



FACULTAD DE TEOLOGÍA

DEPARTAMENTO DE TEOLOGÍA DOGMÁTICA Y FUNDAMENTAL

Entre pneumatología, cristología, antropología y soteriología

Divagaciones sobre una costura teológica necesaria y pendiente

Tesina para la obtención del grado de Licenciatura

Autor: Salvatore Collura, SJ

Director: Prof. Dr. Gabino Uríbarri Bilbao, SJ

MADRID
Enero 2017

*A mis compañeros. De ayer, de hoy y de mañana.
A mis directores espirituales: Cecil y Pablo.
A mis superiores Ignazio, Nacho y Carlo.
A mis profesores de Palermo y Madrid.
A mi familia y a todos los amigos.
A los peregrinos que no dejan huellas.
Al Dios Uno y Trino.*

Siglas y abreviaturas

- AG: Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia “*Ad gentes*”
AAS: Acta Apostolicae Sedis
BPat: Biblioteca Patrística
CChr.SL: *Corpus Christianorum. Series Latina*
CEC: *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1992
CG: TOMMASO D'AQUINO, *La somma contro i Gentili*
DPAC: *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiana*, 1983
DS: DENZINGER H., *Enchiridion Symbolorum*
GS: Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual “*Gaudium et spes*”
LG: Constitución Dogmática sobre la Iglesia “*Lumen Gentium*”
NDE: DE FIORES S. – GOFFI T., *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, 1991⁵
NDPAC: *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiana*, 2007
OT: Decreto sobre la formación sacerdotal “*Optatam Totius*”
PG: *Patrología Greca*
PL: *Patrología Latina*
ST: TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*
UR: Decreto sobre el Ecumenismo “*Unitatis redintegratio*”

1. Pneumatología y teología: más que unas preguntas...

En el 2004, examinando la situación de la teología ecuménica, W. Kasper¹, al recoger las tesis de unos teólogos ortodoxos y protestantes, comentaba que, además de la cuestión del ministerio eclesial (sacramento del orden en sus grados y ministerio petrino), lo que sigue separando a los cristianos y a sus Iglesias sería la consideración ofrecida al Espíritu en su acción *ad intra et ad extra Trinitatis*.

De un tiempo de “olvido del Espíritu” hablaba J. Moltmann² en 1991. Después, sin embargo, añadía que, en el intento de dar nueva atención al tema y llenar el vacío, en la literatura teológica más reciente se habría podido incluso hablar de un “aluvión de escritos sobre el Espíritu”, una “auténtica obsesión”. De hecho, los estudios bíblicos, patristicos y dogmáticos de todo tipo, desde las intuiciones de finales del siglo XIX hasta ahora, se han multiplicado.

Cabe decir que todavía estamos lejos de una recepción plena de estas aportaciones en el desarrollo sistemático de los tratados teológicos: muchos intentos de encontrar nuevas formulaciones, a pesar de la cantidad de veces que se habían solicitado por parte del mundo teológico, se han encontrado bajo la sospecha de querer constituir una vía de “salvación alternativa” a la única mediación del Verbo Encarnado y de la Iglesia.

1 Cfr. K. KASPER, *La Teología Ecuménica: situación actual*, en *Diálogo Ecuménico*, 123 (2004), 87-105.

2 Cfr. J. MOLTSMANN, *El Espíritu de la Vida. Una pneumatología integral*, Sígueme, Salamanca 1998, 13-16.

A mi modo de ver, desde una perspectiva muy limitada y todavía incipiente, uno de los nudos principales para la integración del desarrollo teológico que se ha dado en la pneumatología reciente consiste en la relevancia que se le otorga en soteriología. En la introducción de uno de sus textos más conocidos³, A. J. Möhler declaraba:

“Comincio dallo Spirito Santo. Potrà sembrare strano che non cominci da Cristo, centro di tutta la nostra fede [...]. Ho preferito evitare di prendere le mosse da ciò che tutti conoscono [...]. La mia intenzione è stata di cominciare da ciò che per la nostra via sta all'inizio in ordine di tempo.”

No tengo reparo en admitir que esta afirmación ha condicionado todo mi interés teológico personal, desde el 1999, año de mi matriculación en la Facultad Pontificia “San Juan Evangelista” de Palermo. El teólogo que elabora “su” teología es un ser humano y creyente como los demás: entonces, ¿cómo se podría prescindir de lo que Möhler sostenía? La existencia misma de la Iglesia se da en la fuerza del Espíritu de Pentecostés, no solo su unidad y su santidad. Es *ella misma* la que, a partir del Símbolo de fe en su tercer artículo, se entiende como existente *por y en* la persona del Espíritu. Me atrevería incluso a decir que no puede haber soteriología sin una sólida impostación pneumatológica (Cfr. Jn 16, 13). Tampoco puede pensarse ni ejercitarse la vida espiritual, comunitaria o personal, fuera de la acción del Espíritu (Cfr. Gal 4, 6-7; Rm 8, 14-17).

Lo dicho se aplica en todos los lugares de la vida de la Iglesia, desde la misma teología sacramental y su actuación litúrgica: el don de la eucaristía llega a los creyentes por la mediación del Espíritu, según la *epiclesis* de nuestras celebraciones. La reflexión teológica, además, o se entiende en el marco de los dones del Espíritu o se reduce a algo meramente fenomenológico, perdiendo, de hecho, lo más central de su

³ Cfr. A. J. MÖHLER, *L'Unità nella Chiesa, cioè il principio del cattolicesimo nello Spirito dei Padri della Chiesa dei primi tre secoli*, Città Nuova, Roma 1969, 4.

estatuto epistemológico, a saber, la fe que busca su auto-comprensión.

Parece increíble que haya pasado desapercibida durante siglos esta exigencia central, si queremos dar fe a cuanto sostenían Moltmann y Kasper. Sin embargo, aún no se le reconoce la adecuada importancia si miramos bajo una perspectiva sistemática a la organización de los tratados teológicos y de los grados académicos⁴.

Si este es el caldo de cultivo en que quiere insertarse la presente tesina, aún falta un marco general bien definido. Lo que estoy intentando proponer, de hecho, encuentra su área más amplia en el tratado de soteriología. La caracterización más próxima se hallaría en la búsqueda de la especificidad pneumatológica propia de ese tratado. Claro que, si es así, el estudio asume un corte sistemático, *ad intra* del tratado de soteriología y *ad extra*, mirando a su ubicación en el conjunto de la dogmática cristiana.

Dicho de otra forma, pretendería responder a una pregunta candente: ¿Sería posible y deseable redefinir en sentido (también) pneumatológico – y de forma explícita – la soteriología? Y, si así fuera, ¿cuáles serían entonces los efectos sobre los otros tratados de la dogmática? Ese enfoque, además, implicaría unas determinadas caracterizaciones epistemológicas: entraría en el cuadro de los “prolegómenos” de la dogmática.

Por ser, justamente, este el objetivo que se quiere alcanzar, la investigación, ya por sí misma, se caracteriza como dogmática en sentido propio: ¿cómo dar razón de un “protagonismo soteriológico del Espíritu”, siempre en el marco más amplio de la común acción trinitaria, para que pueda constituirse como objeto formal en una organización epistemológica coherente? ¿Dónde y cómo se encuentran sus raíces?

