicios ascéticos y distintos ritos litúrgicos, que el catecúmeno transita en comunidad. El rito bautismal, celebrado en la vigilia pascual, es el culmen del proceso, que consiste en una triple inmersión, unida a una confesión trinitaria y el revestimiento de unas ropas blancas, lo que, acompañado de un profundo simbolismo bíblico y teológico, expresa la vivencia pascual que supone el paso de la muerte a la vida<sup>442</sup>. Tertuliano inaugura con *De baptismo* el primer tratado teológico bautismal, subrayando el valor material del agua como instrumento del Espíritu y la fe que expresa, elaborando una profunda reflexión en torno al «bautismo de sangre»<sup>443</sup>.

La teología del bautismo se desarrollaría frente a las dos grandes controversias teológica del primer milenio. La primera se refiere a la legitimidad de un segundo bautismo para herejes o apóstatas. Ante Cipriano el magisterio afirmaría que «quienquiera y donde quiera fuere bautizado en nombre de Cristo, consiga el punto de la gracia» (DH 111). Ante los donatistas, Agustín defendería lo mismo, pues el bautismo implica la unión con Cristo, lo que confiere gracia de forma permanente o indeleble. A este respecto, la gracia bautismal se afirma que imprime «carácter». Respecto al bautismo de niños, en conflicto con Pelagio, el obispo de Hipona establece el bautismo infantil, lo que Cartago, Orange II y Trento recogen. Progresivamente, el bautismo dejó de ser la introducción personal-comunitaria al cuerpo de Cristo en la Iglesia, para volverse, fundamentalmente, un remedio contra el pecado original<sup>444</sup>.

---

<sup>439</sup> Cf. C. Martínez, *Los sacramentos*, 540-542.

<sup>440</sup> Cf. R. Williams, *Ser cristiano*, 21.

<sup>441</sup> Cf. P. J. Rosato, *Teología de los sacramentos*, (Verbo Divino, Navarra 1994), 71.

<sup>442</sup> Cf. H. Alves, *Símbolos*, 36-37.

<sup>443</sup> Cf. C. Martínez, *Los sacramentos*, 542-543.

<sup>444</sup> Cf. *Ibid*, 544-545.

La escolástica enmarcó el pensamiento agustiniano en la doctrina aristotélica de la causalidad, enfatizando la institución del bautismo por Cristo, la composición formal y material del sacramento, la eficacia (*ex opere operatur*) y sus efectos: carácter, purificación y gracia santificante, lo que Florencia acogió en el siglo XV (DH 1314-1316).

Ante Lutero, que rechazó la síntesis escolástica sobre la doctrina del carácter, Trento respondió afirmando que el bautismo era señal de la Nueva Alianza, perdonando el pecado original e introduciendo al creyente en la Iglesia<sup>445</sup>. El Vaticano II recuperará la conciencia sacramental del bautismo, hablando de él como un momento primordial de la integración del creyente en el misterio pascual (LG 7) y en la comunidad del Resucitado (LG 11); interpretando la redención del pecado como acceso a la «libertad de los hijos de Dios» (Rom 8,21)<sup>446</sup>.

## II. II. Crecer en la kénosis

La *Ruab* en el AT es un concepto teo-antropológico que se refiere a la fuerza y aliento de Dios de la cual depende la vida interior y exterior del hombre<sup>447</sup>. El ungido en el AT apunta al Redentor que se espera, el nuevo Rey David, quien renovará todas las cosas (Is 9,1-6)<sup>448</sup>. En el NT la presencia del Espíritu recorre la vida de Jesús, el Ungido (*Xstrós*), manifestando activamente en el tiempo de la Iglesia, lo que se ratifica en la imposición de manos y el abrazo de paz (Hch 8,14-17 y 19,1-7).

La institución de la confirmación como sacramento se hará en base a la propia vida de Jesús como el Ungido por el Espíritu (Lc 4,16) y de Pentecostés, donde lo sucedido a Cristo ahora acontece en la Iglesia<sup>449</sup>. De este modo, el fundamento bíblico de la confirmación debe ser buscado en toda la enseñanza de la Escritura sobre el Espíritu Santo y su relación con Jesucristo, y no de forma puntual. En la Iglesia antigua, bautismo y confirmación compartían ocasión, realizándose el bautismo por parte del sacerdote (representante de la Iglesia local), mientras el obispo ungía (representante de la Iglesia universal). Nos interesa especialmente citar a Ambrosio y Tertuliano<sup>450</sup>, pues para ambos la

---

<sup>445</sup> Cf. C. Martínez, *Los sacramentos*, 545-546.

<sup>446</sup> Cf. *Ibid*, 546-547.

<sup>447</sup> Cf. H. W. Wolff, *Antropología del Antiguo Testamento*, (Sígueme, Salamanca 1017), 52-61.

<sup>448</sup> Cf. H. Alves, *Símbolos*, 24-26.

<sup>449</sup> Cf. C. Martínez, *Los sacramentos*, 556-557.

<sup>450</sup> Ambrose, *On the Mysteries and the Treatise on the Sacraments*, (Trans. T. Thompson with Introduction and Notes by J.H. Strawley; New York: Macmillan, 1919), p. 8. Y Tertullian, 'On Baptism', *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 3 (Trans. S. Thelwall; ed. Alexander Roberts, James Donaldson,

confirmación supone un camino de kénosis y entrega personal, que revierte en un mayor grado de vinculación al cuerpo de Cristo.

Dada la rápida expansión del cristianismo desde Constantino, y preservándose la figura del obispo por cuestiones eclesiales y sacramentales, comienza un distanciamiento y correspondiente especificación entre ambos sacramentos<sup>451</sup>. En la Edad Media la teología alcanza una cima en la elaboración de la confirmación como sacramento, aunque a pesar de esto y los valiosos aportes antropológico-teológicos que realiza Tomás (*Suma Teológica*, III, 72-5), se empobrece la hondura con que el sacramento de la confirmación es vivido y practicado. El Concilio de Florencia señalará que Espíritu en el bautismo nos regenera, y la confirmación nos hace crecer, clarificándose el obispo como ministro ordinario. En el centro de este sacramento está la unción que imparte una gracia especial del Espíritu (DH 1310.1317-1319), lo que ratifica el Concilio de Trento (DH 1628-1630) ante la Reforma, que criticaba sus fundamentos bíblicos.

El Vaticano II ha subrayado de modo especial la vinculación de los sacramentos de iniciación (SC 71) así como la especificidad de la confirmación, definiendo al obispo como *minister originarius* (LG 26)<sup>452</sup>.

En la actualidad la teología ha señalado que la confirmación forma parte de la incorporación del creyente al *misterio de la Pascua*, a la misma vida kenótica del Señor, como sacramento de la Pascua de Cristo que es. Hace esto mediante la presencia del Espíritu como don que sella la novedad originada en el bautismo, que se da como una revelación vital y paulatina, al ritmo de la kénosis, configurando siempre nuestra humanidad a la de Cristo. Todo ello, nos conduce a la dimensión eclesial del sacramento en línea con los citados Ambrosio, Tertuliano y Tomás: la imposición de manos, en el gesto de humildad y reconocimiento, implica una mayor vinculación a la Iglesia, un modo de relación más profundo y bello, en un movimiento kenótico en el que nos asiste el Espíritu (cfr. LG 11).

## II. III. La kénosis de la fracción del pan

---

and A. Cleveland Coxe, (Bufalo: Christian Literature Publish-ing Co., 1885), Ch. 20, en A. R. Mayfield, "Seal of the Spirit: The Sacrament of Confirmation and Pentecostal Spirit Baptism" *Journal of Pentecostal Theology* 25, 2016, 227.

<sup>451</sup> Cf. S. A. Haynes, *The Historical Development of the Sacrament of Confirmation*, *Antiphon: A Journal for Liturgical Review*. 15.3 (2011), p. 252, en A. R. Mayfield, "Seal of the Spirit: The Sacrament of Confirmation and Pentecostal Spirit Baptism", *Journal of Pentecostal Theology* 25, 2016, 228.

<sup>452</sup> Cf. C. Martínez, *Los sacramentos*, 560-562.

Reunirse a la mesa para comer es un gesto tan antiguo como la misma humanidad. Al hacer del comer, *comida*, el hombre experimenta su contingencia y total dependencia del don, por ello Jeremías sostiene que «la acción de comer y beber es mediadora de una experiencia de Dios»<sup>453</sup>. Al participar del alimento que mantiene nuestra vida somos unidos a aquello en lo que nos convertimos, siendo la comida el momento privilegiado en que las relaciones de Dios y los hombres se entrelazan, como experimenta el pueblo que tras comer maná en el desierto llega a la tierra prometida, donde mana leche y miel. La vida de la kénosis en que se introduce el bautizado mediante el bautismo y es configurada en la confirmación, culmina en la eucaristía: presencia del Señor Resucitado (SC 10).

Según Williams, el rasgo principal de la eucaristía es la «acogida», abierta por los brazos de Dios a los hombres en su cruz, que no es sino el abrazo de un Padre a sus hijos<sup>454</sup>. Como ha señalado Taille, en la Última Cena Jesús «se convierte en un signo», declarando que el pan y el vino identificados con su sangre son un signo de los hechos trascendentales del Viernes Santo y Pascua, por consiguiente, un signo del futuro de Dios y su promesa<sup>455</sup>.

La Cena no sólo revela la misión de Jesús, sino su procedencia de Dios y entrega radical por los hombres<sup>456</sup>. Los relatos de la Cena, desde los sinópticos hasta Pablo, nos ofrecen un elenco de verbos referidos al pan y el vino acompañados de novedosas palabras y gestos que los interpretan<sup>457</sup>. Jesús dice: «este es mi cuerpo», identificándose con el pan partido (roto, desmigajado), en su acto de entrega libre y absoluta, anticipando y dando sentido a la entrega kenótica que lo conducirá a la muerte de cruz, para así dar de comer, alimentar a los hambrientos... «por los muchos» (Mc10,45). Por otro lado, el vino se ofrece a todos, para que participen de él, tomando en sus manos una misma copa. Unificándose fraternalmente en la misma entrega, beber del vino supone participar de la suerte del Señor hasta la entrega de su sangre en el ara de la cruz, por el perdón de los pecados<sup>458</sup>. En el cáliz de la eucaristía se concentra la riqueza del símbolo desplegada en el AT y la literatura del tiempo de Jesús, significando la máxima concreción de la entrega de Dios por la humanidad (Mc 14,23-24)<sup>459</sup>. Tras la Pascua, el encuentro eucarístico es con el Resucitado, glorificado por Dios, Señor sobre todo nombre, siendo la resurrección «fuente última de donde dimana

---

<sup>453</sup> *Ibid*, 566.

<sup>454</sup> Cf. R. Williams, *Ser cristiano*, 67-74.

<sup>455</sup> Cf. *Ibid*, 76-77.

<sup>456</sup> Cf. E. Jünger, *El ser sacramental*, (Sígueme Salamanca 2007, 77-98), 85.

<sup>457</sup> Cf. C. Martínez, *Los sacramentos*, 567.

<sup>458</sup> Cf. *Ibid*, 568.

<sup>459</sup> Cf. H. Alves, *Símbolos*, 121.

la eucaristía de la Iglesia»<sup>460</sup>. Pablo instruye a la primera comunidad señalando que el rito de la fracción del pan se vive como la actualización de la muerte y resurrección por parte de la comunidad, que experimenta esta presencia y es fundamento de la unidad eclesial, determinando el rito como una celebración comunitaria (1Cor 11)<sup>461</sup>. Por ello, podemos leer el dinamismo eucarístico en perspectiva kenótica, como una auto-donación kenótica que nos introduce en la misma kénosis Pascual<sup>462</sup>. Para Chauvet, el sacramento es la Palabra en su visibilidad, que por la acción del Espíritu se trasluce especialmente en el servicio<sup>463</sup>.

Toda la eucaristía está atravesada por «la fracción del pan» y «el derramarse del vino», la aceptación del dolor, del sufrimiento y la muerte. Jesús se rompe y se deja partir, se anonada totalmente para así poder asumir el dolor y la muerte. En el sacrificio de Jesús, él muere todas nuestras muertes, para que nadie muera solo, y se deja partir para que vivamos nuestras heridas en la comunión del amor con él, para que así nos podamos incorporar a la pasión redentora<sup>464</sup>.

En la patrística, la categoría de la *anamnesis* se convertirá en el concepto central para explicar la presencia de Jesucristo en imagen, alegoría y símbolo, sin restarle jamás presencia<sup>465</sup>. La teología medieval centró la reflexión eucarística en torno a la persona y obra del Jesús terreno, sin acentuar suficientemente su resurrección. Como consecuencia, el pensamiento sacramental realista tendió a una cosificación del símbolo, oscilando entre los extremos de postular un *realismo* craso o un *simbolismo* vacío<sup>466</sup>. Las controversias eucarísticas medievales y reformadas, desencadenaron la elaboración de la doctrina de la transustanciación, sosteniéndose que la presencia de Cristo no está de modo natural en los elementos, sino como soporte metafísico de los mismos. El Concilio Lateranense IV adoptaría esta doctrina, aunque la *transustanciación* (DH802) no obtendrá su cuerpo técnico hasta la escolástica. Tomás elaboró el concepto en virtud de una verdadera *conversio substantialis* del lugar de la substancia del pan en la consagración, siendo ocupado gracias a la *virtus Dei*, por la substancia de Cristo (*Suma Teológica*, III, qq. 78-83). Ante los reformadores, que negaban la *presencia real* (Calvino, Zuinglio) o postulaban la idea de la *constustanciación* (Lutero, en línea con la impanación de Hus), Trento subrayó el carácter sacrificial de la

---

<sup>460</sup> Gesteira, *Misterio de comunión*, 77, en C. Martínez, *Los sacramentos de la Iglesia*, 569.

<sup>461</sup> Cf. *Ibid.*, 568-569.

<sup>462</sup> Cf. P. J. Rosato, *Teología de los sacramentos*, (Verbo Divino, Navarra 1994), 91-106.

<sup>463</sup> Cf. B. Daelemans, *La palabra del Sacramento*, (Estudios Eclesiásticos 91, Madrid 2016), 541-561.

<sup>464</sup> Cf. N. Martínez-Gayol, *Retorno de amor*, (Sígueme, Salamanca 2008, 315-355), 347-350.

<sup>465</sup> C. Martínez, *Los sacramentos*, 570.

<sup>466</sup> Cf. *Ibid.*, 571.

eucaristía, confirmando la presencia real y consagrando la «transustanciación» como forma de expresar la conversión real de la esencia del pan y el vino (DH 1751-1759; DH 1651-1652)<sup>467</sup>.

Sin embargo, dada la orientación polémica de la configuración teológica-doctrinal de la eucaristía, así como la escasa base litúrgica en la reflexión, se derivó en un empobrecimiento vivencial del sacramento, difuminándose la comunión relacional con el Resucitado<sup>468</sup>.

La renovación litúrgica, especialmente centrada en la renovación eucarística, superará la visión que reduce la presencia de Cristo solo a las especies, reconociéndola en todos los sacramentos, en el ministro, en la Escritura y en la Iglesia. Los avances del Vaticano II implicaron numerosos cambios externos (lenguas vernáculas, orientación del altar, etc.), pero también la comprensión teológica tuvo acentos marcados: la dimensión anamnética - memorial- (SC 47), pascual y pneumatológica (PO 5), por último, la dimensión eclesiológica de la eucaristía (LG 11).

### III. La salvación mediante la kénosis

#### III. I. Penitentes signos de la kénosis

Los cristianos son hechos «profetas, sacerdotes y reyes ...pero todavía pecadores»<sup>469</sup>. El sacramento de penitencia es un *sacramento de curación*, por medio del cual la vida herida por el pecado se reconcilia con Dios y recupera la comunión con la Iglesia (cfr. DH 1600)<sup>470</sup>. Desde las primeras páginas de la Biblia, la culpa, el perdón y la reconciliación aparecen como realidades profundamente vinculadas al hombre. El pecado que Israel experimenta como la ruptura de la relación con Dios, a nivel individual y colectivo, se equipara a la muerte (Dt 6,15) no querida por Dios, presto siempre a perdonar y dar vida (Ez 13,21). Este perdón, precedido por un juicio, tiene por fin la restauración real de la relación, creando un nuevo corazón (Ez 36,26)<sup>471</sup>. En el NT, Jesús escandaliza al perdonar él mismo los pecados (Mt 9,2-8), estando el perdón-curación relacionado con la restauración de la dimensión corpórea y espiritual, así como comunitaria. Este gesto kenótico de entrega gratuita del perdón, es el único que se le pide al pecador para ser expiado: así como has sido perdonado, perdona. Por

---

<sup>467</sup> Cf. *Ibid*, 571-575.

<sup>468</sup> Cf. M. Gesteira, *La eucaristía*, 269-271, en Ary, *Su debilidad es nuestra gloria*, 103.

<sup>469</sup> R. Williams, *Ser cristiano*, 26-36.

<sup>470</sup> Cf. C. Martínez, *Los sacramentos*, 579.

<sup>471</sup> Cf. *Ibid*, 580-581.

ello, a la Iglesia se le encomienda la reconciliación y el perdón de los pecados, pues continúa la misión de Cristo Jesús, leyéndose su acción de «atar y desatar» (Mt 16,19), según dos fases (expulsión - re-inserción) de un proceso reconciliador entre el hombre, Dios y la comunidad. Pues desde el origen del sacramento, la reconciliación con la Iglesia se inscribe en la reconciliación con Dios.

Hasta el s. II la vida de los cristianos está marcada por el signo de la penitencia, estratificada según distintas necesidades de orden pastoral, y en el s. III encontramos una institucionalización de la penitencia, apareciendo también el tema de la irremisibilidad de algunos pecados. A través de la historia de la penitencia nos topamos con dos modelos de celebración hasta llegar a nuestros días: la penitencia *canónica*, de la que se ocupan los Santos Padres (s. III-VI), que fue única (no reiterable), profundamente comunitaria y con un doble sentido jurídico-terapéutico; y la penitencia *tarifada* (VI-XIII), importada por los padres irlandeses y regulada por los libros penitenciales.