4 No son muchas las facultades que proponen un curso de pneumatología, que yo sepa. Sin embargo, en la gran mayoría de los casos, el tema viene tratado en el segundo ciclo de estudios.

Sin embargo, este planteamiento excede con creces las posibilidades reales de una tesina de licenciatura y supera mis capacidades personales. ¿Cómo proceder sin abandonar el tema y ajustándonos a los límites y posibilidades reales?

Un autor muy cercano a nuestra institución académica ha realizado aportaciones significativas, que se sitúan en el trasfondo de la cuestión. Un estudio, sencillo y ágil, recoge unas publicaciones redactadas por él mismo entre 1976 y 2006, a lo largo de sus años de servicio y de ministerio. Me refiero al obispo jesuita Luis F. Ladaria y a la obra “*Jesús y el Espíritu: la Unción*”⁵.

Como ya se da a entender en el título, más que el desarrollo sistemático de una pneumatología, el texto quiere articular esta última con la reflexión cristológica, a partir del misterio de la unción en el Jordán⁶. El autor, volviendo su mirada a algunos Padres de la Iglesia, se propone profundizar en el evento de la vida de Jesús de Nazaret que lo hace “Cristo”, es decir, “Ungido”. De este modo descubre, entonces, que, en el Jordán, la persona del Espíritu Santo parece haber tenido un insospechado protagonismo, siempre en el marco de una más amplia arquitectura teológica en la que toda la Trinidad se encuentra comprometida.

De hecho, el trasfondo próximo de esta intuición se puede rastrear muy probablemente en un texto de 1961 de Antonio Orbe⁷. De entre los Padres de la Iglesia, parece haber sido de importancia decisiva la aportación de Ireneo de Lyon, fruto más maduro de la escuela asiática⁸.

5 L. F. LADARIA, *Jesús y el Espíritu: la Unción*, Monte Carmelo, Burgos 2013. De aquí en adelante lo cito como *JE* y doy el número de página de esta edición.

6 Sin considerar aquí la distinción que se da entre el relato de los sinópticos y el evangelio de Juan.

7 A. ORBE, *La unción del Verbo. Estudios Valentinianos – Vol. III*, Libreria editrice dell'Università Gregoriana, Roma 1961. En adelante, *UV* más el número de página.

8 Ha resultado interesante en este sentido la lectura de L. F. LADARIA, *El P. Antonio Orbe: la gnosis y la teología prenicena*, en *Revista española de Teología*, 67 (2007), 417-463.

Sin entrar ahora en la discusión de las cuestiones que afrontaré detenidamente más adelante, cabe decir que detrás de estos estudios, patristicos y dogmáticos a la vez, late una preocupación de fondo: ¿en qué relación están la naturaleza humana y la naturaleza divina en la persona de Cristo? Y ¿cuál es el papel de su libertad humana a la hora de acoger el plan salvífico del Padre y actuar coherentemente con él?

En efecto, para entender bien la soteriología, tanto en clave cristológica como según las coordenadas pneumatológicas, hay que volver al Concilio de Calcedonia y al proceso que allí condujo. Y medir, pesar y examinar, una y otra vez, la consideración ofrecida a la naturaleza humana de Cristo y la(s) antropología(s) que estaban detrás. El tema ha sido recientemente investigado por G. Uríbarri⁹ con interesantes conclusiones, que entrarán en la reflexión del presente trabajo con consecuencias determinantes.

Hay tres jesuitas, entonces, – Orbe, Ladaria, Uríbarri – que, de alguna forma, coinciden en considerar este “espacio”, entre cristología, antropología y pneumatología, como de los más desafiantes campos de investigación de la teología contemporánea.

Lo que se perfila es un común denominador en apariencia árido, sutil y secundario que, efectivamente, encierra, según la orientación que se asume a la hora de contestar, unos grados de complejidad y de resultados de hondo calado, especialmente de cara a la credibilidad de la fe cristiana en su conjunto.

Basta con pensar que desde Arrio hasta el intenso debate entre K. Rahner y H. U. von Balthasar, pasando por Cirilo de Alejandría, Anselmo, Duns Escoto y Lutero, una y otra vez, vuelven elementos que hay que poner bajo especial atención: ¿qué son la voluntad y la libertad en Cristo

⁹ G. URÍBARRI, *La singular humanidad de Jesucristo. El tema mayor de la cristología contemporánea*, San Pablo - U. P. Comillas, Madrid 2008.

y en nosotros? ¿Cómo se da la salvación para los hombres, si el “hecho de la salvación” encuentra su cumbre en Jesucristo y en su “singular humanidad”? ¿Cómo puede darse una salvación universal realmente abierta a toda naturaleza humana fuera de una confesión explícita de la fe?

Para contestar a estas preguntas hay que mirar, primero, a la Escritura y a las teologías pre-calcedonenses, para ver cómo los Padres, desde el inicio, interpretaban estos asuntos. Solo así se puede dar razón de unas respuestas que hoy en día parecen adquiridas y que, sin embargo, siguen desembocando en polarizaciones y tensiones no precisamente suaves. Una de estas tensiones es la que se genera exactamente a nivel ecuménico y, más allá, a nivel interreligioso, con el tema de la única verdad y que, con toda su fuerza, volvió durante el Vaticano II, especialmente en los debates que llevaron a la composición de *Lumen Gentium*, *Unitatis redintegratio*, *Dignitatis humanae* y, finalmente, *Gaudium et spes*.

Según el enfoque elegido, entonces, el presente trabajo quiere profundizar, a partir de la aportación de Ladaria, en el misterio de la unción (primer capítulo) como clave hermenéutica para comprender la articulación entre naturaleza humana y naturaleza divina en Cristo, tema estudiado por Uríbarri (segundo capítulo), evidenciando las consecuencias que, desde aquí, se determinan para la pneumatología y la cristología a la hora de pensar la salvación (tercer capítulo). Los resultados de la investigación así desarrollada pretenderían, por lo menos según una primera aproximación, tener una valencia para la sistematización interna del tratado de soteriología y la sistemática teológica general.

Al fin y al cabo, intentaré contestar a dos preguntas: 1) ¿Los estudios de Ladaria permiten lograr un equilibrio sólido entre cristología y pneumatología? 2) ¿Bajo qué presupuestos y con qué consecuencias?

2. Las razones del tema

Pero ¿qué legitimidad tiene ese modo de proceder? ¿Sobre qué se fundamenta? Las preguntas no aseguran científicidad por sí solas. Ahora bien, a pesar de todas las dificultades del tema y de mis limitaciones personales, no por ello puedo permitirme huir de las exigencias epistemológicas del mundo académico y de la finalidad concreta del texto que presento. Tales exigencias son de coherencia, lenguaje preciso, sistematicidad y metodología, en línea con la tradición de esta Facultad teológica.

Ladaria posee una larga bibliografía¹ y, una y otra vez, ha vuelto sobre estos temas, tanto en sus manuales como en artículos y otras publicaciones². Además, como ya anticipé, hay que contar con las aportaciones de los otros autores, en la medida en que se quiera dar horizonte y alcance realmente sistemático y comparativo a la tesina. Tiene sentido, entonces, explicitar las razones y los criterios de coherencia interna que he tenido en cuenta durante la investigación.

Primero, hay que admitir que, de alguna manera, me han sido proporcionados directamente por el texto de Ladaria. Los primeros cuatro capítulos de su libro *Jesús y el Espíritu* recogen otras tantas publicaciones³

1 Véase la bibliografía final.

2 Especialmente dos textos, L.F. LADARIA, *Jesucristo, salvación de todos*, U. P. Comillas, Madrid 2007, en adelante *JS*. Tanto ese libro como *JE*, recogen, con pequeñas revisiones, artículos y contribuciones redactados en diferentes contextos y, a veces, temporalmente muy distantes entre ellos. Esto testimonia la gran atención que nuestro autor ha otorgado al tema de la mediación única y universal de Cristo en su doble vertiente cristológica y pneumatológica y la evidente coherencia de sus presupuestos. Además, no extraña la atención que dedica al mismo tema en las obras que se consideran como “manuales”, sobre todo: id., *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2010⁴, 92-111; 139-163; 443-471; id., *Antropología Teológica*, PIEMME, Casale Monferrato 2002³, 48-62; 421-444; id., *La Trinidad, misterio de comunión*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2002, 173-236.

3 Cfr. id., *Humanidad de Cristo y don del Espíritu*, en *Estudios Eclesiásticos* 51 (1976),

que han aparecido, progresivamente, entre los años 1976 y 2001. Curiosamente, con el capítulo V se interrumpe el criterio temporal, con la introducción de cinco artículos datados en 1989, 2000, 2000, 2002, 2006 respectivamente. Se encuadra, así, una segunda parte del texto, cuyo enfoque se hace más marcadamente patrístico. El autor se centra en tres autores de la Iglesia antigua: Hilario de Poitiers, Gregorio de Elvira y Atanasio de Alejandría.

Por temática y ámbito de investigación se puede pensar que el texto está dividido en dos partes: la primera de carácter bíblico, dogmático y sistemático y la segunda como colección de testimonios patrísticos⁴, aproximadamente, del siglo IV, traídos a colación para profundizar y aclarar el tema según la perspectiva del autor.

Concentrando la mirada sobre la primera parte, antes que nada, se puede subrayar una fuerte continuidad temática interna: en todos los títulos de los trabajos recogidos se menciona, implícita o explícitamente, la segunda y la tercera persona de la Trinidad. Nos encontramos, por supuesto, en el punto de intersección entre la cristología y la pneumatología.

¿Hay algún tipo de una progresión interna?

La primera contribución, además de ser la más antigua, tiene como objetivo el:

“[...] intento de estudiar desde un punto de vista de teología bíblica y sistemática las relaciones entre la humanidad de Jesús y el don del Espíritu Santo. Ocasión de semejante

321-345; id., *Cristología del Logos y cristología del Espíritu*, en *Gregorianum* 61 (1980), 353-360; id., *La unción de Jesús y el don del Espíritu*, en *Gregorianum* 71 (1990), 447-471; id., *Jesús y el Espíritu Santo en la obra de la salvación. A propósito de la declaración “Dominus Iesus”*, en *Revista española de Teología* 61 (2001), 321-330.

4 En este sentido, he preferido no centrarme en la segunda parte del libro de Ladaria.

ensayo son las conclusiones positivas obtenidas en mi [sc. Ladaria] estudio sobre la pneumatología de San Hilario de Poitiers (tesis doctoral defendida en junio de 1975 en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma y publicada más tarde: *El Espíritu Santo en San Hilario de Poitiers*, Eapsa, Madrid 1977)⁵.

Por otro lado, en este primer capítulo, a pesar de la referencia a Hilario, sorprende la abundancia de citas de textos de Ireneo y de estudios llevados a cabo por Orbe⁶. Hay que subrayar un dato ya desde el principio: el tema de la humanidad de Cristo viene evocado a partir de una tesis doctoral cuyo enfoque principal es de carácter pneumatológico. Se dibuja así un horizonte que tiene que ver, por lo menos, con tres dimensiones: por supuesto, la pneumatológica, la cristológica, ambas en el marco amplio de la teología trinitaria, y, en último, la antropológica.

El aspecto de la articulación entre la naturaleza divina y la naturaleza humana en Cristo parece quedar sólo en el trasfondo del segundo artículo. De hecho, aquí la reflexión es de carácter sistemático y quiere desarrollar la integración entre la cristología del Logos y la del Espíritu. Parece evidente, entonces, que el marco es cristológico. En este sentido, hay que reconocer plena ciudadanía a una intuición fundamental, es decir que para desarrollar una teología de la unción y una pneumatología de hondo calado hay que poner de manifiesto la fundamentación y la incidencia que ambas tienen *dentro* del tratado de cristología y, de manera especial, en la articulación entre naturaleza humana y naturaleza divina en

5 *JE*, 15, n. 5.

6 En la voluminosa obra de Orbe, frente a la continua referencia a Ireneo, se encuentran solo dos páginas dedicadas explícitamente al Santo de Poitiers: cfr. *UV*, 615-616. Cabe precisar que Orbe fue el director de la tesis de Ladaria y que lo animó a que profundizase el mismo tema en Clemente Alejandrino, cfr. L. F. LADARIA, *El Espíritu Santo en Clemente Alejandrino: estudio teológico antropológico*, U. P. Comillas, Madrid 1980.

la persona del Verbo encarnado. La aportación de los estudios de Uríbarri, aquí, por lo tanto, será central a la hora de profundizar en el tema.

En el tercer artículo, Ladaria intenta buscar las consecuencias soteriológicas de lo dicho anteriormente: "... sobre todo en lo que esto significa en la donación por el Señor resucitado del Espíritu a la Iglesia y a los hombres..."⁷.

El objetivo de la última contribución de esta primera parte del libro, entonces, aparece con toda claridad: comentar la "*Dominus Iesus*" abre las puertas a cuestiones de teología fundamental y, por ende, de dogmática, si queremos tomar en serio la gran ventaja que viene de la vinculación estrecha entre los aspectos más "epidérmicos" de la fe y su corazón más auténtico.

Por lo tanto, bajo el re-descubrimiento del término unción y de su significación teológica, Ladaria parece ser consciente de que hay diferentes niveles de reflexión que resultan afectados:

1) Un primer nivel es de carácter bíblico y patrístico. Cada afirmación teológica o sistemática tendrá que encontrar aquí su raíz primera:

"Parto de la base de que no se pueden aplicar, como punto de arranque, nociones de teología trinitaria para explicar la cristología. Sólo a partir de Jesús sabemos lo que es la auto-comunicación de Dios en su Hijo y en su Espíritu. Pero, por otra parte, la misma teología trinitaria se convierte en necesaria para explicar, en un segundo momento, la persona y la obra de Jesús"⁸.