El modelo *actual* brota del floreciente periodo escolástico, donde se da el paso a una penitencia excepcional, procesual, litúrgica y comunitaria, centrada en los gestos externos de la *contrición* personal previa (que tiene el hombre con Dios), a partir de la cual la Iglesia puede, mediante sus ministros, otorgar el perdón recibido por Dios. La penitencia adquiere un régimen secreto, repetible y personal, centrado en la confesión íntima e individual<sup>472</sup>. El mérito del Aquinate estriba en integrar en la unidad del signo sacramental los aspectos personales (arrepentimiento, confesión y satisfacción) como *materia sacramenti* y la acción sacerdotal en la absolución que ejerce el poder de las llaves (*forma*)<sup>473</sup>. Ante las objeciones Reformadas, Trento reafirmará el carácter sacramental de la penitencia, ratificando su institución, constitución, necesidad y forma, así como la absolución y obras satisfactorias (DH 1667-1693). En el Vaticano II el sacramento retorna a dimensión eclesial-comunitaria (LG 11), viviéndose de forma articulada con la conversión inicial y permanente, la auto-apropiación constante del misterio de Cristo<sup>474</sup>. El creyente debe actuar atravesado por la cruz, como un signo de la kénosis que ha asumido, celebrando realmente la redención mediante el amor del Crucificado, asumiendo en el seno de la Iglesia las marcas de la muerte que están llamadas a la resurrección. Hará esto apuntando siempre a su la dimensión pascual, pues la confesión del pecado no es sino un acto fundamental de humildad que asemeja nuestras obras a la kénosis de Cristo, «como movimiento del hombre por acercarse a Cristo,

---

<sup>472</sup> Cf. *Ibid*, 584-587.

<sup>473</sup> Cf. *Ibid*, 587-588.

<sup>474</sup> Cf. *Ibid*, 591-592.

por asimilarse al *Christus passus*, que se anonadó a sí mismo hasta la muerte (Flp, 2,8); en este sentido, es un revestirse de Cristo»<sup>475</sup>. Como señala Bonhoeffer, el perdón de los pecados exige una verdadera kénosis, pues implica el paso de la soberbia que se sabe conocedora del bien y el mal, provocando el primer homicidio con Caín, a un reconocimiento de la propia fragilidad y necesidad de gracia<sup>476</sup>.

### III. II. Con-Cristo, en la kénosis de su muerte

Los sacramentos abarcan la vida del ser humano de carne y hueso, encontrando su humus en las situaciones fundamentales de la existencia. En momentos de enfermedad y de debilidad se da una tensión entre la angustia estéril o la apertura a Dios, por lo que también lo más frágil del hombre pertenece a la historia de la salvación que asume Cristo en su kénosis<sup>477</sup>. En el AT, la relación entre el mal físico y el pecado conducen a una teología retributiva que cada vez acentúa más su polo esperanzador, pues Dios siempre es más fuerte que la muerte (Gn 3,15). Ante el sufrimiento del justo (Job 21), Israel reelaboraría su comprensión del sufrimiento en perspectiva escatológica (Is 26,19). La figura del siervo se asociará a un padecimiento que, implícitamente, conllevará a la redención (Is 53), lo que culmina en el NT con Jesucristo.

La unción, no encuentra su origen en un acontecimiento «jurídico», sino en la propia kénosis del Hijo de Dios que, asumiendo la condición humana, lo hizo hasta el extremo más denso de la misma, compartiendo su suerte con enfermos y afligidos. A la base de esta fe se encuentran las curaciones de Jesús que alcanzaron su cumplimiento definitivo en el Calvario, y que hallan su cumplimiento intermedio cada vez que la Iglesia unge a sus enfermos, y que sólo se culminará en el encuentro con el Cristo glorioso<sup>478</sup>.

Pablo recuerda insistentemente que es en la debilidad del hombre donde se manifiesta la fortaleza de Cristo (1Cor 12,7-9), pues el mismo Jesucristo aparece hecho perfecto ante el Padre tras la kénosis y el sufrimiento, guiando a los hombres a su salvación (Heb 2,10). De este modo, Cristo confiere un nuevo sentido al sufrimiento, configurándonos a él y uniéndonos a su pasión redentora (Col 1,24)<sup>479</sup>.

---

<sup>475</sup> J. M. Odero, «Sentido cristológico de la confesión sacramental», *Scripta Theologica* 19 (1987), 841-851, 847.

<sup>476</sup> Cf. D. Bonhoeffer, *Vida en comunidad*, 102-103.

<sup>477</sup> Cf. K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 486 en C. Martínez, *Los sacramentos de la Iglesia*, 593.

<sup>478</sup> Cf. P. J. Rosato, *Teología de los sacramentos*, 88

<sup>479</sup> Cf. C. Martínez, *Los sacramentos de la Iglesia*, 595.

La predicación del evangelio unida a una actitud compasiva y sanadora forman parte de la comisión que Jesús da a los Doce (Mc 6,12-13), concretizándose en la praxis comunitaria primera de la primer Iglesia, que mediante la unción y oración de los presbíteros continúa la obra de salvación (St 5,15-15)<sup>480</sup>.

A lo largo de la historia de la teología y el Magisterio, nos encontramos este sacramento en la patrística ya ampliamente asentado, apareciendo con el tiempo en diversos rituales, hasta configurarse sacramentalmente, acentuándose el efecto espiritual y la remisión de los pecados más que la curación corporal, y reservándose la «extremaunción» a los enfermos terminales<sup>481</sup>.

El Vaticano II le devuelve al sacramento su sentido originario como «unción de enfermos» (SC 73), acentuándose la dimensión eclesial, al entregarse, en la oración al Señor paciente y glorioso, el sufrimiento padecido por los enfermos, que en su asociación a la pasión y muerte de Cristo contribuyen al bien del Pueblo de Dios (LG 11)<sup>482</sup>.

El dolor y la enfermedad son un momento sacramental de encuentro con Dios, pues la unción de los enfermos, al comunicar la gracia del Espíritu, sitúa al sujeto en comunión con el Señor sufriente y glorificado.

Ante quien propone aplicar vinagre y sal a la herida del alma, contra quien se inhibe con opio, el aceite sacramental supone una tercera vía especialmente kenótica, pues asumiendo el dolor sin desesperación el enfermo se entrega y abandona, para recibir y acoger<sup>483</sup>. La unción no es un rito mágico, sino la presencia del Espíritu en la carne que se reconoce herida y se abre a él para que le transmita al cuerpo el vigor y la vida del Espíritu, entregándose en una verdadera kénosis de confianza<sup>484</sup>. Dios no abandona al enfermo en su dolor, más bien, la fuerza de su Espíritu mediante la Iglesia lo mueve a portar su dolor como el Cristo sufriente, y esto lo «salva» y «levanta», lo cual se traduce en una sanación o elevación de la mirada hacia lo escatológico. Por todo lo dicho, en este sacramento se expresa con claridad una realidad kenótica que comparte con los seis restantes: «Cristo continúa “tocándonos” para sanarnos»<sup>485</sup>.

---

<sup>480</sup> Cf. *Ibid*, 595-597.

<sup>481</sup> Cf. *Ibid*, 598-599.

<sup>482</sup> Cf. *Ibid*, 599-600.

<sup>483</sup> Cf. M. de Uanamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, (Espasa, Madrid 1999) 283.

<sup>484</sup> Cf. H. Alves, *Símbolos en la Biblia*, 26-27.

<sup>485</sup> CIC, 1504, en C. Martínez, *Los sacramentos de la Iglesia*, 595.

## IV. La entrega como kénosis

### IV. I. La kénosis del servicio

Aunque en el AT ya está presente una idea del sacerdocio, queda superada en el NT, donde se presenta a Jesucristo como Sumosacerdote (Heb 3,1) y Buen Pastor (Heb 13,12)<sup>486</sup>. Para continuar su misión, Cristo constituye a los Apóstoles, otorgándoles autoridad para servir, para entregarse, para anonadarse (Mc 9,35). Los Doce, los Setenta y los «siete varones» (Heb 6,1-7) continúan la tradición en la que Pablo se inserta como «apóstol de Jesucristo por la voluntad de Dios» (1Cor 1,1), para cumplir con el cuidado de la comunidad que el Espíritu ha otorgado y Cristo ha adquirido por su sangre (Hch 20,28).

Esta estructura es heredada, consolidada y precisada en la sucesión apostólica, aunque sin determinarse los distintos grados ministeriales y centrada en un episcopado monárquico entregado al servicio de la comunidad.

Para la patrística el punto de partida de la reflexión sobre el ministerio se centra en la figura del obispo y su tarea de continuar la *misio Christi* desde una actitud de servicio recibida por la ordenación y cristalizada en el triple grado ministerial. En la Edad Media la potestad del ministro en la eucaristía diluye la sacramentalidad del episcopado, lo que, ante la Reforma, que rechaza cualquier grado de sacerdocio al ya dado por el bautismo, Trento lo ratifica al subrayar la potestad divina del sacerdote para consagrar y perdonar<sup>487</sup>. El Vaticano II considera el sacramento del orden fundamentado en la misión de Cristo conferida a los Apóstoles de la que, obispos y presbíteros participan según su modo, continuando la misión salvadora (*Directorio para el ministerio y la vida de los presbíteros*, 7-8). Esta *misión salvadora* define la potestad y supera errores unilaterales del pasado sobre el ministerio, vinculando la presidencia eucarística con las dimensiones de servicio a la palabra (Rahner), unidad comunitaria (Kasper), desde una mayor representación de Cristo el Espíritu (Greshake). Así, el servicio del ministro en la eucaristía puede ser visto desde la lógica de la kénosis, ya que se entrega a Dios y a su comunidad, para la gloria de Dios<sup>488</sup>.

### IV. II. La kénosis del amor

La «carta magna» del proyecto originario de Dios sobre el matrimonio está contenida en los dos relatos de la creación, donde Dios que crea por amor e invita al hombre a amar,

---

<sup>486</sup> cf. C. Martínez, *Los sacramentos*, 603.

<sup>487</sup> Cf. *Ibid*, 606-611.

<sup>488</sup> Cf. *Ibid*, 612-614.

como vocación y responsabilidad de la comunión. El matrimonio es concebido como parte de la creación buena y bendecida, radicando su fundamento en la natural complementariedad del hombre y la mujer. Reconociéndose la inalienable dignidad de cada individuo y presentando las connotaciones fundamentales de la unicidad e indisolubilidad («una sola carne»), el matrimonio se abre en la acogida a la vida («creced y multiplicaos»), como camino realizado por dos bajo la presencia de Dios y cuya clave existencial es la autodonación, la entrega mutua y kenótica, propiciando y cuidando la vida generada<sup>489</sup>.

En el NT el matrimonio aparece en el marco de la llamada de Jesús a la radicalidad desde ciertas claves escatológicas ante la inminencia del Reino. Jesús habla del matrimonio al margen de la casuística judía, elevándolo a otro horizonte hermenéutico: el del Reino y sus valores, teniendo el amor como supremo exponente (Mt 19, 3-11). Para Pablo, el matrimonio se inserta en la cristología como realidad contraída «en el Señor» (1Cor 7,39), en una relación de alianza como la de Cristo y la Iglesia (Ef 5,21-33), estando llamado el matrimonio a participar de este misterio, no como una mera comparación, sino como la realización en la tierra de la esencia del modelo de Cristo (Schiler)<sup>490</sup>.

Los cristianos empiezan «casándose como los demás», según leemos en la *Carta a Diogneto*, «eclesializándose» el matrimonio con el paso de los siglos y tras numerosas dificultades. Los Padres se situaron ante el libertinaje sexual legitimado en el ámbito religioso (prostitución sagrada, etc.) y ante una ética estoica y maniquea que identificaba la sexualidad con la materialidad negativa, y postularon la bondad y moralidad del matrimonio creado y llamado a la redención en Dios. El influjo de Agustín sería determinante, pues aun teniendo una visión negativa de la sexualidad, definió el matrimonio como una realidad buena (*boni*), vivificante (*prolis*), generadora de fidelidad (*fidei*) e indisoluble (*sacramentis*). De la mano de Hugo de san Víctor, Lombardo y Tomás la escolástica reflexionó sobre la sacramentalidad del matrimonio, consolidándose eclesialmente tras el embate de los reformadores, cuando Trento lo define canónicamente (DH 1813-1816)<sup>491</sup>.

El Vaticano II, en los números 46-52 de GS, reafirmaría su sacramentalidad definiéndolo como «íntima comunidad de vida y amor», llamado a colaborar en el proyecto creador y redentor de Dios. Así, se retomaría el lenguaje bíblico de la «alianza», donde los cónyuges libremente unidos son llamados a cooperar en el amor del Creador, testimoniando el compromiso de amor y servicio en cada acto mutuo y por los demás. El matrimonio como

---

<sup>489</sup> Cf. *Ibid*, 606-611.

<sup>490</sup> Cf. *Ibid*, 615-620.

<sup>491</sup> Cf. *Ibid*, 621-626.

Iglesia doméstica ha de ser una escuela de amor abnegado, implicando una entrega de los padres por sus hijos, predicándoles la fe con gesto y palabras, a la imagen de Cristo en su entrega por el mundo y la Iglesia (LG 11). La entrega esponsal trazada por la relación de Cristo con la Iglesia nos remite a la *forma* del servicio que Cristo realiza en la kénosis de forma plena<sup>492</sup>. Por ello, que el sacramento del matrimonio sea signo del misterio, como «icono de la Trinidad» (Juan Pablo II), tiene algo de «terrible», pues este se manifiesta a través de la Pasión y Cruz, permitiendo al matrimonio significar la unión de Cristo y la Iglesia. Como signo terrestre esa gracia permite ser hasta el extremo una pequeña actualización de las bodas de Dios con los hombres, a través de su propio drama carnal, siendo su gloria el haber sido heridos por un amor más fuerte que la muerte, que no se agota ni es anegado por los ríos (Cor 8,7)<sup>493</sup>.

---

<sup>492</sup> Cf. *Ibid*, 627-628.

<sup>493</sup> Cf. F. Hadjadj, *La profundidad de los sexos: por una mística de la carne*, (Nuevo Inicio, Granada 2010), 281-286.

## 7. VIRTUDES TEOLOGALES

## I. Virtudes teologales y dinamismo virtuoso

### I. I. El dinamismo de la kénosis

El término «virtudes teologales» se formaliza en la Edad Media para hablar de unas virtudes que tienen su origen en Dios y remiten a él, diferenciándolas de las «virtudes» platónicas, por tratarse de un don divino que transforma al ser humano en un encuentro que excede sus capacidades y radica en la iniciativa de autocomunicación divina (*STh*, I-II, a.51, q.4). Esta apertura íntima al misterio de Dios implica en el hombre una identificación con Cristo en cuyo término no está la medida (*mesotés*), sino el exceso del abrumador amor de Dios, ese amor que se revela de forma singular en la kénosis.

Por otro lado, en tanto que virtudes, se trata de disposiciones en tensión permanente que permiten al creyente vivir como hijo de Dios siendo él mismo sujeto del creer, amar y esperar<sup>494</sup>. La experiencia que subyace a las virtudes radica en un «dinamismo virtuoso teologal»<sup>495</sup>, dinamismo que configura al hombre con Cristo, articulándose desde la fe, esperanza y caridad, considerados como dones divinos que se incoan en nuestra realidad humana, desplegándola más allá de sus posibilidades. Esta dinámica será doble, pues *desde Dios* se siembran los dones que *desde el creyente* fructifican, en la acogida y respuesta del ofrecimiento que Dios posibilita. «“En Cristo”, la criatura es incorporada a esta corriente de gracia y amor kenótico que traduce en el “sí” absoluto y definitivo de Dios al mundo y que comporta su divinización y filiación adoptiva a través de la efusión del Espíritu»<sup>496</sup>. Así, mediante la propia kénosis divina, se abre la posibilidad de corresponder con un «sí» kenótico al Dios que se revela, esperando lo que promete y amando al Dios que lo ama. Esta respuesta se concreta en lo cotidiano y en la historia humana, donde el creyente va creciendo en la gracia y en su incorporación a Cristo, quien ha asumido lo más concreto del hombre en su condición de siervo, y sostiene su esperanza en alcanzar la culminación, á cuando «Dios sea todo en todos» (1Cor 15,28).

### I. II. Dinámicas fundamentales de la vida cristiana

La relación con el Dios que se autoentrega en su gracia, supone en el hombre una configuración con Cristo que lejos de mermarlo lo hace «nueva criatura» (2Cor 5,17). Por ello, la vida cristiana es *vida teologal*, atravesada por la fe, la esperanza y el amor, vividas como

---

<sup>494</sup> Cf. N. Martínez-Gayol, *Virtudes teologales*, 716. en A. Cordovilla (ed.), *La lógica de la fe*, (Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 2013).

<sup>495</sup> *Ibid*, 716.

<sup>496</sup> *Ibid*, 717.

acogida de la autocomunicación divina y respuesta agradecida en un dinamismo que sitúa al hombre hacia Dios. Las virtudes son dinamismos ascendentes y descendentes. La iniciativa descendente nos sitúa ante la kénosis divina. Al Dios que se autoentrega le corresponde el hombre con la tarea de acoger la gracia recibida y entrar él mismo en esta dinámica de entrega. La gracia acogida y personalizada transforma al creyente desde dentro connaturalizándolo con la lógica de Dios en Cristo. Esto provoca en el hombre una cierta inclinación, y por esta razón hablamos de las virtudes teologales como realidades que nos hacen tender gozosamente hacia una vida que descansa en esa connaturalidad que nace como fruto del amor infundido en el hombre por el Espíritu, impregnándole del «gusto de Dios»<sup>497</sup>. Esto no implica una identificación, pero paulatinamente se va connaturalizando el deseo de vivir conforme a la lógica del amor, que es siempre una lógica kenótica, en coherencia con la fe profesada y en la esperanza confiada.

En tanto que dones, las virtudes suponen un dinamismo de transformación vital, capacitando a la persona para la conversión a una mayor relación viva con Dios (fe), que ensancha la vida del hombre invitándole a amar más allá de sus límites, con un nuevo corazón (caridad), desde una nueva apertura al futuro que aguarda en Dios la consumación de todo lo creado (esperanza)<sup>498</sup>.

### I. III. La kénosis en la dinámica de la existencia cristiana

La «triada» es la forma sustantivada del dinamismo que configura la tensión del hombre hacia Dios. Este dinamismo nace de la iniciativa divina: autocomunicándose como Revelación, ofreciéndose como Promesa y entregándose como Amor. En primer lugar, las virtudes teologales son dones de la gracia kenótica y donada que penetran en la criatura como la propia luz de Dios, que dinamiza al hombre hacia un futuro glorioso, desde el amor que la hace existir en la participación de la propia vida entregada en confianza<sup>499</sup>. Esta donación escandalosa, esta kénosis incomprensible, para ser acogida y reconocida necesita que al menos exista un «presentimiento» de la misma. El amor de Dios porta consigo las condiciones de su reconocimiento y las comunica<sup>500</sup>, pero hay otras condiciones que proceden de la propia estructura antropológica que constituye al hombre, en tanto que ha sido creado como un ser *fiducial*, *expectante* y *amoroso*, con hambre y sed de absoluto. Así, cuando Dios se revela y promete, conduce al hombre más allá de las posibilidades humanas,

---

<sup>497</sup> Cf. H. U. von Balthasar, *Gloria I*, (Madrid 1985), 224, en N. Martínez-Gayol, *Virtudes teologales*, 719.

<sup>498</sup> Cf. *Ibid*, 719-720.

<sup>499</sup> Cf. *Ibid*, 720.

<sup>500</sup> Cf. H. U. von Balthasar, *Sólo el amor es digno de fe*, 71.

pero sin prescindir de ellas, pues la propia vida divina se adentra en la existencia a través de las fisuras de la estructura antropológica, dilatándolo hacia un horizonte inalcanzable de otro modo.

Este deseo de perfección se colma en el hombre por una paradoja: no por la saciedad de sus carencias o el logro de sus posibilidades, sino por el despojo y vaciamiento de sí, como la kénosis que le permite incorporarse a la corriente divina, que consiste en creer, esperar y amar lo que le es íntimamente dado. Por ello, cuando Nietzsche ve en el amor una contradicción del impulso vital que mantiene la vida en el fracaso<sup>501</sup>, el creyente comprende la tríada desde el gozo ante la donación de Dios al hombre, plenificando sus virtudes y llevándolo mediante la kénosis a la salvación experimentada en la propia carne.

En el dinamismo virtuoso de respuesta que rige el desarrollo de la existencia cristiana se pueden individuar cuatro momentos. El primero consiste en una *fundamental disposición de acogida*, comprendiéndose la fe como la disponibilidad de acoger la infinitud divina revelada en la finitud de la historia y fragilidad de la carne, lo que conlleva al reconocimiento del Dios que, lejos de retenerse, se ha dado en exceso, a la luz de lo cual, el hombre experimenta el deseo de desistir del propio yo, entregándose confiadamente a Dios.

El segundo momento refleja la *asimilación personalizada* de la gracia y su connaturalización en nosotros, pues solo desde ella se puede propender a la fe como verdad suprema, en la confianza absoluta y en la esperanza y la entrega infinita al amor<sup>502</sup>.

El tercer momento es el de *expansión y plenificación de las estructuras humanas*, pues dado que el don de Dios se ha incoado en las estructuras antropológicas del hombre connaturalizándose, se convierte en fuente de expansión de los dinamismos naturales hacia realidades más plenas al no estar sujetas a las posibilidades *meramente* humanas, sino a las de Dios<sup>503</sup>. En el proceso de crecimiento de la vida de la gracia que posibilitan las virtudes teologales la persona se configura a Cristo, también a su kénosis, pues la gracia en tanto que relación implica un proceso de adaptación, poniendo de manifiesto que la acción divina en el hombre conlleva una habituación paciente (Ireneo). Así, la fe se abre camino en el hombre a través de su incredulidad, la esperanza lo hace contra toda desesperanza y el amor ante el egoísmo. Dios conduce mediante su gracia al hombre mediante un proceso de kénosis taimada, reparando así su semejanza, recorriendo el camino que va de ser-en-Adán a ser en-

---

<sup>501</sup> F. Nietzsche, *El anticristo*, (Alianza, Madrid), fragmento 7.

<sup>502</sup> Cf. N. Martínez-Gayol, *Virtudes teologales*, 721-722.

<sup>503</sup> Cf. H. U. von Balthasar, *Verbum Caro*, 193, en N. Martínez-Gayol, *Virtudes teologales*, 723.

Cristo<sup>504</sup>. Al ser llamado todo el hombre, todo el hombre responde, verificándose una transformación *ad intra* que se expresa en la aparición de una especie de «nuevos órganos» (Agustín): *nuevos ojos* que en la mayor oscuridad captan un horizonte de sentido, un *nuevo corazón* que entra en la dinámica del amor kenótico, y una *nueva fortaleza* que permite vivir el dolor con paciencia. *Ad extra*, las posibilidades que brotan de la *caridad* implican un nuevo compromiso a través de una acción humanitaria y liberadora hacia el mundo; las de la *fe*, generan una nueva y más profunda relación con el fundamento del ser, expresada en la oración y liturgia, los sacramentos y la actuación del amor en la «justicia»; y las de la *esperanza* como apertura hacia un Reino que se inicia aquí, pero que siempre estará por llegar.

En cuarto lugar, encontramos la *convergencia final*, donde fe, esperanza y caridad se muestran como inclinaciones que explican la atracción humana a Dios. Se trata de un momento de implicación activa donde las virtudes aparecen como dinamismos que nos tensionan hacia el misterio de Cristo, quien nos conduce al Padre y dona el Espíritu, pero además aparece como fundamento, norma y modelo del hombre, captándose en su vida de obediencia filial y acción kenótica la experiencia absolutamente singular a la que debemos tender (LG 65)<sup>505</sup>.

## II. La unidad de la existencia cristiana

### I. Fundamentación bíblica

La raíz de la fe, esperanza y caridad neotestamentarios se encuentra en el AT, empleándose una gama amplia de acciones que las describen. El griego *pisteon* corresponde esencialmente a la raíz verbal *'mn* (sólido), significando la seguridad que da el apoyarse sobre quien es digno de confianza. Dios es la roca firme, por lo que cuando el hombre cree y tiene fe lo que hace es abandonarse confiadamente en el único que puede sostenerlo. En Israel, como atestiguan algunos textos de Isaías (7,9; 28,16), de la vida depende la fe pues la vida misma es la fe en su única forma posible.

El Salmo 25 contiene un verso que define a los creyentes como «los que esperan en el Señor» (25,3) vinculándose la fe a la esperanza. Esta esperanza, en los textos

---

<sup>504</sup> Creado a imagen y semejanza de Dios (Gn 1, 26-26), Adán cayó en la trampa de la rivalidad con Dios y quiso volverse como él (Gn 3, 5); a la gloria divina, a la que Adán aspiraba, renunció el segundo Adán, en un movimiento de kénosis, siendo glorificado por Dios. cf. C. Focant, *La carta a los Filipenses*, 156.

<sup>505</sup> Cf. N. Martínez-Gayol, *Virtudes teologales*, 723-724.

veterotestamentarios, aparece siempre como una espera confiada en Yahvé, quien es la esperanza de Israel (cf. Jr 14,8). Creer y esperar en Dios se fundan únicamente en Yahvé.

Por su parte, la idea del amor de Dios aparece en el AT tras un largo proceso y como la intrahistoria que impulsa la historia verificable. El *shema*: «amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu mente y con todas tus fuerzas» (Dt 6,4s) es la única respuesta ante Aquél que se revela escogiendo a Israel por amor y a pesar de su infidelidad. La ley de la Alianza vinculará la fidelidad a Yahvé con el amor al prójimo, como realidades indisociables (cf. Ex 20,1-17)<sup>506</sup>.

A la luz de Cristo la fe de Israel se lee como un camino de maduración del creyente que encuentra su cumplimiento en el «Dios es amor» (1Jn 4,8). La fe postpascual se dirige a aceptar a Jesús como el Señor y Cristo (cf. Hch 2,36), pasándose de una concepción fundamentalmente fiducial a una fe con énfasis confesional, del *acto* de creer a la adhesión al *mensaje* de lo creído, es decir, el kerygma apostólico. Aunque con el tiempo la referencia mutua entre ambas dimensiones se distancie, el mensaje de salvación se estructura en un todo orgánico, como una doctrina capaz de determinar la vida (cf. Heb 10,22-23 y 1Pe 3,15).

Como vemos en Pablo, la fe es una esperanza real que no engaña y nadie nos podrá arrancar, pues se fundamenta en el amor de Dios (cf. 1Ts 4,13, Rom 5,5). Este amor suscita en el hombre una respuesta, al ser derramado por el Espíritu que posibilita la *confianza filial* de quien se refiere a Dios como Padre (Rom 8,14-17). Pues solo quien experimenta el amor paternal de Dios puede abandonarse en él de forma completa. Ahora bien, esta experiencia no puede culminar si no es en la praxis del amor al prójimo, donde se hace concreta la fe operante (cf. 1Jn 5,1; Gál 5,6)<sup>507</sup>.

En el NT y, de forma particular, en el corpus paulino, la «santa tríada» emerge como signo distintivo de la vida cristiana en el marco de tres ámbitos especiales de la vida teologal: la soteriología, la escatología y la eclesiología. Fe, esperanza y caridad, lejos de sistematizarse son asumidos en Pablo como dones de Dios que hacen posible la vida nueva de Cristo. El texto predilecto de la tradición sobre las virtudes ha sido 1Cor 13,13, sugiriendo que la vida cristiana no consistiría en el ejercicio de carismas extraordinarios o experiencias estáticas, sino en una vida de fe, esperanza y caridad fundamentada en Cristo en perspectiva escatológica. La tríada definiría la esencia de la existencia cristiana al tiempo que sería la

---

<sup>506</sup> Cf. N. Martínez-Gayol, *Virtudes teologales*, 725-727.

<sup>507</sup> Cf. *Ibid.*, 727-730.

respuesta al don de Dios, estableciendo las condiciones de salvación escatológica puesta ya en acto por Dios en Cristo<sup>508</sup>.

A la luz de Flp 2,5-11 se puede proponer una lectura kenótica de la fe, esperanza y caridad, debiendo recordarse que el texto no es parenético, pues Pablo no pide tanto una emulación de Cristo sino la *conformitas* con él<sup>509</sup>. Siendo más preciso hablar de un relato que reorienta hondamente la fe de los miembros de la comunidad de Filipo<sup>510</sup> y permite «entrar en un itinerario crístico, voluntaria y continuamente, hasta el extremo»<sup>511</sup>. Así visto, la fe es un verdadero acto de confianza que lleva al despojamiento de sí mismo, renunciando al pecado adámico de retenerse para sí y entregándose, a imagen de Dios. La pro-existencia, planteada como kénosis de auto-donación hasta el extremo, nos dice que el amor que nace del despojamiento, nos configura a Cristo. Finalmente, la confianza vivida en medio de la mayor de las adversidades, la cruz, representa la esperanza cristiana.

## II. La tríada, de la Patrística al medioevo

Desde los padres de la Iglesia, pasando por Tomás y hasta nuestros días, la unidad del ternario se ha sostenido y enriquecido. El término virtud en los primeros siglos se definirá paulatinamente en relación a la idea de ágape, de modo que las actitudes virtuosas, en un marco vital-existencial, se refieran a la configuración a Cristo. Se acentúa la caridad, que vivifica las demás virtudes, siendo su máxima realización el martirio, la entrega de la vida por amor, lo que posteriormente – cuando el martirio se convierta en una realidad poco probable – se realizará en la vida monástica (cfr. Ignacio de Antioquía, Tertuliano, Orígenes). No será hasta Clemente de Alejandría cuando se hable de la fe, esperanza y caridad como una tríada (*Stromata*, IV, 17), comprendiéndose la vida cristiana como un camino que conduce a la comunión con Dios mediante la asimilación de la «imagen y semejanza» de Cristo y el impulso dinámico del Espíritu (Ireneo de Lyon y Orígenes) a través de las virtudes.

La virtud permeará la teología de Agustín, comprendiéndose la fe, esperanza y caridad como un don divino. Gracias a ellas, el hombre existe en tensión a Dios, origen y meta de las mismas, pues «de Dios recibimos la fe, la esperanza y la caridad» (*Sermo* 105,5).

Con Gregorio Magno se vincula la tríada a la noción de virtud, cuya función es el crecimiento y consumación de la existencia cristiana mediante la acción del Espíritu. El autor

---

<sup>508</sup> Cf. *Ibid*, 730-735.

<sup>509</sup> Cf. C. Focant, *La carta*, 158.

<sup>510</sup> *Ibid*, 158.

<sup>511</sup> J. N. Aletti, *Sain Paul. Épître aux Philippiens* (EtB n.s. 55), en C. Focant. *La carta*, 155.

se refiere a esta vinculación mutua y a la circularidad que media entre ellas, conservando su unidad en la diferencia, mediante el concepto «perijóresis de la santa Tríada». Y Tomás acuñará la fórmula *fides formata*, señalando que la fe se actualiza en esperanza y amor, por lo que no es permisible una fragmentación de las virtudes, formando las tres en su unicidad una polifonía única<sup>512</sup>.

Fe, esperanza y caridad son también para la teología una desapropiación egoísta del yo, que abandonado en el amor de Dios se entrega hasta sus últimas consecuencias, aun ante las cruces de la persecución. Esta kénosis, que sólo se puede realizar a imagen de Cristo y mediante el impulso del Espíritu, conduce al hombre a una esperanza continua en paciente tensión hacia Dios mismo. Solo así se puede entender la orientación en el hombre a los demás, como un amor fundado en Dios y manifestado en palabras y acciones de caridad.

### III. Fundamentación antropológica

El ser humano ha sido creado para ser colmado del amor divino en la libre acogida de la gracia, que ni se impone ni se conquista, siendo esta la experiencia cristiana más fundamental. En la acogida de la gracia el hombre descubre que «es» en la medida que se entrega, según la lógica del don recibido, constatando desde sus propias estructuras antropológicas que hay en él una plenitud que no puede otorgarse a sí mismo, pero que la donación gratuita de Dios pone a su alcance elevándolo sobre sí<sup>513</sup>.

Como hemos dicho (I. III.) existen tres estructuras antropológicas que definen al hombre como un *ser fiducial*, dado que necesita confiar y entregarse a los otros, para él mismo ser objeto de confianza; un *ser expectante*, que aspira y se proyecta hacia el futuro (Bloch); y un *ser amante*, constituyéndose en la relación de amor.

Si la gracia es la forma definitiva que adquiere la naturaleza cuando es conducida a su plenitud (Balthasar), también será la posibilitadora de que estas condiciones antropológicas se vean culminadas.

En una perspectiva meramente antropológica podemos postular la “confianza básica” como trasfondo existencial con base psico-biológica y enraizada en la estructura humana, que está en la raíz de este triplete y desde donde se confirma la unidad del creer, esperar y amar antropológicos. La confianza básica alcanzará su forma definitiva cuando en

---

<sup>512</sup> Cf. N. Martínez-Gayol, *Virtudes teologales*, 735-738.

<sup>513</sup> Cf. *Ibid.*, 738-39.

ella Dios suscite donándose una esperanza, una confianza y un amor trascendentes, posibilitando una vida teologal en la fe, esperanza y amor<sup>514</sup>.

En los primeros meses de vida del ser humano se configura el entramado básico que lo va a constituir, como atestiguan la psicología, medicina y pedagogía. El amor transmitido en esta etapa será crucial para una cristalización adecuada de esa *confianza básica*, donde radica la estructura antropológica de la fe, esperanza y amor. El acceso a Dios no puede prescindir de esta fundamentación antropológica, pero precisa de la irrupción divina, pues la criatura naciente se configura en el encuentro del yo-tú en que madre e hijo se incorporan en una «eclipse de amor» abrazada por el amor del Dios creador. Resulta significativo que Balthasar utilice esta imagen para hablar del amor de Dios revelado al hombre y manifestado plenamente en la kénosis<sup>515</sup>. Sólo desde ahí encontramos el fundamento de una *absoluta confianza* en el amor, en una especie de amor infinito prometido en los brazos maternos y experimentando como intuición de Dios (Siwerth). En esta experiencia primera, el niño experimenta el amor como acogida y llamada, así como una incipiente experiencia de un amor salvador y la conciencia de la mismidad: soy amado, luego existo. Esta experiencia fundante se constituye como «cuna del ser»<sup>516</sup>. Su correlato existencial descansa –como hemos dicho– en el fundamento biológico que la «confianza básica» (Erikson) ofrece a la fe, esperanza y caridad.

Así, desde esta raíz antropológica somos conducidos a las virtudes teologales, pues de la confianza básica en el Otro, el otro, van brotando la confianza en uno mismo, en la realidad y en el sentido de la existencia. Siendo la fe, esperanza y caridad, dones de la gracia que se incoan en la propia estructura humana diseñada para acoger dicha gracia, no como una imposición extrínseca o un adorno que nada tiene que ver con el hombre y su plenitud.

#### **IV. Fundamentación cristológica, trinitaria y pneumatológica**

Cuando la escolástica se refería a Dios como Suma Verdad, situando en esta realidad el objeto de la fe, y como suma Bondad, situando en él el objeto de la esperanza y la caridad, no se percataba de que este posicionamiento terminaría desvinculando las virtudes de la vida en Cristo que invita al hombre al seguimiento. Se sigue un proceso de des-historización de las virtudes, desvinculándolas del contexto cultural y eclesial, y pasando por alto la mediación de Cristo en: Creer a Cristo y en Cristo, esperar a Cristo y en Cristo, amar a Cristo y en Cristo. Pues sólo porque Cristo llega al hombre el hombre puede llegar a Dios. A su vez, las virtudes

---

<sup>514</sup> Cf. *Ibid*, 739-740.

<sup>515</sup> Cf. H. U. von Balthasar, *Solo el amor es digno de fe*, 88.

<sup>516</sup> N. Martínez-Gayol, *Virtudes teologales*, 738-740.

nos introducen en el seguimiento de Cristo, como aquel a quien el creyente se adhiere, depositando en su confianza, esperanza y amor, pero no menos, imitándolo como paradigma de hombre creyente, esperante y amante. Todo ello necesariamente se vive en el marco de una comunidad de fe, esperanza y amor.

El encuentro entre Dios y el hombre que tratamos de describir mediante las virtudes teologales solo es posible por Cristo y mediante él, quien es la causa eficaz de la fe y funcional de la fe, y su causa eficiente y ejemplar, en tanto que es el consumidor de la fe (Heb 12,2). Hablar del amor de Cristo no supone dificultades, sin embargo, hacerlo de su fe y esperanza sí, dada una comprensión que la tradición medieval tuvo de ellas al asociarlas a un conocimiento oscuro e imperfecto, que no parecía acorde con la idea de la excelencia de Cristo. Sin embargo, la experiencia cristiana no solo implica creer *en* Jesús, sino *como* él, en su forma escatológica, pascual y definitiva. Lo mismo podría decirse de la esperanza *de* Jesús y nuestra esperanza *en* Jesús, al estar fundamentada en Jesús y participando por él de la esperanza que nos brinda<sup>517</sup>.

El origen de las virtudes teologales está en la iniciativa descendente (*revelación*) de un Dios que se auto-comunica y entrega al hombre (*promesa*) por el Espíritu (*amor*). El Padre es paradigma de la caridad, porque al donarse en su kénosis refleja con máxima evidencia ese amor que manifiesta al mundo en su no reservarse a su Hijo, entregándolo para la salvación. El Hijo es paradigma de la fe, por esa confianza radical en el Padre que le posibilita vivir humanamente una actitud de disponibilidad absoluta y entrega voluntaria a su voluntad. El Espíritu es paradigma de la esperanza que aguarda la redención de todas las cruces, incoado en el corazón del mundo, con gemidos inefables (Rom 8,19-26)<sup>518</sup>.

La mediación teologal y ejemplar de Cristo y la unidad del acontecimiento salvífico en él realizado, apuntan necesariamente al Paráclito, como paradigma de la esperanza teologal e interiorizador personal de la gracia de Cristo en la persona. Sin la luz que arroja la presencia del Espíritu en el crucificado sería inconcebible el dinamismo virtuoso como conformación con Cristo. El Espíritu en su ser más profundo actúa siempre de forma kenótica<sup>519</sup>, como lazo de unión y comunión intratrinitario, y actuando también la unidad personal en la vida espiritual del creyente. Así es como la tradición teológica ha entendido la articulación entre

---

<sup>517</sup> Cf. *Ibid*, 742-744.