Se puede concordar con este presupuesto. Sin embargo, no se puede

7 JE, 58.

8 JE, 46.

prescindir de la historia de Cristo relatada en los Evangelios y en la Tradición de la Iglesia. Pero hay que explicitar también el sujeto de esta afirmación, a saber, el hombre. Desde su misma interioridad el ser humano se encuentra movido hacia la percepción de su finitud y de su contingencia. En otras palabras, el encuentro con el *misterio sagrado* se realiza si se toman en serio dos movimientos: tanto el “adviento” de Dios cuanto el “éxodo” del hombre hacia él⁹. Además, desde la perspectiva cristiana, si el Dios de Jesucristo es el Dios de la historia, parecerá secundario buscar cuál es el movimiento que tiene la precedencia. Por supuesto, el mismo adviento de Dios no solo es anterior, sino que *crea* al hombre. Sin embargo, en rigor, no habría revelación ninguna sin un destinatario de ella. Si Dios es el Dios de la historia, de la que es Creador, tenemos que someternos a su misma decisión: la asunción de esta historia como “historia suya”, historia de Dios. De alguna manera, con la creación y con su cumbre última, la encarnación, es como si Dios se impusiera a sí mismo un “inicio”: empezó allí a “existir” para y con el hombre. Esto es si queremos tomar radicalmente en serio la historia humana y su sentido, poniendo a salvo, por supuesto, al mismo tiempo la absoluta libertad y voluntariedad del acto creativo de Dios. Todo lo que desde una perspectiva teológica parece absolutamente vinculado a la eterna libertad y omnipotencia de Dios, desde nuestra perspectiva, queda entrelazado con una absoluta contingencia¹⁰. Es el gran misterio de la *kénosis* de Dios: nos impone la asunción de la historia como punto de partida por la misma decisión de Dios, que esta misma historia ha asumido en su Hijo hecho carne. Es imprescindible, entonces, partir desde la perspectiva del “éxodo” del ser humano para, después, en un segundo momento, reconocer la anterioridad del “adviento” de Dios desde dentro de lo más profundo de la

9 Cfr. B. FORTE, *La parola della fede*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, 57-63.

10 Cfr., entre otros, Santo Tomás en CG I, 84; ST I, 19, 8.

historia humana. Ningún teólogo, por brillante que sea y por grande que sea la importancia que atribuya a la Tradición recibida, podrá dejar de lado su misma corporeidad y su historia si quiere encontrar personalmente a su Creador y desde allí empezar su labor teológica. Historia, corporeidad, libertad, racionalidad: estas dimensiones del ser humano son parte del acto teológico en modo propio y originario, con anterioridad a toda distinción entre epistemología y ontología, que, por ser tales, constituyen ya una reflexión *a posteriori*. Fuera de la relación creatural y personal con Dios no puede darse teología. En este sentido, habrá que considerar, ya desde el principio, una explícita acción del Espíritu sobre Cristo y, desde allí, examinar, sistematizar y elaborar las demás consecuencias.

2) El segundo nivel, que Ladaria parece proporcionar, es relativo a la humanidad de Cristo: la unción está vinculada estrechamente al tema de su naturaleza humana. Es imprescindible, entonces, un detenido análisis de la cuestión, tanto en la ontología (articulación de las naturalezas en la persona del Verbo encarnado) como en la dimensión histórica (autoconciencia y desarrollo personal a lo largo de la vida de Cristo). Desde aquí la exigencia de dirigir nuestra mirada a los estudios de Uríbarri acerca de la humanidad de Cristo aceptando el reto de examinar las dos “cristologías” que parecen convivir en el Nuevo Testamento: la del Logos y la del Espíritu¹¹.

11 Habría aquí que tener en cuenta otra senda que los estudios de Ladaria abren, especialmente en lo que pertenece a la resurrección de Cristo en relación con su humanidad y con la nuestra. Es un tema que no entrará directamente en la tesina. Sin embargo, hay que decir que Ladaria nota cómo, en la teología reciente, se ha dado un cambio de visión “... en la valoración teológica de la resurrección de Jesús; sin tener en cuenta este elemento era imposible a la última teología escolástica apreciar debidamente el papel mediador de la humanidad glorificada de Cristo en la donación del Espíritu, la importancia de la vida histórica del hombre Jesús a que nuestra existencia ha de asociarse, etc....” (L. F. LADARIA, *El hombre como tema teológico*, en *Estudios Eclesiásticos*, 56 (1981), 938). En el citado artículo se analizan las implicaciones más propiamente antropológicas del tema objeto del presente trabajo. En el mismo sentido irían también id., *Naturaleza y Gracia: Karl Rahner y Juan*

3) En un tercer nivel, nos encontramos con una exigencia epistemológica radical: bajo el tema de la unción se hace explícito algo que, de fondo, pertenece a toda cristología, es decir, su relación con la pneumatología. La cuestión es espinosa. Por un lado, no se da experiencia trinitaria que no esté marcada por el encuentro con Cristo. Por otro lado, el encuentro con Cristo está siempre mediado por el Espíritu, como nos ha recordado Möhler¹². ¿Cómo se articulan, entonces, cristología y pneumatología? También este desafío lo recogerá Ladaria en su aportación.

4) Por último, el horizonte más amplio sería la soteriología y su significatividad. Ladaria lo expresa, de alguna manera, entre el tercero y, sobre todo, el cuarto artículo de su libro. El teólogo jesuita allí especialmente subraya que el “para qué” de la unción sería la salvación de los hombres. Por eso, entonces, pasa a ser oportuno explicitar el papel específico del Espíritu en la soteriología y en la sistemática. Hay que asumir el reto de una organización de los tratados teniendo en cuenta no sólo las exigencias ecuménica e interreligiosa sino también, por supuesto, la coherencia interna de la reflexión teológica. Ya hemos visto cómo este asunto, a lo largo de la historia, ha sido puesto de manifiesto. No cabe duda de que legítimos cristocentrismo y eclesiocentrismo soteriológicos, a veces, se han convertido en “monismos”. En rigor, ¿se puede hablar de un *cristo-centrismo* en soteriología sin hablar, a la vez, de un *espíritu-centrismo*?

Desde aquí nacen, entonces, los tres capítulos del presente estudio

Alfaro, en *Estudios Eclesiásticos*, 64 (1989), 53-70.

12 Cfr. p. 2, n. 3 (al indicar exclusivamente número de página y nota haré siempre referencia al presente trabajo).

que, por lo tanto, incluso a nivel metodológico, presentarán sus peculiaridades. Mientras que la atención a los textos bíblicos y patrísticos y a su relectura sistemática será preponderante en el primero, que lleva por título “Ladaria y la teología de la unción”, el análisis especulativo en el marco de la cristología encontrará empleo más significativo en el segundo, “Uríbarri y la cuestión de la libertad de Cristo”. El tercero, “En búsqueda de una síntesis” se caracterizará por una dinámica más comparativa, intentando poner de relieve los temas conseguidos y las cuestiones abiertas a partir de las intuiciones de los dos profesores de Comillas.

Acerca de la bibliografía secundaria y de los otros autores que dialogarán con las tesis de Ladaria hay, al igual, que decir algo. No sin razón Orbe será el primer testigo al que volveré. Además de ser, sin duda, uno de los mayores estudiosos del tema de la unción, está directamente enlazado, por espiritualidad y enseñanza, al obispo jesuita¹³. En el tercer capítulo, dado el ámbito soteriológico de las reflexiones, hay que hacer referencia a Sesboüé, escogiéndolo no tanto por ser jesuita, sino por su trabajo en materia, que representa una referencia fundamental para los que empiezan a dar pasos en este contexto. Además, para dar cuenta del carácter comparativo que da forma a la última parte de la tesina, habrá que contrastar hasta qué punto se dan diferencias entre la dogmática actual¹⁴ y las sugerencias que nos llegan de los estudios acerca de la unción y de la humanidad de Cristo.