<sup>518</sup> Cf. *Ibid*, 744-745.

<sup>519</sup> Consistiendo su kénosis en el *modo* en que Dios se manifiesta en la economía de la salvación No desde un «Yo» o hablando por su propia cuenta, sino comunicando a Cristo y al Padre. cf. M. C. Lucchetti Bingemer, «El amor escondido: Notas sobre la kénosis del Espíritu en Occidente», *Concilium*, Señor y Dador de la vida: el Espíritu hoy, (septiembre 2011, 66-77), 70.

virtudes y dones espirituales, de modo que el seguimiento a Cristo no es un mandato o imposición ética, sino un fruto del Espíritu que va formando en el interior del hombre las actitudes de Cristo (Flp 2,5), connaturalizándole con sus sentimientos y conformándole a su imagen, llevándolo al extremo de su fe, esperanza y caridad en la kénosis. Él derrama el amor de Dios que habita en el corazón del hombre por su presencia, posibilita la filiación esperanzada que revela a Dios como Abba (Rom 8,15), y sostiene la certeza en la espera de Dios, «contra toda desesperanza» (Rom 8,19).

## V. Fundamentación eclesiológica

Las virtudes no se perciben como dones meramente individuales sino como una gracia que se entrega al creyente en el seno de una comunidad que cree, espera y ama. Se actúan en la Iglesia, como dinamismos de autocomunicación de Dios y respuesta retornada por el creyente.

La *fe* nos remite la comunidad en la cual la hemos recibido, por lo que el alma cristiana es eclesial (Orígenes). Todo creyente recibe la fe del hermano y así la transmite a otros, como experiencia que en su núcleo implica el abandono y el desasimiento de sí, confiando en que los otros sostienen mi fe, al tiempo que yo sostengo la fe de otros. Lo mismo puede decirse de la *esperanza*, ya que vivir la esperanza cristiana es vivir una espera acompañada y comunitaria, pues lo que uno espera no lo espera solo para-sí, sino para todos. Finalmente, la vida presente no puede ser vivida sino bajo el signo de lo esperado: la comunión con Dios y los hermanos. Por ello la vida del creyente, alcanzada por el *amor* de Dios, se traduce en *amor* al prójimo, amor que constituye el ser de la Iglesia (cfr. Jn 13,34) y que es «la forma de todas las virtudes»<sup>520</sup>.

## VI. Fundamentación escatológica

Las virtudes teologales anticipan la esperada, amada y creída *comunión escatológica* (cf. 1Cor 13,13). La importancia de la muerte permite contemplar la existencia cristiana como un proceso de configuración a Cristo, en quien la vida, muerte y resurrección gozan de un determinante valor salvífico. El creyente está llamado a con-morir con Cristo, para co-vivir con él (Rom 6,7). Este proceso comienza con el bautismo y culmina con la resurrección, siendo la muerte como el penúltimo rasgo de este tránsito de asimilación<sup>521</sup>.

---

<sup>520</sup> M. Gelabert, *Para encontrar a Dios, vida teologal*, (Salamanca-Madrid 2002, San Esteban-Edibesa, 257-272), 264.

<sup>521</sup> Cf. N. Martínez-Gayol, *Virtudes teologales*, 750.

El *novum* que significa la muerte de Cristo establece un nuevo paradigma del morir como acto supremo de libertad, como un acto de liberalidad generosa, en un desasimiento y anonadamiento confiado en los brazos de Dios, de forma esperanzada y motivada en todo momento por el amor. En resumen, como el acto definitivo de fe, esperanza y caridad. A partir de este acontecimiento, el cristiano muere “en Cristo”, lo que se anticipa en el bautismo, se aprende en la eucaristía y se madura en una vida propiamente de mortificación –asimilación de la muerte de Cristo– . Así será capaz de actuar su propia muerte como plena disponibilidad hacia Dios (fe), esperando la vida (esperanza) y como amor que responde a quien “me amó y se entregó por mí” (Gal 2,20). De este modo la muerte es transformada en la más alta hazaña del creer, esperar y amar. En el momento de la muerte, y en las muertes que vivimos a lo largo de nuestra vida, la tríada se alza como configuradora de un tránsito libre, creyente, expectante y amante, que reúne la existencia en un único gesto de disponibilidad en el que la muerte sólo puede interpretarse como la caída en los brazos de Dios<sup>522</sup>.

---

<sup>522</sup> N. Martínez-Gayol, *Virtudes teologales*, 751-752.



## 8. ESCATOLOGÍA

## I. «Creo en Dios Padre, todopoderoso creador del cielo y de la tierra»

### I. I. Escatología: principio cristológico y creacional

Todo ha sido creado para ser salvado, si podemos hablar de una *creatio continua*, es en base al *fiat* de Dios, al suscitar una creación libre y que camina hacia el *amén* definitivo. Protología y escatología se vinculan pues ninguno de los dos podría entenderse sin el otro, ni sin el eje definitivo que los hace inteligibles: Cristo. Al articular protología y escatología, teólogos como Pannenberg o Armendáriz elaboran su escatología a partir del principio creacional, articulación que se observa perfectamente sintetizada en el título del manual sobre escatología: *La pascua de la creación*<sup>523</sup>. De esta manera se propone comprender la creación como parte del «sí» de Dios al mundo (cf. 2Cor 1,20), pero que aún es germinal, pues está en tensión a la plenitud escatológica<sup>524</sup>. Entendiendo siempre que Cristo es el *proton* y el *éschaton* de lo creado, pues de la misma manera que la creación apunta a la salvación, ambas apuntan al *éschaton* que viene de Cristo. Al tiempo, la escatología reenvía a la protología, pues lo que se culmina, en la obra de Cristo, es aquello que somos más constitutivamente.

Retomando la profesión del Credo que titula este apartado, contemplamos que la creación es un proceso abierto hacia un futuro concreto, que se fragua en la historia de la revelación y culmina en la encarnación, muerte y resurrección, como acontecimiento decisivo que imprime en la historia su orientación definitiva. Esto permite que la espera sea esperanza y no sólo expectativa, y le impide convertirse en ideología. Por otro lado, Cristo supone una revolución para la escatología en la medida que la muerte no se perciba como un obstáculo a superar, sino como un paso obligado para acceder a un futuro que, más que acontecer tras la muerte, surge de la muerte. Así, el acontecimiento de Cristo anticipa el acontecimiento escatológico, al tiempo que, por la Pascua, es el centro mismo de la historia hacia una nueva humanidad y nueva creación<sup>525</sup>. Este proceso de culminación escatológica incluye también la dimensión kenótica, pues es a través de ella que se realiza y consuma.

### I. II. Principio cristológico y pneumatológico

Si Cristo es el *éschaton* a partir del cual se define el destino de cada hombre, la escatología será vista como una cristología realizada y Cristo como el principio hermenéutico

---

<sup>523</sup> Cf. J. L. Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación*, (Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1996).

<sup>524</sup> Cf. N. Martínez-Gayol, *Escatología*, 738-639, en A. Cordovilla (ed.) *La lógica de la fe*, (Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 2013).

<sup>525</sup> Cf. *Ibid*, 638-641.

de la escatología. Para que este cristocentrismo escatológico sea auténtico, es necesario introducir una sistematización sobre el Espíritu Santo. Pannenberg es uno de los teólogos que mejor ha cubierto esta «laguna penumatológica» en el ámbito de la escatología, sosteniendo que es a partir del Espíritu de Dios que el mundo espera un cumplimiento escatológico, que consistiría en el cambio de la corrupción a la vida creadora del Espíritu (cf. Rom 8,19). Esta aproximación recuperará una serie de datos bíblicos fundamentales, tales como la presencia del Espíritu en la creación, la historia de la salvación, vivificando a la humanidad y transformando el cosmos, y teniendo un papel decisivo en la resurrección y la vida eterna. Todos estos ecos resuenan en el Paráclito, término acuñado por la primera comunidad para referirse al Espíritu como la fuente de su esperanza y vida eterna<sup>526</sup>. En la medida que la escatología ha incorporado una perspectiva más personalista y relacional, el éschaton se ha empezado a pensar con categorías como «participación», «encuentro» o «comunió», profundamente relacionados con el «Espíritu transitorio»<sup>527</sup>, condición de posibilidad de la relación intratrinitaria y la comunió del Pueblo de Dios.

## II. «[Creo en Jesucristo]...que vendrá en gloria a juzgar a vivos y muertos»

En nuestra aproximación al Símbolo percibimos la fundamentación cristológica del tratado de escatología, pues se nos presenta un entramado verbal que combina afirmaciones en pasado (*bajó del cielo, se hizo hombre, fue crucificado, padeció, fue sepultado, resucitó y subió al cielo*), otras en presente (*está sentado*) y otras en futuro (*vendrá en gloria para juzgar, su reino no tendrá fin*). El kerygma cristológico fundamental se formula en afirmaciones en pasado y presente, desde las cuales se abre la esperanza hacia el futuro, como una realidad que vendrá y a la cual accedemos solamente mediante la experiencia histórico-salvífica presente. Es más, lo dicho en el artículo es precisamente que la obra de Cristo no está consumada, aunque la irrupción de su Reino haya comenzado -pues la esperanza escatológica ama la tierra (Rahner)-, aún no se ha consumado, estando en la espera del «Reino que no tendrá fin»<sup>528</sup>.

### II. II. Diástasis cristológica y modo de apropiación de las realidades salvíficas

Para articular las dos clases de afirmaciones escatológicas del Símbolo (pasado-presente y futuro), asumimos ante todo un desfase fundamental: Cristo ha resucitado y

---

<sup>526</sup> Cf. *Ibid.*, 641-642.

<sup>527</sup> D. Lyle Dabney, 'The Nature of the Spirit: Creation as the Premonition of God', (Grand Rapids, Eerdmans 2006), 82 en A. R. Mayfield, «Seal of the Spirit: The Sacrament of Confirmation and Pentecostal Spirit Baptism», (Journal of Pentecostal Theology 25, 2016), 240.

<sup>528</sup> Cf. N. Martínez-Gayol, *Escatología*, 644-646.

ascendido a los cielos (pasado), estando sentado a la diestra de Dios Padre (presente), en tanto que esperamos la resurrección como algo que va a acontecer (futuro). La distancia entre lo cumplido y su culminación escatológica se refleja en el modo de apropiación de las realidades escatológicas por el cristiano, donde también se da una distancia en el cumplimiento ya dado, y la consumación a la que este acontecimiento queda abierto. El creyente participa de la salvación de Cristo habitando en el tiempo escatológico, al estar incorporado a él y configurándose a él. Así, la existencia cristiana se puede comprender en paralelo a una asimilación en nosotros de la kénosis que se encarna, vive y muere (Flp 2,6-8), en la espera confiada de la gloria de la resurrección (Flp 2,9-11), por la acción del Espíritu, quien nos dispone para acceder a estas realidades (Flp 2,5). Así podemos afirmar que el cumplimiento cristológico repercute de cara al ingreso del cristiano en una novedad escatológica que es cristológica y pneumatológica. De tal modo que «Cristo ha realizado lo que nosotros esperamos todavía. Lo que esperamos no lo vemos, pero somos el cuerpo de la Cabeza en la que ya es realidad lo que esperamos» (Agustín, *Enarr.in Psalm.* 85)<sup>529</sup>.

### III. «Ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos...»

El artículo primero del credo Niceno-Constantinopolitano en relación a las «cuestiones últimas» se ocupa de la Parusía, aunque el término no aparezca así mentado. Para comprender el significado de esta palabra debemos entenderla como «desvelamiento» y consumación del Reino. Este acontecimiento repercute en quienes son del Reino (resurrección) y discrimina aquellos que rechaza el Reino (juicio), remodelando la realidad y configurándola como Nueva Creación. Por tanto, la Parusía es la pieza central del éschaton concretado en la venida de Jesús en poder para instaurar su señorío revelándose como lo que es: el Señor. Esto consuma la historia de salvación y supone la derrota de las fuerzas del mal, la glorificación de los que pertenecen ya a Cristo y la renovación cósmica en una Nueva Creación.

#### III. I. La parusía: final y consumación

Si el Dios creador mantiene lo creado en el ser orientándolo hacia la plenitud de su amor, la escatología se ocupa de dar cuenta del fin hacia el que el creador dirige a su creación para consumarla. El objeto de la escatología es el *fin*, pero para entenderlo debemos contemplado en su triple registro: fin como plenitud y consumación; fin como finalidad o

---

<sup>529</sup> Cf. *Ibid.*, 645-646.

sentido; y fin como término cronológico. Parecería que el fin que cabe afirmar a la escatología a partir de la fe en el resucitado implicaría una plenitud objetiva del mundo, que se da en correlación con la finalidad y el sentido al que el mundo apunta en tanto que creación de Dios. Sostener esto es necesario, pues nos encontramos ante una de las actuales y más recientes *questio disputata* de la escatología. En el s. XX muchos teólogos y exégetas han sostenido que lo propio de la escatología se limitaba a reconocer en Cristo la plenitud y el sentido definitivo de la historia (*Volendung*), con independencia del fin cronológico (*Ende*), como ha sostenido Dodd. Así, la consumación se adquiriría antropológicamente, pues en la medida que el individuo participa de la resurrección de Cristo una parcela del mundo alcanza su meta (Greshake y Lohfink). Como es natural, la escatología no puede formular enunciados empíricos sobre el cómo y cuándo del fin de la tierra, pero debe preservar la relación entre dicho fin (cronológico) y la consumación teológica<sup>530</sup>. Pues sin un acabamiento cronológico no puede justificarse teológicamente el que la creación haya sido realizada por Dios para su consumación y plenitud, ni podemos hablar de un desvelamiento de significación y sentido de la historia, al margen de unas libertades que seguirían actuando. Por ello, es necesario demandar un «novum» como un momento de consumación donde todo termine, para que el sentido definitivo y la culminación puedan ser manifiestos. Pannenberg o Ruiz de la Peña han señalado como imperativo para el teólogo cristiano no dissociar el fin del mundo como plenitud y como término cronológico, considerando ambos aspectos de modo complementario<sup>531</sup>. El futuro absoluto y el futuro intrahistórico se deben integrar, pues la apertura a la trascendencia (futuro absoluto) en el cristianismo es sólo mediante la inmanencia (futuro cronológico)<sup>532</sup>. De ahí que el fin último no pueda ser la negación del fin cronológico. Aquí radica la esperanza que nace de la absoluta entrega kenótica de Dios en Jesucristo, como Creador y consumidor escatológico de una creación que ha sido asumida en el realismo de la Cruz. En Jesús Dios se hace presente en un acontecimiento histórico concreto, incoándose en las coordenadas espacio temporales, y atrayéndolo todo hacia su consumación por medio de la resurrección. En la kénosis de Cristo, encontramos por tanto el fundamento y término final de la historia, sea este la corrupción y muerte por las leyes internas (finitas) o la consumación y glorificación de todo cuanto existe por la palabra definitiva de Dios.

---

<sup>530</sup> Cf. K. Rahner, «Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas», *Ensayos Teológicos*, IV, (Cristiandad, Madrid 2002, 373-399).

<sup>531</sup> Cf. N. Martínez-Gayol, *Escatología*, 648-650.

<sup>532</sup> Cf. J. L. Ruiz de la Peña, *Lo propio e irrenunciable de la esperanza cristiana*, 801, en N. Martínez-Gayol, *Escatología*, 650.

Por otro lado, la consumación final se sitúa en un orden diverso al problema del fin, tal como lo aborda la cosmología y la cronología. Pese a la complejidad que supone establecer una relación entre tiempo y eternidad, al referirse más al futuro absoluto de lo creado en términos de participación en la vida trinitaria, se pone de manifiesto hasta qué punto se desbordan las posibilidades naturales de lo creado. Sin embargo, el Dios eterno se ha encarnado y comprometido con el tiempo de modo radical en la kénosis de Cristo, por lo que lo temporal ha de tener cabida en Dios. Si en la kénosis de Jesús Dios ha irrumpido en el tiempo, presencia que permanece sacramentalmente en la Iglesia, será necesario que nos dejemos iluminar por la kénosis también a este respecto, superando dicotómicas oposiciones entre tiempo y eternidad, para abrazar el concepto de «participación», con el que se describe más precisamente el término de esta relación. Cristo ha introducido la gloria de Dios entre nosotros mediante su kénosis, pues el Verbo se ha hecho carne y tiempo, quedando la tierra impregnada por un ofrecimiento de salvación que la conduce de ella misma a la gloria de Dios<sup>533</sup>.

### III. II. La Parusía: venida en gloria

El NT no habla de la Parusía como una vuelta o retorno, pues este lenguaje implicaría una cierta ausencia de Cristo y lo que se quiere afirmar es lo contrario: Cristo está presente en la palabra, eucaristía, en la comunidad, en cada hermano, en los pobres... (cf. Mt 18,20). El texto bíblico habla de una venida anunciada en tres fases, esto mismo es lo que Justino quiere explicar a su audiencia, al hablar de una primera y segunda venida con fines pedagógicos. «La primera sería la encarnación, en la que el Logos asume la forma del Siervo de Yahvé y culmina con su muerte, que es el extremo de la kénosis o autoentrega»<sup>534</sup>. La segunda inaugura con la resurrección de Cristo la presencia del Kyrios, señorío velado y que requiere de los ojos de la fe, pues se oculta bajo los signos sacramentales aguardando un desvelamiento posterior: la parusía (tercera fase), donde se manifieste en todo lo ya acontecido en la Pascua<sup>535</sup>. En el NT se hablará de la parusía en términos espaciales. Para comprender esto necesitamos recurrir al símbolo y no tomarlo literalmente<sup>536</sup>, pues en ningún momento se trata de dar cuenta de una dirección (ascenso o descenso). Lo que se quiere

---

<sup>533</sup> N. Martínez-Gayol, *Escatología*, 650.

<sup>534</sup> Cf. *Ibid*, 651.

<sup>535</sup> Cf. J. L. Ruiz de la Peña, *La Pascua de la Creación*, 137-138.

<sup>536</sup> Cf. K. Rahner, «Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas», *Ensayos Teológicos*, IV, (Cristiandad, Madrid 2002, 373-399).

decir es que la distancia entre Cristo y el mundo es cualitativa, no cuantitativa; ontológica, no espacial. Con ello se dice algo sencillo: no somos lo que seremos y aún no gozamos del estado de Cristo glorioso, pero la parusía resuelve ese desajuste. Por todo ello, se trata más bien de un ir nosotros hacia la consumación de la existencia en Cristo resucitado, que un venir de Él a nosotros. Aunque la teología y el magisterio no hayan profundizado suficientemente en el contenido de la parusía hay tres cuestiones que resultan del todo relevantes: la proximidad teológica de la parusía, la esperanza escatológica movilizadora del compromiso histórico, y la figura de Cristo como nuestro éschaton; como desarrollamos a continuación.

-La proximidad teológica de la parusía

Solo así comprendemos el sentido de la oración eucarística *Marana tha*, pues el aguardo de este acontecimiento causa gozo, gratitud y expectación. Esta expresión traduce expectación de las primeras comunidades. A pesar de que se dio a la espera un primer contenido cronológico, progresivamente se pasaría a entender de forma cualitativa, como una «proximidad teológica». Esto en nada resta la esperanza y el gozo, pues como vemos en Pablo lo esencial se mantiene: vivir y morir en Cristo, participar de la resurrección, de la reconciliación con Dios que nos ha dado en su muerte y resurrección (1Tes 4,15). Sin embargo, con el tiempo la conciencia escatológica de proximidad y presencia se irá difuminando, provocando en la Iglesia una suerte de desencanto y acomodación, lo que la llevará a pactar con los poderes dejándose de definir como «la comunidad de los que esperan a Jesús»<sup>537</sup>.

a) La esperanza escatológica movilizadora del compromiso histórico

Como continuación de la «proximidad teológica», nos adentramos en la dimensión operativa de la esperanza en la parusía y del esperante cristiano, quien no puede ser sino «el operante en la dirección que espera»<sup>538</sup>. El intento de una interpretación presentista (Bultmann), si bien pone el énfasis en las consecuencias existenciales de la escatología, corre el riesgo de desvincular la escatología de la historia y por ello la consumación de lo creado. Confesar la fe en la venida en gloria de Cristo implica creer que ha vencido a la muerte y el Reino tiene la última palabra. Creemos que nuestro mundo será transformado porque ya ahora el Reino ha irrumpido, realizándose de forma humilde pero redentora en el amor al prójimo, en la liturgia, en la comunidad... Así, la oración «¡ven Señor Jesús!» no implica quietismo, sino una espera que se actualiza mediante la proclamación de la Palabra de Dios

---

<sup>537</sup> N. Martínez-Gayol, *Escatología*, 653-254.

<sup>538</sup> J. L. Ruiz de la Peña, *La Pascua de la Creación*, 141.

y en las obras del amor. El cristiano vive «esperando y acelerando la venida del Señor» (2 Pe 3,12), aquí y ahora, «ya, pero todavía no».

El Vaticano II ha dado el primer paso para clarificar en qué medida el compromiso histórico contribuye decisivamente a este Reino, dándose pie a una teología de las realidades temporales, al sostener la implícita relación existente entre el progreso temporal y el crecimiento del Reino (cf. GS 4, 39, 73-76). La teología de la esperanza de Moltmann, la teología política de Metz y la teología de la liberación de Gutiérrez, suponen un avance fundamental en el desarrollo teológico de esta cuestión.

Ahora bien, el cristiano ante la historia es un *escéptico*, pues para él la historia del mundo está existencialmente depotenciada<sup>539</sup>, pero a la vez un *entusiasta*, pues sabe que la salvación acontece de formas paradójicas, siempre a pesar de los fracasos y las cruces de este mundo, precisamente donde Dios, en su kénosis, no recuerda que la muerte no tiene la última palabra<sup>540</sup>. El hombre ansía una liberación última en igualdad que elimine toda alienación y, ciertamente, estas son aspiraciones justas que Dios desea para el hombre. Pero en esta búsqueda fácilmente se toman sendas equivocadas. Ratzinger para dar una respuesta a esta encrucijada pone sus ojos en Flp 2,5-11, un texto que para él resume toda la teología bíblica. En él nos encontramos un claro eco isaiano, en relación a la postración de toda rodilla, que sólo se entiende si seguimos las palabras inmediatas del profeta: «Sólo en Yahvé están los actos justos y la fuerza» (Is 45,23). Estas palabras se escribieron tras el exilio, cuando Dios muestra a Israel su señorío sobre la historia y poder ante los poderes de este mundo - Nabucodonosor y Ciro-. Sin embargo, para Pablo este futuro que ha llegado en Cristo, ante el cual «...toda rodilla se doble en los cielos, en la tierra y en los abismos» (Flp 2,10), que aparece ante nosotros crucificado y resucitado, sentado a la diestra de Dios, resucitando a los cristianos de forma arrodillada en la espera del Señor crucificado, resucitado y glorioso<sup>541</sup>.

Aun tratando el desarrollo intrahistórico de la salvación, la escatología no debe olvidar que su palabra se refiere al misterio, siendo necesario saber que a la plenitud le es propia una oscuridad intransitable. El esperante cristiano debe dirigirse hacia lo esperado, pues la historia universal sigue siendo un proceso en marcha y abierto, indisponible a nosotros, pero bajo la confianza de que nada nos separará del amor de Dios<sup>542</sup>.

---

<sup>539</sup> K. Rahner, *Historia del mundo e historia de la salvación*, 132.

<sup>540</sup> N. Martínez-Gayol, *Escatología*, 254-257.

<sup>541</sup> Cf. J. Ratzinger, *Escatología*, (Herder, Barcelona 2007), 83-83.

<sup>542</sup> N. Martínez-Gayol, *Escatología*, 258-259.

#### b) Cristo como nuestro *éschaton*

Proclamar a Cristo como nuestro *éschaton* implica creer que esperamos a Alguien, no algo. Con Cristo ha irrumpido «lo último», él *es* el *éschaton* que esperamos, siendo nosotros y el mundo los que tenemos *éschaton* pues tendemos a su irrupción, al tiempo que somos para Cristo su único futuro pendiente<sup>543</sup>.

### III. III. La parusía es venida a juzgar

El Credo sostiene con claridad que Jesucristo «... ha de venir con gloria a juzgar a los vivos y los muertos». Ahora bien, debemos entender este juicio desde la pregunta por el proceso histórico, siempre opaco y ambiguo, pues «la última cualidad de la libertad siempre es irrefleja» (Rahner), por lo que ni la propia persona puede erigirse juez de sus motivaciones, y menos de las motivaciones ajenas o de la historia. Esta profunda noción nos lleva a comprender por qué Dios ha querido el juicio escatológico, pues ha querido el mundo como historia, siendo el juicio un otorgamiento de justicia y la revelación del sentido de la historia como totalidad. Así, la fe en la parusía supone que la historia es un proceso finalizable, siendo la parusía su conclusión, para así poder consumarla: mostrando cuál es su sentido último y cumplimiento definitivo. Parusía (consumación) y juicio escatológico (revelación del sentido último de todo) eran en un origen prácticamente la misma cosa, aun cuando hoy el juicio deba ser comprendido como un momento de la parusía<sup>544</sup>.

Junto con el infierno, el juicio escatológico -por tratar «la salvación del alma»- ha sido objeto de representaciones artísticas desde el medioevo hasta prácticamente nuestros días, comprendiéndolo como una realidad terrible y temida. Tras el Vaticano II y la elaboración de una teología más bíblica y fiel a su tradición, esta noción se renovará profundamente. En hebreo «juzgar» procede de *safat*, que significa gobernar soberanamente. Cuando en el AT habla del «juicio de Dios» expresa la irrupción histórica de Dios en el mundo para salvar, (cf. Jc 11,27). Esta concepción salvífica del juicio se conserva en el NT, donde el juicio se entiende como la victoria definitiva de Cristo sobre la muerte. La afirmación del juicio escatológico es la confesión de fe en la irrupción final y definitiva de Dios en la historia para salvarla. Juzgar y salvar en Dios son realidades idénticas, de ahí que la venida en gloria de Cristo sea su venida a juzgar. Así, no se trata de un ajusticiamiento o un juicio penal, sino de un otorgamiento de justicia, un juicio de justificación que ponga fin a la historia, siendo el sí definitivo de Dios en la consumación, el sí primigenio que Dios hace en la creación (Gen 1,

---

<sup>543</sup> Cf. *Ibid*, 259.

<sup>544</sup> Cf. *Ibid*, 259-661

Jn 1). Con el tiempo, la inferencia greco-latina sustituiría la comprensión del juicio-salvación por un procedimiento jurídico, perdiéndose el sentido y la presencia del *marana tha* en la liturgia, y convirtiéndose el día del Señor en *dies irae*. Sumiéndose la escatología en un moralismo tenebroso y cosificador<sup>545</sup>.

Por ello es imprescindible que retomemos los textos neotestamentarios, donde encontramos la esclarecedora figura del «juicio de crisis» (Mt 25.24). Enmarcado en la tradición profético-apocalíptica, este juicio recalca la responsabilidad moral de los individuos y su ya situada posición ante su destino. A diferencia del juicio escatológico (juicio-salvación del final de la historia), este es un juicio histórico-concreto, pero no jurídico. El juicio de crisis significa autojuicio, pues es la actitud de la persona la que se torna principio constitutivo de la situación definitiva por la que opta el sujeto (Mc 8,38). Jesucristo no ha venido al mundo para condenar, sino para que este sea salvo por él (Jn 3,17). De tal modo que, lo que me juzga es mi actitud frente a Cristo, aceptándolo en la fe y en el amor al hermano que lo hace presente, o rechazándolo. Cristo se anonadó a sí mismo también en este sentido, rechazando ser para sí el juez y reivindicando ser el salvador kenótico, entregado hasta el extremo en pro de la salvación del hombre y su mundo. «En este sentido, él es el hombre definitivo, el que se convierte en juicio para sí mismo: Cristo no impone condena alguna; únicamente el hombre puede poner una barrera a la salvación»<sup>546</sup>.

El juicio consiste en la caída de la máscara que implica la muerte, el juicio es sencillamente la revelación de la verdad misma. Esta verdad no es algo neutro, pues Dios es la verdad y la verdad es Dios. Así pues, Dios es la verdad del hombre en tanto que él se ha hecho hombre, siendo Cristo la medida del hombre. En esto radical la novedad del juicio cristiano: la verdad que juzga al hombre se ha hecho el hombre por antonomasia. Le ha dado al hombre una nueva verdad sobre sí mismo<sup>547</sup>. Precisamente por esto, asumiendo en nosotros la imagen de Dios como la verdad más honda del hombre, podemos pensar en la salvación como kénosis, pues solo estando situados en la auto-entrega amorosa y la desapropiación del yo-autocentrado, nos posicionamos radicalmente con-Cristo: «En verdad os digo que cuanto hicisteis a unos de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis» (Mt 25,40). Así, el juicio comienza aquí y ahora radicando sobre la responsabilidad humana, no debiendo estar la preocupación del creyente en el juicio escatológico, que como hemos visto será desbordamiento de gracia, y no hará sino refrendar nuestras opciones

---

<sup>545</sup> N. Martínez-Gayol, *Escatología*, 661-664.

<sup>546</sup> *Ibid*, 665 en J. Ratzinger, *Escatología*, (Herder, Barcelona 2007), 223.

<sup>547</sup> *Ibid*, 222-223.

históricas, sino en sus actitudes cotidianas, pues todas ellas están «amenazadas de eternidad» (Marías Si afirmábamos con Balthasar que la vida de Cristo está atravesada por la kénosis que asume por la salvación de los hombres, y entendemos que esta vida -y muerte- kenóticas son, por tanto, la máxima expresión de un camino de salvación; la imagen de la kénosis debería ser una seña de la salvación en que se sitúa esperanzadamente, no ante el temor de la condenación sino desde el amor a Dios y sus hermanos.

Quien nos juzga no es, por tanto, una fuerza impersonal o neutral, sino una persona, Cristo: el camino, la verdad y la vida. La norma del juicio es Alguien que suscita una respuesta al salir a nuestro encuentro y darnos un nombre, es Cristo mismo en su acto de entrega kenótica. Si Cristo es el juez, el juicio no es otra cosa que la presencia continua e interpelante del juez-salvador, por lo que solo podemos hablar de responsabilidad como existencia «coram Deo» y ante los otros que salen a mi encuentro<sup>548</sup>

A la luz del juicio escatológico todo ser conocerá y se encontrará con su propia verdad, mostrándose así su decisión a favor o en contra de Cristo, más allá de la opacidad en las que nos enmarcan la libertad y la historia. Así, el Juicio final no debe representarse como algo terrorífico, sino como algo esperanzador, pues paradójicamente la persona que juzga trae consigo salvación a lo defectuoso desde lo insondable de su verdad. «La verdad de la vida humana vivida sale a la luz, no partiendo de la profundidad del hombre sino de la profundidad de Dios», sin negarse por ello el peso de la responsabilidad, pues «la verdad de nuestra existencia no encontrará cobijo en una eternidad que no tenga nada que ver con nuestro tiempo vivido»<sup>549</sup>.

Finalmente, el juicio se puede ver como encuentro con Cristo, quien nos purifica y acrisola de la existencia temporal, a lo que la teología se ha referido como purgatorio. Tanto Balthasar como Pannenberg emplearán la imagen bíblica del fuego purificador vinculándola a Jesucristo, como fuego que logra hacer desaparecer la causa de la contradicción planteada por la Reforma<sup>550</sup>.

La historia de la teología ha hablado del juicio universal (juicio escatológico) y juicio particular. Esta no es una cuestión de fácil solución, pues hay textos que hablan claramente de un juicio universal al final de la historia (Mt 10,15) y otros que sitúan el juicio al final de la vida de cada individual (Rom 2,16), generando entre los teólogos posicionamientos dispares. La teología bíblica actual se inclina cada vez más a considerar un único juicio: el

---

<sup>548</sup> N. Martínez-Gayol, *Escatología*, 665-666

<sup>549</sup> Cf. H. U. von Balthasar, *Escatología*, 103 en N. Martínez-Gayol, *Escatología*, 668

<sup>550</sup> N. Martínez-Gayol, *Escatología*, 666-668

juicio escatológico. Los Símbolos de fe más antiguos también ponen el acento en el juicio universal, vinculando la parusía a juicio. El discurso medieval del «doble juicio», uno universal al final de los tiempos y otro particular al morir, se muestra hoy insatisfactorio porque implica que el hombre sería juzgado dos veces para dar cuenta de lo mismo, siendo el sujeto del juicio el alma separada del cuerpo a la espera de la resurrección. A parte, si la retribución es inmediata tras morir, ¿qué añadiría el juicio universal? La teología actual propone conjugar la dimensión individual y colectiva (social y universal), indicando que en el juicio universal estamos ante Dios, como individuos particulares, al tiempo que acompañados por toda la humanidad. Así, el juicio nos alcanza individual y colectivamente, pudiéndose sostenerse así la idea de la «solidaridad en la culpa y en la gracia» (Balthasar). Es preciso conjugar esto sin desatenderse estas dimensiones, sin separar drásticamente el juicio de crisis, porque sólo así podemos percibir la dimensión presente del juicio escatológico, que se desarrolla bajo el juicio de Dios y en referencia a los hombres. La justicia de Dios no es la de los hombres, no nos juzga un Padre airado, tampoco la iniciativa de los hombres y ni tan siquiera la ley moral de nuestro corazón, «sino el hermano que está junto a mí, que era Dios y en el que estaba Dios»<sup>551</sup>.

### **III. [Creo en el Espíritu Santo]... La resurrección de los muertos y la vida eterna**

#### **III. I. Dimensión pneumatológica de la escatología**

La última frase del Símbolo dice que «esperamos la resurrección de los muertos y la vida del mundo futuro», siendo el Espíritu Santo en la Iglesia quien nos permite *esperar* el misterio de la consumación. El Espíritu es el nexo de los acontecimientos del fin, así como el nexo entre éstos y el devenir histórico, estando presente desde la acción creadora como garantía de la salvación futura y definitiva. El Espíritu que resucitó a Jesús de entre los muertos, será el autor de la Nueva Creación y la glorificación del hombre. Pudiéndose entender la escatología como la «última epíclesis» (Lambiasi), descendiendo el Espíritu al final de la historia para transfigurarlo todo. El papel del Espíritu es por tanto el consorcio divino-creatural, siendo la realización pneumatológica por excelencia el operar en cada creyente su identificación con Cristo. Esto, que comienza en el bautismo y madura en la vida, culminaría en la resurrección, al divinizar al hombre, acción que extenderá a toda la creación. Pannenberg ha reflexionado sobre la acción del Espíritu desde la categoría de la glorificación,

---

<sup>551</sup> Cf. *Ibid*, 668-671.

y al igual que se lo presenta en el Símbolo, el Espíritu «es poder por el que el Señor glorificado sigue presente en la historia del mundo como principio de una nueva historia»<sup>552</sup>.

### III. II. Dimensión eclesiológica de la escatología

La Iglesia es el comienzo germinal del Reino de Dios, no se entiende la escatología si no es desde la eclesiológica. La resurrección de los que son en Cristo debe comprenderse como el cierre de un proceso que convoca a la comunidad, por ello la esperanza es «siempre y especialmente también esperanza para otros; y sólo así es realmente esperanza también para mí» (CEC, 1032). Esto no se debe confundir con la apocatástasis o una «gracia barata», pues el fundamento de tal esperanza es claramente cristológico y trinitario, por lo que sólo el compromiso extremo de Jesucristo en la kénosis de la Cruz y el *Descensus ad inferos*, da motivos para esperar que incluso lo más perdido pueda ser encontrado y salvado. En *Hebreos* se condensa especialmente la dimensión comunitaria de la salvación mediante la idea de la «ciudad» (cf. 11,10-6), lo que permite a los Padres entender el pecado como la destrucción de la unidad del género humano. A este respecto, la «redención» se presenta como el restablecimiento de la unidad dañada (1Tim 1,5) solo pudiendo realizarse la vida que esperamos «en cada persona dentro de este “nosotros”» (*Spe Salvi*, 14). Así, la consumación se da en la comunidad de los elegidos (*communio sanctorum*), y no a individuos aislados. La comunión de los santos es la forma concreta de hablar de la dimensión comunitaria de la salvación, pues esta comunión trasvasa los límites de la muerte, uniendo a quienes recibieron el poder salvífico del Espíritu<sup>553</sup>.

## IV. «Esperamos la resurrección de la carne...»

### IV. I. La resurrección de los muertos en la Biblia

Este artículo del Credo resuena en numerosos textos del NT. En la Biblia no se aborda el tema antropológico de la pervivencia del alma tras la muerte, sino el tema teológico de la relación con Dios que es fiel con el hombre, aún más allá de la muerte. Por la vida y palabras de Jesús sabemos que el núcleo del cristianismo no es superar la muerte, sino uno más profundo: la entrega de la propia vida para dar vida en abundancia (cf. Jn 10,10), lo que plenamente se revela en la kénosis de Jesucristo (Flp 2,6-11).

---

<sup>552</sup> J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, 276.

<sup>553</sup> N. Martínez-Gayol, *Escatología*, 676-679.

La resurrección es tratada por los sinópticos y Juan, pero encuentra en Pablo su desarrollo más amplio, comprendiéndola en su dimensión escatológica (1Cor 15, 20-28), somática (vv. 35ss) y cristocéntrica (vv. 20-21. 45-49). Cristo es la primicia de la resurrección, solo porque él ha resucitado nosotros resucitaremos. La muerte sigue siendo un agujón en la carne, pero la resurrección de Cristo tiene la última palabra, porque inaugura un *novum* en la historia que culminará venciendo definitivamente la muerte.