“Entre pneumatología, cristología, antropología y soteriología.”

13 En este sentido encuentra justificación la constante referencia a la escuela asiática y a San Ireneo en particular: “... de las tres [tradiciones teológicas de la antigüedad, *n.d.a.*], la tradición asiática es la más fina, inmediata y fiel a las auténticas esencias joaneas y paulinas; pero también la más ignorada y difícil...”: así se expresa L. F. LADARIA, *El P. Antonio Orbe... op. cit.*, 424. Véase, en la misma página, la n. 17.

14 Haré referencia sobre todo a T. SCHNEIDER (ed.), *Manual de teología dogmática*, Herder, Barcelona 1996, y G. L. MÜLLER, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, Herder, Barcelona 1998.

Divagaciones sobre una costura teológica necesaria y pendiente” es, por lo tanto, el título que me permite resumir el objetivo del presente trabajo, con la conciencia que lo que aquí escribo se circunscribe a una primera aproximación a un tema muy vasto y complejo.

Si se me permite, quiero terminar esta introducción con una nota de carácter más personal. Si algo he aprendido a lo largo de este tiempo de estudio, sin duda, puedo afirmar que consiste en que, desde mi punto de vista, no se puede hacer teología sin que esta nazca desde una espiritualidad vivida, esto es, desde una experiencia concreta e histórica del Espíritu. A veces, parece que el sentido moderno de ciencia no se adapta a la teología en la medida en que esta última quiere conservar su dimensión de reflexión acerca de una salvación experimentada y vivida.

Sin embargo, la dimensión de la experiencia – y de la hermenéutica de esa experiencia que, para los cristianos, *es* salvación – sigue siendo un aspecto fundamental de mi propio proceder en teología, a pesar del hecho de que pueda alejar mi trabajo de un rígido esquematismo propio de tradiciones de búsqueda y de investigación que, a pesar de haber evidenciado sus límites y su impracticabilidad, siguen siendo tenidas en consideración por ser más “científicas”.

Mi tesina, en este sentido, quiere alejarse explícitamente de una “disertación”, en la medida en que esto signifique alejar la teología de la vida. Recogeré, más bien y con agradecimiento, las diferentes aportaciones vividas a lo largo de los estudios y no dejaré a un lado las sugerencias que llegan, con plena legitimidad, de la vida espiritual de un joven jesuita que ha intentado vivir lo que ha estudiado y reflexionar acerca de esta vivencia. Si acaso alguien viera en este modo de proceder alguna inconveniencia, me disculpo de antemano.

Ladaria y la teología de la unción

1. Los cuatro artículos y el marco del tema

1.1. Humanidad de Cristo y don del Espíritu

1.1.1. La unción en la Escritura

El primer artículo con el cual Ladaria abre su libro, lleva por título *Humanidad de Cristo y don del Espíritu*¹. Empieza con traer a colación una intuición precisa, de carácter especulativo, que surge directamente del debate teológico contemporáneo: dos tendencias parecen darse, hoy, en cristología. Una, primera, de tipo descendente, que pone la encarnación del Verbo como dato fundamental para cualquier afirmación posterior y, otra, de tipo ascendente, que, de alguna forma, quiere reaccionar a la primera subrayando más la humanidad de Cristo y su proceso de crecimiento.

La intuición de Ladaria se amplía, además, hacia la eclesiología y, curiosamente, según una observación opuesta: frente a una primera corriente que subrayaba la dimensión visible de la Iglesia, la recuperación de una cristología ascendente ha dado lugar a una reflexión que privilegia el principio “invisible” de la Iglesia, su más profunda e interior identidad: “... mientras en un caso se pretende redescubrir lo humano de Jesús, se intenta en el otro un conocimiento más profundo de lo divino en la

1 *JE*, 13-44.

Iglesia”².

A través de esta primera aclaración, el autor dirige su mirada a los escritos bíblicos, proponiéndose el estudio de las relaciones entre Jesús y el Espíritu en el Nuevo Testamento. Sobresale un primer dato: la acción del Espíritu sobre María en el momento de la concepción (Lc 1, 35; Mt 1, 20)³. La razón para esa intervención parece encontrarse en la identidad misma de “Hijo de Dios” que caracterizará la existencia de Jesús. No falta un matiz escatológico, sobre todo en Lc. Se puede leer el *incipit* de su evangelio en paralelo con el de Hch 2: la bajada del Espíritu sobre la naciente Iglesia como anticipación del tiempo último.

Pero es en la perícopa del bautismo en el Jordán donde se da una acción específica del Espíritu sobre Jesús (Mc 1, 9-11; Mt 3, 13-17; Lc 3, 21-22; cfr. Jn 1, 32-34)⁴. La obra lucana se refiere a este acontecimiento utilizando el término “unción” (Lc 4, 18; Hch 4, 27; 10, 38). Mirando a los géneros literarios habría que pensar, en primer lugar, en una unción profética, teniendo en cuenta el lugar en que viene puesto el relato, o sea al inicio de la actividad pública de Cristo, junto con otros elementos textuales. Ladaria precisa que no se trata “simplemente de una fuerza que se apodera de Jesús, sino de un principio interno en virtud del cual lleva a cabo su obra”⁵. La afirmación no es casual. Desde el principio, quiere evitar todo peligro de subordinacionismo de Cristo al Espíritu, apoyándose en la exégesis de E. Schweizer que pone de relieve cómo el mismo intento se encuentra ya entre los escritos neotestamentarios, en los cambios que se dan entre la redacción de Mc y la de Lc⁶.

2 JE, 15.

3 Así también en id., *El Dios vivo... op. cit.* 92-93.

4 La afirmación está todavía más clara en ibid., 93-94, haciendo referencia a Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, Herder, Barcelona 1983, 42.

5 JE, 17.

6 Por ejemplo, en Mc 1, 12 es el Espíritu el que empuja a Jesús hacia el desierto. Lo mismo pasa en Mt 4, 1 y en Lc 4, 1. Pero este último se expresa así: “*Ἰησοῦς δὲ πλήρης πνεύματος ἁγίου ὑπέστρεψεν ἀπὸ τοῦ Ἰορδάνου, καὶ ἤγετο ἐν τῷ πνεύματι ἐν τῇ ἐρήμῳ*”

La acción del Espíritu sería evidente a lo largo de toda la vida de Cristo, tanto en sus decisiones (cfr. Mc 1, 12), en sus milagros (cfr. Lc 4, 18) como en la misma entrega en la Cruz (cfr. Jn 19, 30). Incluso hasta la resurrección, si queremos tener en cuenta la aportación paulina (cfr. Rm 1, 3-4). Sin embargo, nunca como en el Jordán parece darse algo tan único. La acción extraordinaria del Espíritu no vendría a ser una consecuencia directa de la encarnación, sino, más bien, una caracterización en un sentido determinado. En efecto, no se puede prescindir de que será justo la acción del Espíritu Santo en el Jordán – y a lo largo de la vida de Cristo – que dará lugar a la pregunta y a la profundización de su identidad personal. Desde aquí brotará la afirmación del misterio de la encarnación.