Para Pablo la resurrección tiene carácter *somático* puesto que es un acontecimiento corpóreo. En el NT el cuerpo se identifica con el ser humano en tanto que persona. En base a ello Pablo distingue entre la *sôma*, como el cuerpo corruptible, y la *somâ pneumatikôn*, como el «cuerpo espiritual». Lo que no supone sólo el volver a la vida, como la transformación de la vida asumiendo el cuerpo y sus cicatrices como biografía. Finalmente, Cristo es el único fundamento que permite la resurrección, como causa eficiente (resucitamos porque él resucitó), y causa ejemplar al resucitar a su imagen. Resucitamos como miembros del Cuerpo de Cristo resucitado, pues la resurrección es un acontecimiento comunitario y eclesial, y con efectos en la Nueva Creación. En la resurrección de la carne ha de integrarse todo lo que la kénosis de Cristo ha asumido y por el Espíritu se dirige sigilosamente hacia su plenitud<sup>554</sup>.

#### IV. II. La resurrección de los muertos en la fe de la Iglesia

La Iglesia ha encontrado prontas reacciones contra su fe en la resurrección. Ante cultura greco-latina, que ha considerado la doctrina de la resurrección o la idea de la salvación encarnada como algo repugnante, los primeros cristianos tuvieron dificultades para dar razón de su esperanza. A pesar de ello, el artículo de la resurrección de la carne o de los muertos se incorporaría pronto al símbolo y a la posterior confesión de fe. Varias serán las precisiones que a lo largo de la historia de la Iglesia se harán a esta habitual expresión de la fe cristiana<sup>555</sup>.

#### IV. III. Cuestiones alrededor de la confesión de fe en la resurrección

Junto a la resurrección de Cristo el cristiano profesa su fe en la resurrección de la persona. Siendo que hombre no tiene cuerpo, él *es* cuerpo-carne de forma constitutiva, la resurrección de los muertos implica a la persona en toda su «identidad e integridad», en la plena integralidad de sus relaciones cósmicas y sociales. *Sôma* en Pablo se refiere a la totalidad del hombre en su dimensión biográfica, lo cual supone que el resucitado será un cuerpo

---

<sup>554</sup> Cf. *Ibid*, 679-684.

<sup>555</sup> Cf. *Ibid*, 684-686.

absolutamente transformado, pero en relación estrecha con el cuerpo terreno, a ello se refiere cuando usa el compuesto «*sôma pneumatikós*». Para comprender a Pablo conviene recordar el siguiente texto de la cena: «tomad y comed este es mi cuerpo» (Mt 26,26). En él, Jesús se refiere por *cuerpo* a su persona por entera, entregado en la kénosis al servicio de Dios y los hombres. A este respecto resulta pertinente la distinción que Ratzinger baraja «entre organismo corporal y corporeidad», estando en juego la identidad de la corporeidad y no su materialidad orgánica. La corporeidad es figura de lo que somos, exterioridad de nuestros adentros, lo que nos distingue y permite al tiempo la comunión, aunque también es nuestro límite. El «yo resucitado» podría pensarse como el cuerpo logrado, sin dobleces ni pliegues, donde la exterioridad coincide con la interioridad sin ocultarla, permitiendo una relación verdaderamente plena. El fundamento teológico de esto está en la propia encarnación de Cristo, como «sacramento indisoluble de amor a lo creado»<sup>556</sup>, pues solo al asumirla en la kénosis de forma plena, la naturaleza humana entra en el ámbito de lo divino mediante la resurrección de cuerpo. Sin la kénosis y asunción del cuerpo, sin este acto salvador de Cristo, sería impensable la resurrección del cuerpo y la salvación del hombre. Pues la resurrección de Cristo fue corporal, con toda su biografía kenótica, con las marcas que en su cuerpo dejaron las heridas y marcas de lo vivido de forma realmente anonadada, apareciendo aun en su resurrección la huella de su donación y entrega por nosotros. Precisamente por el cuerpo kenótico de Cristo se abre un espacio vital soteriológico para todos los hombres (Kehl). Así pues, la corporalidad resucitada, sin identificarse con la corporalidad crasa del cuerpo terreno, conservará las marcas de la kénosis como su memoria biográfica, pues forma parte especial de nuestra configuración a la salvación «en Cristo». Pues en última instancia, el yo resucitado pertenecerá al Cuerpo total del Resucitado<sup>557</sup>.

#### IV. IV. Inmortalidad del alma y resurrección

Cuando el Concilio Lateranense V sostiene la inmortalidad del alma (DH 1440) apunta al «hombre entero», es decir, a lo que bíblicamente conocemos por resurrección. Para no hablar de la resurrección como «nueva creación de la nada», se hace necesario sostener que en el sujeto sobreviva a la muerte una realidad que permita comprender la resurrección como verdadera *creatio ex creatioe*. A este *nexo* de continuidad entre la discontinuidad que existe entre la historia y la metahistoria la tradición se ha referido mediante el término alma.

---

<sup>556</sup> M. Kehl, *Y después del fin*, 151, en N. Martínez-Gayol, *Escatología*, 689.

<sup>557</sup> Cf. *Ibid*, 686-689.

Según vemos a lo largo de la historia de la teología (sin excluir sus limitaciones), la doctrina de la inmortalidad del alma ha sido la condición de posibilidad para pensar la resurrección y no su impedimento. No obstante, debe ser comprendida como una doctrina funcional y secundaria, destinada a comprender la resurrección, siendo la forma como se explica un problema aparte. Para la fe cristiana, la inmortalidad del alma no es una inmortalidad natural *per se*, sino una «inmortalidad dialógica»<sup>558</sup>, fundada en la profunda convicción de que la pervivencia tras la muerte no reside en el ser del hombre, sino en el amor incondicional de Dios, que tal como crea y sostiene todo por amor, también consume lo creado en un acto continuo de desbordante amor. El alma es inmortal porque se sustenta en un diálogo con el Dios del amor. Así, el alma se comprende como un don de Dios, sería el ser humano mismo, en tanto que persona en presencia de Dios, invitada a dar su respuesta ante el amor. Así, la inmortalidad bíblica es la resurrección, pues no parte simplemente de un no poder morir, sino de la salvación sobreabundante del Dios que amando al hombre lo sostiene en la palma de su mano<sup>559</sup>.

## **V. La Vida eterna: «espero... la vida del mundo»**

### **V. I. La vida eterna en la Sagrada Escritura**

La Biblia señala constantemente que la vida es más que pura existencia, es plenitud existencial por la comunión con Dios. Esta vida solo es realizable en el marco de la Alianza, como vemos en los salmos místicos o el libro de *Sabiduría*, al sostenerse que la vida de los justos está en manos de Dios. Los profetas acentúan el sentido comunitario de esta vida plena, *Daniel* y *2 Macabeos* hablan de la resurrección para la vida<sup>560</sup>. En el AT el amor está en el origen de la fe en la resurrección, por ser garante de la creación y de su consumación.

Esta realidad, es definida por Juan como Vida, en Pablo se expresa como un «ver a Dios». Para el apóstol «ahora vemos como por medio de un espejo, confusamente; entonces veremos cara a cara. Ahora conozco de una manera imperfecta; entonces conoceré de la misma manera que Dios me conoce a mí» (1Cor 13,12). De tal modo que ver implica conocer, y conocer, para un semita, implica siempre una relación íntima y vital entre el cognoscente y el conocido. De este modo, la vida eterna supone una visión de Dios que implica la divinización, como lo entiende Juan señalando que sólo veremos a Dios «tal cual es» (1Jn 3,2) cuando seamos «semejantes a él». Esta visión implica una semejanza, una configuración

---

<sup>558</sup> J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, 290.

<sup>559</sup> N. Martínez-Gayol, *Escatología*, 690-695.

<sup>560</sup> Cf. J. L. Ruiz de la Peña, *La Pascua de la Creación*, 47-53.

a la imagen de lo que vemos, una divinización. La vida eterna consiste en esta comunión con Dios en Cristo, una comunicación en la extrema intimidad del amor<sup>561</sup>.

## V. II. La Vida eterna como visión de Dios en la tradición

La tradición teológica de la Iglesia ha abordado este tema centrándose especialmente en dos asuntos: el carácter social y el sujeto de la vida eterna. Teólogos como Agustín, Gregorio Magno o Beda se han referido a la idea del cielo como sociedad o como el «gozo de la sociedad perfecta». A su vez, de Lubac se refiere al sujeto primero de la gloria como «unidad trascendental» que es la Iglesia. Con el tiempo se pasará de una comprensión más de una visión más unitiva a otra de corte intelectual, como se aprecia en el magisterio eclesial de la Edad Media. Benedicto XII proclamará la Constitución Dogmática *Benedictus Deus*, definiendo la retribución esencial como «la visión de la esencia divina» enfatizando que su comienzo es inmediatamente tras la muerte y de forma «intuitiva», «directa» y «facial» (sin mediación), produciendo «gozo», «felicidad» y «descanso eterno» (DH 1000). Aunque es positivo el acento en la visión, ésta ya no se entiende bíblicamente, pues se subraya la dimensión intelectual sin mencionarse el aspecto íntimo-relacional, estando ausente la dimensión cristológica y comunitaria. No será hasta el Vaticano II cuando *Lumen Gentium* recupere la visión comunitaria al establecer que es el Pueblo de Dios quien es sujeto de la vida eterna (48), «inminentemente juntos con Cristo» (49), teniendo la comunión en Cristo su fundamento<sup>562</sup>.

## V. III. La Vida eterna: realidad dinámica; socialidad y mundanidad de la vida eterna

Frente a percepciones generales sobre la vida eterna generalmente aburridas o angustiantes, al tratarse de un presente sin cambio ni expectativas, la realidad a la que estamos llamados consiste en un encuentro con Cristo. Cuando hablamos de vida eterna nos referimos a un estado de comunión con Dios, quien no puede ser aprehendido jamás, habiendo un desajuste entre el Creador y la criatura que lo hace necesariamente incomprensible. Por ello, la vida eterna debe ser concebida como magnitud progresiva, incesante y siempre nueva en el misterio de Dios. Es decir, como una realidad dinámica que consiste en la relación intersubjetiva del amor, siempre cambiante, fecunda y creativa. Por otro lado, si la vida eterna es la cifra del contenido vital de la existencia consumada no puede entenderse si no es como alteridad (sociabilidad) y en su dimensión mundana (mundanidad),

---

<sup>561</sup> Cf. N. Martínez-Gayol, *Escatología*, 686-689.

<sup>562</sup> Cf. *Ibid.*, 699-701.

en tanto que dimensiones constitutivas de la persona. De este modo la vida eterna debe comprenderse como la vida persona divinizada, que es parte indisociable de la comunión fraterna y plena de los Santos, y que tiene lugar en la Nueva Creación: mundanidad resucitada<sup>563</sup>.

## VI. La muerte eterna

El Credo apostólico se cierra con la confesión de fe en la «vida eterna», por lo que la muerte eterna es una certeza de distinto rango a la Vida eterna, que confesamos plenamente. El cristianismo anuncia sólo un camino de salvación, alcanzada para nosotros por Cristo y como don de Dios. La muerte eterna no viene de Dios, es un producto de la humanidad. Por ello mismo, necesitamos considerar que vida eterna y muerte eterna son dos enunciados asimétricos, pues el único fin querido por Dios para el hombre, desde la creación hasta la consumación, es la salvación del hombre. Jesús predica exclusivamente de la salvación, y lo hace de una forma paradigmática, pues en el pasaje de la Sinagoga (Lc 4) citando a Is 61,1-2, omite de éste el oráculo de condenación (motivo del escándalo que se provoca en el auditorio). Ahora bien, en la Biblia se concede peso a la muerte eterna, como destino de quien rechaza la oferta de salvación. De este modo, se habla de la muerte eterna como la negativa a participar de la comunión que Dios dispone para los hombres en Cristo, desde un lenguaje penal (metafórico) que acentúa su aspecto irrevocable. Las figuras del sufrimiento, que se emplean deben ser leídas con finura hermenéutica, porque apuntan en última estancia a la pérdida de la relación con Dios como desventura y tragedia del hombre<sup>564</sup>.

Si Dios no quiere ni crea el infierno debemos enmarcar entonces la discusión sobre el infierno en el ámbito de la libertad humana, pues el infierno es una realidad que no pertenece al ámbito divino sino al humano. La grandeza y miseria del drama de la libertad, radica en la posibilidad del hombre a abrirse a Dios y a acoger su oferta de salvación, que es lo que éste desea y para lo que el hombre ha sido creado, o a cerrarse sobre sí y rechazar el don. De no existir esta posibilidad, la relación amorosa e interpersonal con Dios sería una farsa que deberíamos comprender más bien como una «dictadura divina». Aun así, ¿es posible que el hombre libre de un sí consciente y responsable ante Dios? La filosofía nos dice que es propio de la libertad la intención de definitividad, pero no puede mostrar que está definitividad alcance su realidad más allá de la muerte. A pesar de ello, la teología precisa mantener su sí ante esta posibilidad, siendo consciente que, aunque situado y mundano, el

---

<sup>563</sup> Cf. *Ibid*, 701-705.

<sup>564</sup> *Ibid*, 706-707.

hombre es libre. De tal modo que ni se puede excluir la posibilidad de perdición, ni se puede exigir la salvación, tan solo nos queda anhelarla y esperarla<sup>565</sup>.

---

<sup>565</sup> *Ibid*, 707-710.

## 9. UNA MORAL DE LA KÉNOSIS

La teología moral se ocupa del tratado teológico que estudia la libertad humana y el *ethos* en referencia al Dios de Jesucristo<sup>566</sup>. «La ortodoxia y ortopraxis coinciden mutuamente en una unidad originaria que es la vida misma del creyente, cosa que, por otro lado, confirma sobremanera el misterio mismo de la Encarnación y la kénosis, no reductible a una experiencia religiosa ni a una ejemplaridad moral»<sup>567</sup>. Solo si la kénosis sublima la cualidad del mero concepto o de la paránesis, puede iluminar todas las dimensiones de la existencia cristiana, como luz que nace de la revelación e irradia en el hombre su configuración a Cristo.

## I. La fundamentación de la moral en la kénosis

### I. I. La kénosis como fundamento

*Veritatis Splendor* plantea que la vida moral surge de la actitud de obediencia a Dios, no pudiendo confundirse nunca con una moral heterónoma, pues en su articulación la racionalidad y libertad del ser humano ocupan un lugar central. Frente a Kant, para quien la moral se fundamenta en la razón estableciéndose una ley como máxima<sup>568</sup>, la teología denuncia que desde esta perspectiva se entiende al hombre como un ser auto-centrado, reduciéndose la moral a los límites de sus fronteras. Ante ello, Auer indicará que el hombre es efectivamente un ser autónomo, lo que no implica decir que sea autosuficiente, ya que la propia autonomía del hombre radica en el ser de Dios (GS 36). Por ello, la autonomía humana precisa de la luz de la fe también para poder actuar plenamente, lo que asume VS al afirmar que la razón ética ha de ser perfeccionada por la revelación. Al introducir la complementariedad de la fe en el acto racional de la moral, se rechaza una autonomía auto-centrada que retiene para sí misma la norma de su actuar, y se comprende al hombre como un ser-en-relación, que sólo actúa plenamente cuando, libre y de forma obediente, es capaz de darse kenóticamente, a la luz del contenido de la fe. Aunque autores como Nietzsche vean en esto un retroceso evolutivo<sup>569</sup>, sostenemos que asumir la kénosis de Cristo no merma en absoluto al hombre, sino todo lo contrario, pues le permite entender su propia voluntad a la luz del misterio de Cristo, estableciéndose una concurrencia entre la libertad humana y la Revelación<sup>570</sup>.

---

<sup>566</sup> Cf. J. L. Martínez SJ – J. Manuel Caamaño, *Moral fundamental*, (Sal Terrae, Santander 2014), 55.

<sup>567</sup> *Ibid*, 55.

<sup>568</sup> Cf. W. Pannenberg, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, (Sígueme, Salamanca 2002), 225. - Cf. I. Kant, *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, (Alianza editorial, Madrid), 41.

<sup>569</sup> F. Nietzsche, *El anticristo*, (Alianza, Madrid), fragmento 7.

<sup>570</sup> Cf. J. Fuch, S.J., «¿Existe una ética específicamente cristiana?», *Revista de Fomento Social*, 25 (1970), 165-179.

## II. II. La kénosis de Jesucristo como norma de vida

El *novum* de la moral cristiana radica en que su fundamento último es Cristo. No en vano, Bonhoeffer señalaba que sólo es posible hablar de ética cristiana como «crítica» a toda ética<sup>571</sup>. Esto, lejos de reducir a Jesús a un «maestro moral» (Schweitzer), implica reconocer en Cristo la realización del Evangelio, cuyo anuncio salvífico también afecta a la dimensión moral.

Las palabras y acciones de Jesús, atravesadas por su actitud kenótica, nos sitúan ante una vida pro-existente, que resulta ser el paradigma de la vida cristiana. Jesucristo muestra en ello la auténtica imagen de Dios: un Padre que ama desde la gratuidad y se despliega en la entrega, amor desde el cual el creyente está invitado también a amar (Mt 5,50).

Según hemos señalado, la expresión máxima de este amor de Dios la vemos en la kénosis, que se convierte para nosotros en la medida con la que debemos amar, puesto que kenóticamente hemos sido amados<sup>572</sup>.

El Reino exige seguir al Jesús kenótico en el servicio, la entrega generosa de la propia vida y el amor al prójimo<sup>573</sup>, pues seguirle es adherirse a su persona. Por ello la moral cristiana no debe conjugarse con el verbo «cumplir», sino «adherirse», ya que sólo a partir de esta adhesión (Flp 2,5) acontece la transformación del creyente a la imagen de Cristo<sup>574</sup>. Ahora bien, Jesús vive esta existencia kenónica en libertad y como responsabilidad personal, vinculada a su misión.

## II. Libertad y responsabilidad

### II. I. La libertad atravesada por la kénosis

La libertad tiene una doble dimensión: es un existencial constitutivo de la persona (el hombre *es* libertad), pero no es absoluta (lo cual no implica que esté determinada y situada). Por ello la teología moral trata de la realización de la libertad bajo las condiciones de la existencia iluminada por Jesucristo<sup>575</sup>.

La libertad en Pablo se enmarca en el drama del «vivir según la carne» o «vivir según el espíritu», de modo que, si vivir en la *sarx* se manifiesta en el ego que ata al hombre, el poder

---

<sup>571</sup> Cf. D. Bonhoeffer, *Ética*, (Ediciones Estela, Barcelona 1968), 148.

<sup>572</sup> Cf. H. U. von Balthasar, *Solo el amor es digno de fe*, 88.