Por un lado, la unción del Jordán explicita la filiación divina de Jesús, si queremos hacer referencia a la voz que la acompaña. Por otro lado, se presenta como el primer paso de cara al envío y a la misión. Además, aunque la afirmación de la preexistencia del Logos es igual de antigua que otros temas bíblicos⁷, se fue desarrollando a lo largo del primer y segundo siglo sin llegar nunca a desmentir la presencia del Espíritu en Jesús. Más bien se reconocerá que el Espíritu siguió permaneciendo sobre/en él a lo largo de toda su vida. Ladaria, en base a estas aportaciones exegéticas, opina que el “destinatario de la acción divina es en todo caso Jesús en cuanto hombre”⁸. De hecho, la unción no determina la filiación divina. Sin embargo, hay relación tanto entre unción y filiación como entre

[Trad.: Jesús, lleno del Espíritu Santo, volvió del Jordán, y fue llevado por el Espíritu al desierto] y al v. 14 precisa: “Καὶ ὑπέστρεψεν ὁ Ἰησοῦς ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος εἰς τὴν Γαλιλαίαν. καὶ φήμη ἐξῆλθεν καθ’ ὅλης τῆς περιχώρου περὶ αὐτοῦ” [Trad.: Jesús volvió en el poder del Espíritu a Galilea, y se difundió su fama por toda la tierra de alrededor]. Se pone así en evidencia el intento de mostrar a Cristo como al Señor del Espíritu, lleno de Su plenitud, pero no subordinado a él. En Jn no se encuentra el relato, pero se hace más evidente una cierta subordinación del Espíritu a Cristo, cfr. Jn 1, 32-33.

7 Cfr. Flp 2, 6-11; 1Cor 8, 6, al menos por algunos, considerados pre-paulinos; y fórmulas de envío, como Gal 4, 4-6.

8 *JE*, 20.

unción y misión. Por lo tanto, el destinatario de la acción del Padre por el Espíritu en el Jordán hay que buscarlo necesariamente en la naturaleza humana de la persona del Verbo.

1.1.2. La unción entre la escuela asiática y la alejandrina

Nuestro autor deja seguir a estas primeras notaciones de carácter bíblico algunas consideraciones acerca de la recepción patrística que se dio del tema de la unción y que ha puesto de manifiesto, por lo menos, dos tendencias. Una, primera, la ofrece Ireneo:

“Et ubique in passione Domini nostri et humanitate et mortificatione eius, Christi usus est nomine, quemadmodum in illo¹: 'Noli esca tua illum perdere pro quo Christus mortuus est' et iterum²: 'Nunc autem in Christo vos qui aliquando fuistis longe facti estis proximi in sanguine Christi' et iterum³: 'Christus nos redemit de maledicto Legis, factus pro nobis maledictum, quoniam scriptum est: 'Maledictus omnis qui pendent in ligno!' et iterum⁴: 'Et periet infirmus in tua scientia frater, propter quem Christus mortuus est', significans quoniam non Christus impassibilis descendit in Iesum, sed ipse Iesus Christus cum esset passus est pro nobis, qui decubuit et resurrexit, qui descendit et ascendit, Filius Dei Filius hominis factus, quemadmodum et ipsum nomen significat: in Christi enim nomine subauditur qui unxit et ipse qui unctus est et ipsa unctio in qua unctus est; et unxit quidem Pater, unctus est vero Filius, in Spiritu qui est unctio; quemadmodum per Esaiam ait Sermo⁵: 'Spiritus Dei super me propter quod unxit me' significans et ungentem Patrem et unctum Filium et unctionem qui est Spiritus”⁶.

1 Rm 14, 15.

2 Ef 2, 13.

3 Gal 3, 13; Deut 21, 23.

4 1Cor 8, 11.

5 Is 61, 1; Lc 4, 18.

6 *Adversus Haereses* III, 18, 3 citado por UV, 505. En adelante, al citar esta obra, que se encuentra en PG 7, 431-1224, pondré sencillamente *Adv. Haer.* y, seguidamente, el número del libro, el capítulo y el párrafo, añadiendo una traducción personal cotejada con la de Orbe entre paréntesis. Aquí: [Trad.: Y en todas partes de la pasión de nuestro Señor, y de su humanidad y muerte, viene usado sólo el nombre de Cristo,

Como se puede ver, se subrayaba claramente la dimensión trinitaria del evento: el autor de la “unción” fue el Padre; el “ungido” es el Hijo; y la “unción” es el Espíritu. Interpretaciones parecidas darán otros Padres como, por ejemplo, Atanasio⁷, Eusebio de Cesarea⁸, Hilario⁹, Basilio¹⁰ y hasta Cirilo de Alejandría¹¹. Sin embargo, sus lecturas, progresivamente, insistirán sobre otro matiz hermenéutico: la directa unción del Verbo (o, al final, del Padre) sobre la naturaleza humana de Cristo, sustrayendo al Espíritu el espacio que el Nuevo Testamento y la escuela asiática parecían reconocerle¹². Además, como bien nota G. Hernández Peludo:

“... para Cirilo, no parece que la acción del Espíritu en Lc 1, 35 indique tanto la santificación de la humanidad del Hijo cuanto la prueba de la santidad personal de éste en cuanto Dios a la que corresponde su singular concepción humana. No obstante, en otros textos, Cirilo reconoce una acción del Espíritu santificando la humanidad del Verbo ya en la

como en: "No vayáis a destruir por cuestiones de comida a aquel por quien Cristo murió" y de nuevo: "Mas ahora en Cristo vosotros, los que un tiempo estabais lejos, os habéis acercado en la sangre de Cristo" y otra vez: "Cristo nos rescató de la maldición de la ley, haciéndose maldición por nosotros; porque está escrito: Maldito todo el que cuelga del madero" y nuevamente: "Tu hermano débil se pierde por tu ciencia, aquel por el que murió Cristo", porque quiere significar que no descendió sobre Jesús el Cristo impassible, sino que, por ser él mismo Jesucristo, sufrió por nosotros, y que él murió y resucitó, y que él descendió y ascendió, Hijo de Dios hecho Hijo del Hombre, según lo que el nombre mismo significa: de hecho, en el mismo nombre de Cristo se dan a entender el que ungió, el que fue ungido, y la unción misma con la que fue ungido; y el mismo Padre ungió, el Hijo realmente fue ungido, en el Espíritu, que es la unción; como la Palabra dice por medio de Isaías: "El Espíritu del Señor sobre mí, por eso me ungió" indicando al Padre que unge, al Hijo el ungido, y la unción que es el Espíritu].