<sup>573</sup> Cf. B. Bennàsar, *Pensar y vivir moralmente*, (Sal Terrae, Santander, 2008), 66.

<sup>574</sup> Cf. *Ibid.*, 70-73.

<sup>575</sup> Cf. J. L. Martínez SJ – J. Manuel Caamaño, *Moral fundamental*, 381-383.

del *pneuma* se revela en la libertad que lo abre a la vida (Cf. 2Cor 3,17). De este modo, la libertad cristiana es paradójica, pues supone una renuncia a poner la libertad a su servicio (1Cor 9, 19), actuando plenamente en el servicio a los demás (Gal 6,2; Rom 13,8-10; Gal 5,4)<sup>576</sup>. Esto es así porque la gratuidad forma parte del corazón mismo del cristianismo y constituye la esencia de la libertad, de modo que sólo es ella misma cuando se realiza desde la «lógica del don» (Torrallba). La lógica del don es la de dar y darse, sin motivos, sin buscar nada para sí, kenóticamente. Y si la libertad se activa kenóticamente, entonces la kénosis terminará impregnando la opción fundamental del sujeto.

### III. II. Kénosis como opción fundamental

«Se puede condensar el significado antropológico de la opción fundamental diciendo que representa la orientación, la dirección de toda la vida hacia el fin»<sup>577</sup>. Esta opción consiste «en una decisión fundamental de entrega, (de fe: aceptar al otro) o de clausura (hacer su propia historia, endiosamiento; egoísmo: soberbia)»<sup>578</sup>, aspecto de gran importancia para nosotros puesto que dice referencia a la apertura que tiene la persona hacia el otro, o por lo contrario a su cerrarse en sí mismo.

Ante la opción fundamental hay tres posibilidades. El intento de ocultar la opción fundamental es ya una respuesta ante ella, el rechazo de la invitación a ser es la segunda respuesta, expresada en la increencia y la desesperación. Finalmente encontramos la respuesta teologal, que es la opción por Jesús: quien no sólo acepta una realidad fundante, sino el «ser llamado» por el Creador.

La opción fundamental por Jesús se convierte en un principio orientador de la vida de la cual dependen todas las demás elecciones. Por lo cual la conversión es en realidad la decisión de poner la totalidad de la vida al servicio del Reino<sup>579</sup>.

Si la opción fundamental representa el centro personal del que manan los *actos*, y si las *actitudes* son disposiciones derivadas y reflejas de la opción fundamental (Vidal), los actos se pueden considerar como el lugar de verificación del tipo de persona que uno es, como expresión concreta de la vida moral y la identidad personal.

No obstante, en *V/S* aparecen algunas observaciones significativas respecto a la opción fundamental y los particulares. Esto no implica de ninguna manera negar la importancia de

---

<sup>576</sup> Cf. *Ibid*, 383-386

<sup>577</sup> M. Vidal, *Moral de opción fundamental y de actitudes*, (San Pablo, Madrid 1995) 136.

<sup>578</sup> *Ibid*, 122.

<sup>579</sup> Cf. J. L. Martínez SJ – J. Manuel Caamaño, *Moral fundamental*, 395.

la opción fundamental en la vida cristiana, pero advierte de que la fe debe dar fruto en las obras que emanan de ella (VS 67), reclamando una moral capaz actualizar la opción fundamental en los actos concretos de la libertad particular<sup>580</sup>. Dejar que la propia vida transcurra orientada por la opción fundamental, concretándose en los actos de la libertad, presupone en el sujeto creyente una conciencia moral formada.

## II. Conciencia moral

El viaje hacia la conciencia moral nos lleva al centro mismo de la persona, abordando lo que significa vivir humanamente. Tal viaje no admite recovecos, no es posible estancarse en la dimensión intelectual, la dimensión psico-afectiva o la sensible, que conecta al hombre con el mundo exterior. Sin olvidar las realidades mencionadas el viaje lleva a lo que metafóricamente conocemos como el «corazón», lo que los griegos llamaron *syneidesis* y los latinos tradujeron como *conscientia*.

La antropología cristiana sostiene que existe en todos los hombres la presencia inevitable de la verdad que se convierte en llamada inscrita de la naturaleza. En este sentido la conciencia es la memoria del bien y la verdad (VS 59). Hay distintos textos de la tradición que muestran esta realidad universal de la conciencia que todas las personas tenemos por el hecho de pertenecer a la misma naturaleza humana (Rom 2,14, Basilio, San Agustín, GS 16). Todos ellos apuntan a que la base de la vida cristiana no es ni el «conocimiento», ni la «libertad», sino Cristo. Será precisamente el amor liberador de Cristo el que ilumina nuestra conciencia y nos mueva a actuar de tal forma que tengamos por nuestro el sentimiento de Cristo. Por ello, la recta iluminación de la conciencia puede desembocar en un acto de amor, reconociendo así que ella misma, sin perder su autonomía, se enraíza en el amor de Dios que la sustenta y llama a ser plenamente<sup>581</sup>.

Tras siglos de profundo recorrido, la riqueza teológica de la conciencia como centro de la persona vuelve a ser clave para la teología moral contemporánea. En de GS 16 encontramos el mejor exponente de cómo la Iglesia ha formulado esta renovada comprensión de la conciencia a la que llama «núcleo más secreto y sagrado del hombre», identificándola con el término bíblico «corazón». Es desde esta visión positiva comprendida en referencia a la creación buena y a un Dios fiel que vela por ella, desde donde se entiende el puesto concedido a la propia conciencia como norma subjetiva e insoslayable de la

---

<sup>580</sup> Cf. *Ibid*, 403-404.

<sup>581</sup> Cf. *Ibid*, 419-428.

moralidad. Siendo norma tiene un carácter imperativo: debe actuar en conformidad con la conciencia, «norma próxima de la moralidad personal» (VS 60).

La teología moral posconciliar ha dado especial relevancia a la autonomía<sup>582</sup>, así como a una vivencia madura de la conciencia en la comunidad. También toma en consideración las aportaciones de la psicología social y evolutiva para entender y ayudar al desarrollo moral de las personas y consiguientemente el proceso de maduración de la conciencia<sup>583</sup>.

Finalmente, la conciencia es la presencia perceptible e imperiosa de la voz de la verdad dentro del sujeto mismo, la superación de la mera subjetividad en el encuentro entre la interioridad del hombre y la verdad que procede de Dios (Ratzinger)<sup>584</sup>. Es esta voz interior la que permite al hombre adquirir una justa conciencia de su implicación en el mal del mundo y de su pecado.

#### IV. El pecado

La moral cristiana no es una moral del pecado, lo cual no quiere decir que éste no sea un tema central desde el origen del cristianismo que, sin embargo, es fundamentalmente una religión de salvación<sup>585</sup>.

Desde la fe cristiana constatamos que el ser humano está «herido por el pecado» (GS 13). Este pecado se puede afrontar desde perspectivas diferentes: por un lado, se trata de una realidad que define la propia condición humana (cf. Rom 7,14-25) y, por otro, designa también la responsabilidad que tenemos los seres libres cuando actuamos en contra de aquello que debería ser realizado. Para tratar adecuadamente la cuestión del pecado es necesario situarlo en su justo lugar. «Lo que hace de una falta humana un pecado es la conciencia que tiene el culpable de estar ante Dios»<sup>586</sup>, por lo que el pecado, antes de nada, parte de una posición determinada ante Dios (*coram Deo*)<sup>587</sup>.

A lo largo de la historia la comprensión del pecado ha tenido gran inferencia en la propia praxis pastoral y penitencial. Agustín contempla el pecado como transgresión de la ley eterna, y Tomás lo define como «un desorden y una perversión; es dejar al Creador, que

---

<sup>582</sup> Cf. *Ibid*, 428-440.

<sup>583</sup> Cf. *Ibid*, 440-450.

<sup>584</sup> Cf. *Ibid*, 450-461.

<sup>585</sup> Cf. Rahner, K, *Curso fundamental sobre la fe*, (Herder, Barcelona 1998), 117.

<sup>586</sup> S. Kierkegaard, *Tratado de la desesperación*, (Rueda, Buenos Aires 1960), 99.

<sup>587</sup> Cf. J. L. Martínez SJ – J. Manuel Caamaño, *Moral fundamental*, 463-480.

es más excelente, y convertirse a la criatura, que es inferior»<sup>588</sup>. El pecado es separarse de Dios, por tanto, una acción desordenada (*STb.*, I-II, c. 71, a.6.).

En suma, podemos decir que el pecado es un «no» a Dios que tiene diferentes dimensiones y que afecta a la propia persona en los distintos ámbitos de la vida. De modo general podemos decir que el pecado, en su realización concreta, es un acto que, al mismo tiempo, es un signo y un poder contra el que hay que luchar, dado que posee también una dimensión estructural que exige al sujeto un compromiso para erradicarlo<sup>589</sup>.

## V. Kénosis y vida frágil

La teología se refiere al hombre de un modo singular, considerando que goza de un grado de dignidad que le es inherente.

La Biblia, tanto en el Génesis como en los Salmos, nos describe al hombre como *imago Dei*, destinado al encuentro y la relación con Dios, de un modo del todo inconcebible. Sin embargo, toda la hondura antropológica que encontramos en el AT apenas es comparable con el dato central de la revelación que nos transmite el NT: la encarnación del Hijo de Dios. Mediante este acontecimiento, que es el *novum* de la historia de la humanidad, el hombre es comprendido desde el foco de la acción salvífica. Dios se ha encarnado para salvar al hombre, para hacerle partícipe de su naturaleza divina. Así, el hombre es llamado a compartir la dignidad de Cristo, quien precisamente al nacer y morir de forma especialmente vulnerable, ha asumido también los extremos frágiles de la vida para redimirlos. Desde aquí se redimensiona la cuestión de la dignidad humana y su tutela, del cuidado de la vida propia y ajena. El don de la vida humana, querida por Dios y dada por él, se salvaguarda con celo. El precepto de la Ley así lo indica: «no matarás» (Ex 20:13-15), idea que en el NT se extrema y se funda en la interioridad del corazón (Mt 5,21-22).

La primera reflexión teológica cristiana, enraizada en la tradición judía, comprendió también el carácter inviolable de la vida humana prohibiendo el homicidio, el suicidio y el aborto. Teniendo como núcleo la dignidad de la persona, la teología moral ha asentado su reflexión en la libertad y el amor como elementos constitutivos de la persona que pueden esgrimirse ante cualquier forma de mutilación, merma o deterioro de la misma.

La protección de la vida es para la fe cristiana un tema principalmente teológico y que responde a la vocación cristiana, velando por ella en el estado vital en que se encuentre,

---

<sup>588</sup> M. Vidal, *Moral*, I, 209.

<sup>589</sup> Cf. J. L. Martínez SJ – J. Manuel Caamaño, *Moral fundamental*, 489-500.

tanto en los extremos de la vida como durante su largo transcurso, y asumiendo todas las dimensiones de la vida, con especial atención a aquellas fases más vulnerables.

Comencemos por *el origen de la vida*. Como señala de la Torre, la propia categoría «engendrar» evoca génesis, don. Por lo que el aborto en la primera tradición cristiana está claramente condenado<sup>590</sup>. El Magisterio católico, continuará en esta línea, como vemos por ejemplo en *Gaudium et Spes* (27,51) o en Juan Pablo II (*Evangelium Vitae* 60)<sup>591</sup>. Como señala Gafo, el Magisterio reconoce que el inicio de la vida se da en la concepción, tal como señala la ciencia moderna<sup>592</sup>, por lo cual el aborto es inconcebible en todo caso. Se debe de velar por garantizar esto, sin por ello criminalizarlo<sup>593</sup> y mostrando misericordia ante este drama<sup>594</sup>.

Si nos situamos ahora en *el final de la vida*, nos encontramos con las situaciones de muerte por enfermedad y vejez que requieren una especial atención y cuidado. Sin duda es necesario pensar y sentir la muerte<sup>595</sup>, aunque comúnmente sea un fenómeno vivido de forma desolada dadas las coordenadas sociológicas en que hoy se enmarca. Por tratarse de un momento de especial fragilidad en la vida humana, donde la ciencia-médica debe estar especialmente al servicio del enfermo, desde el consentimiento informado y las ayudas paliativas, se hace especialmente importante atenderlo desde la moral cristiana.

## VI. Kénosis y amor conyugal

«La tendencia sexual está dirigida en el hombre siempre a hacia un ser humano. Esta es su fuerza normal (...) La tendencia sexual normal va encauzada hacia una persona del sexo contrario (...). Y, precisamente porque se dirige a una persona, constituye en cierta manera el terreno y el fundamento del amor»<sup>596</sup>. Desde el Génesis la dimensión sexual de la persona se enmarca en la creación buena de Dios, ocupando un lugar especial en el proyecto de la realización humana interpersonal, como lugar privilegiado del encuentro<sup>597</sup>.

Dada su exquisita sofisticación, la sexualidad exige ser vivida a la altura de aquello que ofrece, desde una ética profundamente reverente, consciente del misterio divino y simbólico-comunicativo que contiene, y que se manifiesta como exceso de abundancia y

---

<sup>590</sup> J. De la Torre Díaz, *Bioética*, (Dykinson, Madrid 2015), 63-65.

<sup>591</sup> Cf. *Ibid*, 166.

<sup>592</sup> Cf. *Ibid*, 167.

<sup>593</sup> Cf. *Ibid*, 171.

<sup>594</sup> Cf. *Ibid*, 172-173.

<sup>595</sup> J. De la Torre Díaz, *Pensar y sentir la muerte*, (San Pablo, Madrid 2012).

<sup>596</sup> W. Wojtyła, *Amor y responsabilidad*, 47s. en J. Ramón-Flecha, *La moral de la sexualidad*, (Sígueme, Salamanca 2012), 41.

<sup>597</sup> Cf. J. Ramón-Flecha, *La moral de la sexualidad*, (Sígueme, Salamanca 2012), 80-83.

símbolo del amor<sup>598</sup>. Así, pues, la sola carne que configuran el hombre y la mujer (cf. Gn 2,24), contiene un simbolismo que solo se comprende a la luz de la entrega del propio corazón como símbolo que expresa la ya dada entrega conyugal<sup>599</sup>. Precisamente por la potencia que tiene esta realidad, es al tiempo liberadora del encuentro con Dios y con el otro, pero también se trata de una realidad que puede ser pervertida o desfigurada. Así, en tanto que realidad humana contingente, está también acechada por el pecado, y por ello igualmente necesitada de la redención. De ahí que el NT sitúe la sexualidad como parte de la existencia salvada, asumida en el cuerpo de Cristo y que, mediante el Espíritu, anticipa con todo lo creado, la vida y plenificación total que se aguarda.

La sexualidad encuentra su marco natural, tanto en la Escritura como en la Tradición, dentro del matrimonio, icono del misterio del *Creador*, como realidad estructurada naturalmente por la gracia, del *Redentor*, participando ya en la obra de la salvación mediante la Iglesia, y del *Espíritu*, que impulsándoles les lleva a entregar la vida<sup>600</sup>.

La difícil vocación al matrimonio, ante el desafío del «amor constante» (frente al «amor instantáneo» y «amor distante»), implica una maduración y kénosis constante, en la asunción de la miseria propia y ajena, en el amar a pesar de todo, y en la entrega a toda costa (Entralgo)<sup>601</sup>. En este mutuo «asumir» la fragilidad del otro, la dificultad se carga entre dos, a imagen de quien cargó con todo lo nuestro, anticipándose en el amor la redención que se espera.

Precisamente de esta realidad paradójica, surge otra realidad igualmente paradójica: *la vida humana*. La fecundidad sella la relación matrimonial, siendo un don dado del que no nos podemos adueñar y que, al tiempo, implica la tarea de la educación en el amor. Solo en este marco se entiende la reprobación de los métodos anticonceptivos, por no entrar en la dinámica simbólica de la unidad procreativa de la sexualidad matrimonial, que es dadora de vida (*Humae Vitae* 12)<sup>602</sup>.

## V. Justicia y paz

El ámbito público constituye un lugar privilegiado en la moral cristiana. Desde el AT, Dios se revela, en contraste con los poderes de este mundo, como auténticamente libre de todo sistema opresivo y, por ello, plenamente dispuesto para los marginados que se

---

<sup>598</sup> Cf. E. López Azpitarte, *Simbolismo de la sexualidad humana*, (Sal Terrae, Santander 2001), 35.

<sup>599</sup> Cf. *Ibid.*, 163

<sup>600</sup> Cf. J. Ramón-Flecha, *La moral de la sexualidad*, (Sígueme, Salamanca 2012), 211-213.

<sup>601</sup> Cf. *Ibid.*, 204.

<sup>602</sup> Cf. E. López Azpitarte, *Simbolismo de la sexualidad humana*, 181-190.

encuentren oprimidos<sup>603</sup>. Al tiempo, Dios revela su rostro misericordioso a través del mensaje profético de denuncia y crítica que enuncian los profetas, personajes con un papel social indiscutible<sup>604</sup>.

Por su parte, el anuncio del Reino de Dios realizado por Jesús de Nazaret tiene inminentes consecuencias liberadoras, generando dinámicas transformación que inciden en aspectos de la vida social (Lc 4,18-19) y son continuados por las comunidades, que en tanto signos del reino han de actuar como «sociedades de contraste»<sup>605</sup>.

La historia de la Iglesia ha acogido este mensaje en su sentido más genuino, actualizándolo mediante reformas y renovaciones, existiendo siempre como voz profética de denuncia social, de crítica a la opresión y renovación espiritual. La Doctrina Social de la Iglesia nacerá como el esfuerzo de seguir bajo este impulso, estableciendo un diálogo abierto, crítico e inteligente con el mundo que la rodea, iluminando desde la fe las distintas realidades socioeconómicas y políticas, configurando un marco que posibilite el juicio minucioso y la valoración ética.

En este ámbito, el axioma fundamental de la dignidad humana se concreta en los principios de solidaridad, bien común y destino universal de los bienes, asumiendo la opción preferencial por los pobres y la subsidiaridad que exige la articulación de los distintos niveles de organización en beneficio de la autonomía, responsabilidad y participación<sup>606</sup>.

La Doctrina Social de la Iglesia comenzará a partir de la encíclica *Rerum novarum*, de León XIII, denunciándose la explotación de la clase obrera en el contexto de la Revolución Industrial, sin por ello aceptar las alternativas socialistas o anarquistas. León XIII sostendrá la necesidad de la propiedad privada obtenida a través del trabajo digno y justo en su retribución (RN 7) y actuando de forma profética el ámbito social, como instancia crítica frente a los totalitarismos comunistas o liberales. Esto es desarrollado por Pío XI, llegando su influencia hasta Juan XXIII, vinculándose el derecho a la propiedad en aras de garantizar la libertad humana.