7 Cfr. ATANASIO DE ALEJANDRÍA, *Oratio I contra Arianos*, 46-48 [PG 26, 106-114].

8 Cfr. EUSEBIO DE CESAREA, *Commentaria in Lucam*, en PG 24, 533-534, A-B.

9 Cfr. HILARIO DE POITIERS, *De Trinitate* XI, 18-19; VIII, 25 [PL 10, 411-414; 254-255].

10 Cfr. BASILIO DE CESAREA, *De Spiritu sancto* XVI, 39 [PG 32, 139-142].

11 Cfr. CIRILO DE ALEJANDRÍA, *In Johannis evangelium. Liber quintus*, 2 [PG 73, 749-794].

12 Para ver la aportación de San Justino, cfr. UV, 39ss. Desde Justino, al igual, empieza el análisis de L. F. LADARIA, *La Trinidad, misterio... op. cit.*, 174-184.

encarnación...”¹³.

Como fácilmente se puede entender, las dos tendencias se afirmaban a la vez. En el fondo, “quién actúe” en la unción no es una cuestión que afecte a la eficacia de la salvación: ya sea por efecto de la encarnación del Verbo, por acción directa del Padre en el Jordán, o en la mediación del Espíritu, la comprensión soteriológica sigue siendo la misma, por ser una acción trinitaria. El problema nace a la hora de considerar el “para qué” de la unción, es decir, su finalidad y, sobre todo, el papel de la humanidad de Cristo, verdadera y plena como la nuestra, los demás seres humanos, que para nuestra propia plenitud necesitamos de la acción específica del Espíritu¹⁴.

Al cerrar la primera parte de su exposición, Ladaría vuelve a citar a Ignacio de Antioquía e Ireneo de Lión¹⁵, ambos de la misma escuela, para sustentar la tesis según la cual Jesucristo, además de recibir el Espíritu, es el que lo derrama. Jesús parece recibir el Espíritu para repartirlo a toda la humanidad. Sólo con su glorificación definitiva este proceso encontrará su cumbre (cfr. Hch 1, 5; 2, 1ss.; 11, 16; Jn 7, 39; 16,

13 G. HERNÁNDEZ PELUDO, *Encarnación y unción del Hijo. La aportación de San Cirilo de Alejandría*, en *La unción de la Gloria: en el Espíritu, por Cristo al Padre. Homenaje a Mons. Luis F. Ladaría, sj*, BAC, Madrid 2014, 31. Volveré sobre las consideraciones de este autor.

14 El cambio de paso entre la unción concebida como actuación propia del Espíritu y su reducción a mera consecuencia de la encarnación parece haberse dado entre la labor de Atanasio, de los capadocios y de Cirilo de Alejandría. En modo sintético, Ladaría vuelve a presentar la cuestión en L. F. LADARIA, *El Dios vivo... op. cit.*, 94-101). En *JE*, 55-58 el jesuita retoma el asunto y presenta las mismas consecuencias. Además, es interesante notar cómo Orbe, citado por Ladaría, releía el tema en su conjunto con relación a los gnósticos: “... he ahí, entre otras, algunas categorías paganas que hacen continuo acto de presencia en la cristología sectaria, enervando el sentido del Evangelio. Todo se subordina a la verdad espiritualmente concebida. Lo sensible, umbrátil, no tiene valor en el mundo, ni en el hombre ni en el propio Cristo...” (L. F. LADARIA, *El P. Antonio Orbe... op. cit.*, 429). Estas palabras dan una idea de cómo el tema de la unción y las interpretaciones que se ofrecen, inevitablemente afectan la cristología, la antropología y la soteriología en general.

15 Cfr. *JE*, 22, n. 18.

7)¹⁶.

En efecto, Jn y Lc son las referencias más inmediatas para entender el don del Espíritu a la Iglesia como consecuencia de la resurrección de Cristo. A partir de Ireneo, si en el Bautismo “el que ungió” era el Padre, después de la glorificación definitiva, los sujetos activos de la unción, que siempre acontece mediante el Espíritu, son tanto el Padre como el Hijo. Pablo llegará a caracterizar la tercera persona de la Trinidad como “Espíritu de Cristo” (cfr. Rm 8, 9; en el mismo sentido cfr. también Flp 1, 19; 2 Cor 3, 17-18; Gal 4, 6). El “don” recibido de él habilita para el anuncio y la misión de la Iglesia, incluso allí donde, formalmente, todavía no había tenido lugar una mediación bautismal (cfr. Hch 10, 44-47). Es interesante también subrayar cómo en la misma concepción bíblica se determina algo novedoso: el Espíritu, concebido como don escatológico en el Antiguo Testamento (cfr. Is 44, 3; Ez 36, 26ss.; 37, 14; 39, 29; Jl 3, 1-5), al ser derramado indica que ha llegado el tiempo último, aspecto que Ireneo subraya¹⁷.

De todo esto Ladaría saca, por lo menos, dos consideraciones: primero, que la acción del Espíritu, tanto antes como después de la resurrección de Cristo, siempre *la* implica (a la resurrección) y *lo* implica (a Cristo), personalmente. Segundo, que la acción de Cristo sigue después de su resurrección siempre en la mediación del Espíritu: él es el “motor de la predicación apostólica y del testimonio de Jesús”¹⁸. Nuestro autor llega incluso a definir el Espíritu como “... en su aparición histórico-salvífica, ... la fuerza divina que configura según Cristo la nueva vida de la comunidad de los creyentes en Jesús y la de cada uno de estos en

16 Cfr. id., *El Dios vivo... op. cit.*, 139-145.

17 Cfr. *Demostración de la Predicación Apostólica*, 6. Utilizo aquí la versión IRENEO DE LIÓN, *Demostración de la predicación Apostólica*, Ciudad Nueva, Madrid 1992 [FP 2], en adelante, *Demotr.* Al profundizar en el texto utilicé también la versión italiana empleada por UV.

18 *JE*, 27.

particular”¹⁹. No es casual, entonces, que nuestro autor afirme que:

“no hay presencia del Espíritu Santo en el mundo después (y aún antes) de la resurrección de Jesús que no tenga que explicarse a partir de esta última... Este dato no puede ser indiferente para la teología. La presencia del Espíritu Santo en la *historia salutis* tiene a su vez una historia, ligada a la de Jesús. De este hecho tiene que arrancar la pneumatología”²⁰.

Ladaria parece encontrar el punto de inflexión de la relación entre cristología y pneumatología exactamente en la resurrección de Cristo. En efecto, después de la resurrección, la acción del Espíritu se encontrará como dependiente de ella. Antes de la resurrección se podría incluso hablar de lo contrario²¹. Si se da esta premisa, como puede intuirse, se hace necesaria una reflexión sobre la articulación entre cristología ascendente y descendente, es decir, entre la comprensión teológica acerca de los hechos antecedentes a la resurrección de Cristo, que culminan con su exaltación gloriosa “a la derecha del Padre” (cfr. Sal 110, 1 y Flp 2, 9-11) y todo lo que pertenece a la preexistencia y glorificación del Hijo, allí donde se supera la dimensión histórica para poder expresar algo de la inmanencia del Dios Trinitario. De hecho, es a estas alturas de la reflexión teológica cuando se dan las condiciones para hablar del Dios de Jesucristo como eterna voluntad de auto-comunicación²².

Estas dos direcciones de la cristología no están y no pueden estar desligadas. La primera y más grande consideración que Ladaria saca de la unidad entre ellas es que “no hay economía de la salvación que no pase a

19 *JE*, 29.

20 *JE*, 29.