Desde el Vaticano II, especialmente en *Gaudium et spes*, hablando de la propiedad privada en relación al destino universal de los bienes; y con *Populorum progressio* (1967), de Pablo VI, que, ante una nueva situación política, económica y tecnológica, señalará la necesidad de dirigir el mero progreso hacia el desarrollo, debiendo para ello perseguir un

---

<sup>603</sup> W. Brueggemann, *La imaginación profética*, 33.

<sup>604</sup> J.L. Ska, SJ, *Introducción al Antiguo Testamento*, (Sal Terrae, Santander 2012), 93-107.

<sup>605</sup> Cf. G. Lohfink, *La Iglesia que Jesús quería*, 169-176.

<sup>606</sup> Cf. J. L. González-Carvajal, *Entre utopía y realidad*, (Sal Terrae, Santander 1998), 23-30.

desarrollo integral, solidario y trascendente, colocando así el destino universal de los bienes en un horizonte global<sup>607</sup>.

En la actualidad los derechos humanos son el principal referente ético, político e institucional a nivel global. Estos han sido paulatinamente asumidos por la Iglesia desde su aparición, asumiéndose plenamente en *Pacem in terris* y *Dignitates humanae*. Tras el Vaticano II, la Iglesia abandonaría definitivamente cualquier pretensión de poder, reconociendo la autonomía de la realidad, por lo que se limitará a ofrecer humildemente una mirada como «experta en humanidad», aportando toda su luz y criterios para colaborar con el hombre ayudándole a discernir la realidad teniendo por meta última colaborar en la paz, que, como don divino, es también justicia.

---

<sup>607</sup> J. L. González-Carvajal, *El hombre roto por los demonios de la economía*, (San Pablo-Comillas, Madrid 2010), 137-153.





## EPÍLOGO

Como ha señalado Balthasar, lo primero que tendría que llamar la atención de la fe a un no creyente, es que ellos arriesgan demasiado: es algo tan bello que cueste realmente creerlo cierto<sup>608</sup>. *Pensar y vivir la fe como kénosis* ha querido ser una acogida y humilde habituación a la fe tal como ella se presenta.

La belleza y verdad incomparable del cristianismo radica en el amor de Dios (1 Jn 4,8); comprender *teológicamente* esto, es necesariamente *creerlo*, abandonarse a su mensaje en la propia vida. La actitud fundamental con que cada página ha sido escrita no ha querido ser otra que una ordenación de toda la mente, todas las fuerzas y todo el corazón al Dios que en Jesucristo se nos ha revelado, correspondiendo con mi propio amor, al amor recibido. Así, por mucho que repitamos en innumerables ocasiones la gran palabra de este escrito (¡kénosis!), jamás nos permitiremos pensar que por un momento la *hemos* dicho, la *hemos* hecho. La invitación de este misterio, no concluye de ninguna manera con este epílogo. Comienza aquí el camino de salida, de infinita salida hacia aquel que «...ha caminado el camino infinitamente largo que va de ser Dios a hacerse hombre»<sup>609</sup>.

Soli Deo Gloria.

---

<sup>608</sup> Cf. H. U. von Balthasar, *Sólo el amor*, 104.

<sup>609</sup> S. Kierkegaard, *La ejercitación del cristianismo*, (Trotta, Madrid 2016), 42-43.



## BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE. R., *La mesa compartida: estudios del NT desde las ciencias sociales* (Sal terrae, Santander 1994, 165-179).
- ALVES. H., *Símbolos en la Biblia*, (Sígueme, Salamanca 2008).
- BALTHASAR. H. U. VON., *Solo el amor es digno de fe*, (Sígueme, Salamanca 2011).
- \_\_\_\_\_, *Teología de los tres días: El misterio pascual*, (Encuentro, Madrid 2000).
- BARTH. K., *Epistle of the philipians*, (Westminster John Knox Press, Washington 2002, 65-69).
- \_\_\_\_\_, *Esbozo de Dogmática*, (Sal Terrae, Santander 2000).
- \_\_\_\_\_, *Introducción a la teología evangélica*, (Sígueme, Salamanca 2006).
- BEDFORD. N., «La misión en el sufrimiento y ante el sufrimiento», en R. Padilla (ed.), *Bases bíblicas para la misión*, (Ediciones Kairós, Buenos Aires 2015, 320-334).
- BENNÀSAR. B., *Pensar y vivir moralmente*, (Sal Terrae, Santander, 2008).
- BIANCHI. E., *Para mí vivir es Cristo: comentario a la carta a los Filipenses*, (Paulinas, Madrid 2006).
- BLÁZQUEZ. M., *La Iglesia. Misterio, comunión misión*, (Sígueme, Salamanca 2017).
- BLONDEL. M., *La Acción*, (Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1996, 201-207).
- BOFF. L., *Los sacramentos de la vida*, (Sal Terrae, Santander 2015).
- BONHOEFFER. D., *El precio de la gracia*, (Sígueme, Salamanca 2016).
- \_\_\_\_\_, *El precio de la gracia*, (Sígueme, Salamanca 2016).
- \_\_\_\_\_, *Ética*, (Ediciones Estela, Barcelona 1968).
- \_\_\_\_\_, *Jesucristo: historia y misterio* (Trotta, Madrid 2016).
- \_\_\_\_\_, *Vida en comunidad*, (Sígueme, Salamanca 2014).
- BRUEGGEMANN. W., *La imaginación profética*, (Sal Terrae, Santander 1983, 95-132).
- \_\_\_\_\_, *La imaginación profética*, (Sal Terrae, Santander 1983).
- \_\_\_\_\_, *Teología del Antiguo Testamento*, (Sígueme, Salamanca 2007, 156-160; 291-300; 581-595).
- BURGGRAF. J., *Teología Fundamental*, (Rialp, Madrid 2002).
- CASSIER. E., *Antropología filosófica*, (Fondo de Cultura Económica, México 2012).
- CHAUVET. L. M., *Símbolo y sacramento. Dimensión constitutiva de la existencia cristiana* (Barcelona, 1991, 117-147).
- CORBON. J., *Liturgia Fontal*, (Libros Palabra, Madrid 2009).
- CORDOVILLA. A. (ed.), *La lógica de la fe*, (Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 2013).
- \_\_\_\_\_, *El ejercicio de la teología*, (Sígueme, Salamanca 2007).
- \_\_\_\_\_, *La lógica de la fe*, (Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 2013).
- \_\_\_\_\_, *El Misterio de Dios trinitario, Dios-con-nosotros*, (BAC, Madrid 2014).
- \_\_\_\_\_, *Imágenes de Dios en la cultura actual*, (Encuentro Nacional de Apostolado de la Oración, Madrid 2012, 4-14 y 31-38).
- DAELEMANS. B., «¿Por qué y para qué celebramos los sacramentos?» Sal Terrae 106 (2018).
- \_\_\_\_\_, *La palabra del Sacramento*, (Estudios Eclesiásticos 91, Madrid 2016, 541-561).
- Diccionario crítico de teología*. J. YVES-LACOSTE (dir.), (Akal, Madrid 2007).
- DUNN. J., *¿Dieron culto a Jesús los primeros cristianos?*, (Verbo Divino, Estrella 2011).
- \_\_\_\_\_, *La llamada al seguimiento*, (Sal Terrae, Santander 2001).
- \_\_\_\_\_, *Redescubrir Jesús de Nazaret*, (Sígueme, Salamanca 2015).
- FÉDOU. M., S.J., *Las religiones según la fe cristiana*, (Desclée, Bilbao 2000).
- FEE. G. D., *Comentario de la epístola a los Filipenses*, (CLIE, Barcelona 2004, 79-85).

- FOCANT. C., *La carta a los Filipenses*, (Sígueme, Salamanca 2016).
- FOWL. S., *Philippians*, (William B. Eedmans Publishing Company. Grand Ribs, Michigan, Cambridge 2005, 84-96).
- FUCH. J. «¿Existe una ética específicamente cristiana?», *Revista de Fomento Social*, 25 (1970), 165-179.
- G. URÍBARRI, *Corrientes actuales de Cristología, Transmitir hoy la fe en Cristo*, (EDICE, Madrid 2015).
- GARCÍA FERNÁNDEZ M., *Sacramentalidad de la palabra*, Estudios Eclesiásticos, Revista Teológica de Investigación. vol. 91, (2016).
- GARCÍA NORRO J. J. (ed.), *Ser querido y querer. Estudios en homenaje a M. Cabada Castro*, (San Esteban, Salamanca, 2007, 193-211)
- GARCÍA-BARÓ. M., *Del dolor la verdad y el bien* (Sígueme, Salamanca 2006).
- GAVRILYUK. P., *El sufrimiento del Dios impasible*, (Sígueme, Salamanca 2012, 13-36; 177-212).
- GELABERT. M., *Para encontrar a Dios, vida teologal*, (Salamanca-Madrid 2002, San Esteban-Edibesa, 257-272).
- GESCHÉ. A., *Dios*, (Sígueme, Salamanca, 2010, 155-165).
- \_\_\_\_\_, *El destino*, (Sígueme, Salamanca, 2001).
- \_\_\_\_\_, *El hombre*, (Sígueme, Salamanca 2017).
- \_\_\_\_\_, *El sentido*, (Sígueme, Salamanca 2016).
- GONZÁLEZ FAUS. J. I., *La humanidad Nueva*, (Sal Terrae, Santander 1984, 211-223).
- GONZÁLEZ-CARVAJAL, J. L., *El hombre roto por los demonios de la economía*, (San Pablo-Comillas, Madrid 2010).
- GREGORIO DE NISA, *Vida de Moisés* (BAC, Madrid 2015)
- GUIJARRO. S., *El compromiso filial de Jesús*, Secciones de teología 41, (2002), 3-20.
- \_\_\_\_\_, *Los cuatro evangelios*, (Sígueme, Salamanca 2012).
- HADJADJ. F., *La profundidad de los sexos: por una mística de la carne*, (Nuevo Inicio, Granada 2010).
- HAUERWAS. S., *Cross-Shattered Christ*, (Darton, Longam and Todd Ltd, Grand Ribs 2004).
- HAUGHT J. F., *Cristianismo y ciencia*, (Sal Terrae, Santander 2009).
- HENGEL. M., *Between Jesus and Paul. Sutudies in the Earliest History of Christianity*, (Fortress Press, Philadelphia 1983, 78-96).
- HURTADO. L. W., *Señor Jesucristo: la devoción a Jesús en el cristianismo primitivo*, (Sígueme, Salamanca 2008, 19-46).
- JÜNGEL. E., *El ser sacramental*, (Sígueme Salamanca 2007, 77-98).
- KASPER. W., *Jesús, el Cristo*, (Sígueme, Salamanca 2012).
- KIERKEGAARD, S., *Tratado de la desesperación*, (Rueda, Buenos Aires 1960).
- \_\_\_\_\_, *La ejercitación del cristianismo*, (Trotta, Madrid 2016)
- \_\_\_\_\_, *Las obras del amor*, (Sígueme, Salamanca 2006).
- KREIDER. A., *La Paciencia: el sorprendente fermento del cristianismo en el Imperio Romano*, (Sígueme, Salamanca 2017).
- LADARIA. J. F., *El Dios Vivo y Verdadero*, (Secretariado Trinitario, Salamanca 1998, 1-39 y 399-427).
- LOHFINK. G., *Jesús de Nazaret. Qué quiso, quién fue*, (Herder, Barcelona 2013).
- \_\_\_\_\_, *La Iglesia que Jesús quería*, (Desclée de Brower, Bilbao 1986).

- LÓPEZ AZPITARTE. E., *Simbolismo de la sexualidad humana*, (Sal Terrae, Santander 2001, 163-190).
- LUCCHETTI BINGEMER. M. C. «El amor escondido: Notas sobre la kénosis del Espíritu en Occidente», *Concilium*, Señor y Dador de la vida: el Espíritu hoy, septiembre 2011, 66-77.
- MARTÍN VELASCO. J., *La experiencia mística: estudio interdisciplinar* (Trotta, Madrid 2004).
- MARTÍNEZ-GAYOL. N., *Retorno de amor*, (Sígueme, Salamanca 2008, 315-355).
- MARTÍNEZ. J. L. SJ – CAAMAÑO. J. M., *Moral fundamental*, (Sal Terrae, Santander 2014).
- MAYFIELD. A. R., «Seal of the Spirit: The Sacrament of Confirmation and Pentecostal Spirit Baptism» *Journal of Pentecostal Theology* 25, 2016.
- MEIER J. P., *Un juicio marginal. Nueva visión del Jesús histórico. I Las raíces del problema y de la persona*, (Verbo Divino, Estella 2000, 51-59).
- MEYENDORFF. J., *Teología Bizantina* (Cristiandad, Madrid 2003, 333-370).
- MOLTMANN. J., *Dios en la creación*, (Sígueme, Salamanca 1987, 100-107).
- \_\_\_\_\_, *El Dios Crucificado*, (Sígueme, Salamanca 2010).
- \_\_\_\_\_, J., *El hombre*, (Sígueme, Salamanca 1980).
- NIETZSCHE. F., *El anticristo*, (Alianza, Madrid 2011).
- ORIO TUÑÍ. J., *Jesús en comunidad*, (Sal Terrae, Santander 1988, 27-44).
- OSORIO HERRERA. B., «Kénosis y donación: la kénosis como atributo divino», *Cuestiones Teológicas*, Vol. 41, No. 96 (julio-diciembre, 2014, 347-376).
- PANNENBERG. W., *Fundamentos de Cristología*, (Sígueme, Salamanca 1974, 19-28).
- \_\_\_\_\_, *Teología Sistemática*, II, (Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1996, 1-300).
- \_\_\_\_\_, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, (Sígueme, Salamanca 2002).
- PIÉ-NINOT. S., *La Teología Fundamental*, (Secretariado Trinitario, Salamanca 2009, 135-143).
- POLKINGHORNE. J. (ed.), *La obra del amor, creación como kénosis*, (Verbo Divino, Estrella 2008, 189-193).
- RAHNER. K., «Advertencias sobre el tratado dogmático De Trinitate», en *Escritos de Teología*, IV, (Cristiandad, 1964 Madrid, 105-135).
- \_\_\_\_\_, «Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas», *Ensayos Teológicos*, IV, (Cristiandad, Madrid 2002, 373-399).
- \_\_\_\_\_, *Antropología Teológica*, en K. Rahner (dir.), *Sacramentum Mundi. Enciclopedia teológica*, I, (Herder, Barcelona 1972).
- \_\_\_\_\_, *Curso fundamental sobre la fe*, (Herder, Barcelona 2007, 253-311).
- RAMÍREZ FUEYO. F., *Gálatas y Filipenses*, (Verbo Divino, Estrella 2006, 135-137).
- RAMÓN-FLECHA. J., *La moral de la sexualidad*, (Sígueme, Salamanca 2012, 41; 80-83; 211-213).
- RATZINGER. J., *Escatología*, (Herder, Barcelona 2007).
- \_\_\_\_\_, *Fe, verdad y tolerancia*, (Sígueme, Salamanca 2006, 103-121).
- \_\_\_\_\_, *Introducción al Cristianismo*, (Sígueme, Salamanca 2013).
- \_\_\_\_\_, *Jesús de Nazaret*, (BAC, Madrid 2016).
- RODRÍGUEZ PANIZO. P., «De la condición simbólica del testigo», *Sal Terrae*, 100 (2012) 337-348.
- \_\_\_\_\_, «De la condición simbólica del testigo», *Sal Terrae*, 100 (2012) 337-348.
- \_\_\_\_\_, «Karl Barth (1886-1962)», *Aula de Teología*, 10 de febrero de (2009), 1-16.
- \_\_\_\_\_, *La herida esencial*, (San Pablo-Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 2013).

- ROSELL. S., *La nueva identidad de los cristianos: himno a Cristo en la carta a los Filipenses*, (Sígueme, Salamanca 2010)
- RUIZ DE LA PEÑA. J. L., *Imagen de Dios*, (Sal Terrae, Bilbao 2012).
- \_\_\_\_\_, *La pascua de la creación*, (BAC, Madrid 1996).
- \_\_\_\_\_, *Teología de la creación*, (Sal Terrae, Santander 1988).
- Sacramentum Mundi* v. II. (Editorial Herder, 1982), voz. Cristología.
- SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, (Tecnos, Madrid 2012)
- SCHOONENBERG. P., «Kénosis-Anonadamiento (Flp 2, 7)», *Concilium: Revista internacional de teología. Dogma*, (Madrid, Ediciones Cristiandad, 1966).
- SCHÜRMMANN. H., *El destino de Jesús*, (Sígueme, Salamanca 2003, 117-131).
- SESBOUÉ. B. *Imágenes deformadas de Jesús: modernas y contemporáneas*, (Mensajero, Bilbao 1999).
- \_\_\_\_\_, *Jesucristo, el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación*, (Secretario Trinitario, Salamanca 1990, 127-133).
- SKA. J.L., SJ, *Introducción al Antiguo Testamento*, (Sal Terrae, Santander 2012).
- SOBRINO. J., *Resurrección de la verdadera Iglesia*, (Sal Terrae, Santander 1984).
- TILICH. P., *The Shaking of the Foundations*, (Charles Scribners Sons 1948, 153-163).
- TORRE DÍAZ, J., *Pensar y sentir la muerte*, (San Pablo, Madrid 2012).
- \_\_\_\_\_, *Bioética*, (Dykinson, Madrid 2015).
- UNAMUNO. M., *Del sentimiento trágico de la vida*, (Tecnos, Madrid, 2005).
- URÍBARRI. G. «La elaboración de la doctrina trinitaria a la luz de los concilios de Nicea y I Constantinopla», *G. Teología y mundo actual*, (Año L, nº 211. 389-404).
- \_\_\_\_\_, *Un resumen condensado de la pretensión de Jesús: la respuesta a los discípulos del Bautista (Mt 11, 2-6 y Lc 7, 18-23)*, *Teología y mundo actual*, año LIII, nº 221, (Abril-Junio 2006, 45-70).
- VANHOYE. A., *Tanto amó Dios al mundo*, (San Pablo, Madrid 2005).
- VIDAL. M., *Moral de opción fundamental y de actitudes*, (San Pablo, Madrid 1995, 136).
- VOUGA. F., *Una teología del Nuevo Testamento*, (Verbo Divino, Navarra 2002).
- WILCKENS. U, *La carta a los Romanos*, (Sígueme, Salamanca 1997, 286-229).
- WILLIAMS. D. T., «Kenosis and the nature of the Person in the Trinity», (Department of Historical and Contextual Theology, University of For Hate, 2004, 623-640).
- WILLIAMS. R., *Resurrection: Interpreting the East Gospel*, (Darton, Longam and Todd Ltd, London 2002, 91-113).
- \_\_\_\_\_, *Ser cristiano*, (Sígueme, Salamanca 2018)
- WOLFF. H. W., *Antropología del Antiguo Testamento*, (Sígueme, Salamanca 1017, 52-61).
- WRIGHT. N. T., *Paul For Everyone: The Prison Letters: Efesios, Filipenses, Colosenses, Filemón*, (Society for Promoting Christian Knowledge, Holy Trinity Church, London 2002).