21 *JE*, 30, 62. El jesuita habla de una “inversión trinitaria” en sentido balthasariano. De acción del Espíritu que precede a la del Hijo, se habla en id., *El Dios vivo... op. cit.*, 93.

22 La cuestión de la voluntad libre de Dios que crea para comunicarse, más antigua que la atención que se le ha otorgado en unos autores de la teología del siglo XX, puede encontrarse, ya entre los Padres, en *Demostr.*, 11, 72. Además, entre los autores de la Escolástica, es interesante ver J. DUNS ESCOTO, *Obras del doctor sutil. Dios uno y trino*, BAC, Madrid 1960, 411, 414 [Libro I, p. I, d. II, n. 89 y n. 94-95].

través de la humanidad de Cristo y de la encarnación; y consiguientemente de la resurrección como culminación de aquella”²³. Con la resurrección llega a su cumplimiento un proceso que “incorpora”, por Cristo en el Espíritu, a la humanidad en el “abrazo trinitario”: es el punto más alto de la soteriología cristiana.

Siguiendo a nuestro autor, lejos de contraponer en Cristo el “existir según la carne”, propio de la existencia histórica antes de la resurrección, y el “existir según el Espíritu”, típico del estado de glorificación, se subraya la continuidad que se da entre estos dos estadios “lógicos” en la unidad personal del mismo Jesucristo. El Glorificado es el Crucificado y el nacido de la Virgen. Esta continuidad, según Rm 1, 3ss. (cfr. también Rm 8, 11) es además asegurada por la acción del Espíritu, que lleva a plenitud la constitución del hijo de David según la carne en Hijo de Dios con poder, por su resurrección de entre los muertos. Entonces, no sólo hay una continuidad personal y subjetiva, sino también una continuidad objetiva, histórica²⁴, garantizada por Dios mismo en su Espíritu. La vida en el Espíritu que Cristo ahora vive se convierte en condición de posibilidad de la resurrección y de la plenitud para los demás²⁵, en cuanto que al “hacerse Espíritu” ha sido exactamente la humanidad de y en Cristo.

Por lo tanto, la filiación divina de Cristo y la unción del Espíritu son misterios inseparables, pero no confundibles. La participación que, en cuanto hombres, obtenemos de su filiación divina deriva directamente de

23 *JE*, 32.

24 No me atrevo a considerar solamente histórico el conjunto de las consecuencias de la resurrección, pero sí que no renuncio a individuar en la historia la raíz de todo acontecimiento ulterior. De todas formas, no es este el lugar para profundizar en el tema de la relación entre historia y resurrección.

25 En la misma línea de *Demotr.*, 4-6, preciso que tal condición solo se explicita y concretiza en la resurrección. Sin embargo, de alguna forma, estaba ya contenida en la misma creación del hombre y toda la historia que lleva a Cristo sería una larga preparación, narrada por muchos Padres, incluso alejandrinos, a través de la categoría de *Paideia*, cfr. G. GRESHAKE, *Heil Gottes – Glück des Menschen. Theologische Perspektiven*, Freiburg/Basel/Wien 1983, 50-79.

su misma unción. Excluir la unción del Espíritu y su procesualidad de la vida espiritual de Cristo y de los demás hombres implicaría dar peso exclusivo a la sola filiación divina y dejar inexplicada nuestra adopción. Claramente, nunca su divina filiación habría podido darse en nosotros como se ha dado en Cristo. Él sólo es el Verbo encarnado. Su singularidad personal implicaría, por principio, otra mediación, que, por primera vez y de forma eminente, parece haberse dado ya en su misma humanidad, con la participación del Espíritu en su personal “proceso de glorificación”. Una vez llegado a plenitud²⁶, este proceso convierte a Cristo en el donador del Espíritu que nos permite desarrollar nuestro propio camino, personal y comunitario, de filiación adoptiva, camino que nos hace coherederos suyos (cfr. Rm 8, 17)²⁷.

Ladaría concluye el artículo afirmando que:

“... la encarnación, acto libre y soberano de Dios en su amor a los hombres, lleva como necesaria consecuencia la comunicación del Espíritu divino, fuerza y vida de Dios, a la humanidad de Jesús; esta presencia del Espíritu en él tiene en primer lugar un significado para el mismo Jesús, en cuanto es a la vez el presupuesto y la consecuencia de su filiación divina. Pero tiene a su vez, inseparablemente, un significado histórico-salvífico en cuanto la misión y la vida entera de Jesús están destinadas a traer la salvación a los hombres; este es el único sentido de la encarnación. La plenitud de la posesión del Espíritu por Jesús no puede en modo alguno separarse de su función salvífica...”²⁸.

Si es así, entonces, la unción podría revestir un papel hermenéutico no secundario en sus consecuencias soteriológicas.

26 Significativa, en este contexto, sería la palabra “acostumbrarse” en Ireneo, que ha sido objeto de estudio por M. NAMIKAWA KIYOTA, *Paciencia para madurar: "acostumbrar" para la comunión en San Ireneo de Lyon*, U. P. Comillas, Madrid 2014.

27 En efecto, los escritos de Pablo relatan de manera admirable este proceso, cfr. L. F. LADARIA, *El Dios vivo... op. cit.*, 148-151.

28 *JE*, 42.

1.2. *Cristología del Logos y Cristología del Espíritu*

1.2.1. Desde la pneumatología hasta la cristología

La relación entre cristología ascendente (o pneumática) y descendente es el centro de atención del segundo artículo que Ladaria nos propone en su texto¹.

Lo primero que nota es un déficit en la cristología tradicional acerca de la acción del Espíritu en Cristo. Su propuesta mira a la integración de los dos esquemas, ascendente y descendente, según las conclusiones que ya se dibujaban al final del primer capítulo del libro.

Explicita, entonces, los dos puntos de arranque para su reflexión:

- 1) La teología trinitaria no puede ser aplicada para explicar la cristología;
- 2) sin embargo, en un segundo momento, no se puede prescindir de ella para entender la vida y la obra de Cristo.

No hay duda en admitir que la afirmación de la divina filiación de Cristo está fundamentada en la experiencia pascual. Por otro lado, tanto la Pascua de Cristo como la afirmación de su preexistencia encuentran su lugar hermenéutico en el marco de su vivencia histórica y de su relación personal con los discípulos y la gente de su alrededor.

La condición filial, entonces, se acompaña a una “existencia filial” que el Nuevo Testamento atestigua como acompañada por el Espíritu.

Ladaria se mueve, así, en búsqueda de la relación entre la afirmación de la filiación divina de Cristo y la presencia especialísima del Espíritu en él. Acude, entonces, a la identidad personal declarada por el

1 Cfr. *JE*, 45-54.

Nuevo Testamento entre el Logos preexistente y Jesús de Nazaret: él es el eterno Hijo de Dios. Esta identidad personal entre Jesús y el Logos, lograda “evidentemente... sólo desde la existencia histórica de Jesús”², no se da entre Jesús y la presencia en él del Espíritu. Jesús no es el Espíritu, pero en él el Espíritu *actúa* a lo largo de toda su vida y, por su resurrección, incluso más allá.

1.2.2. La aproximación sistemática de Ladaria como integración

Una intuición de Ladaria resulta, así, sobresaliente:

“Cristología de Logos (o del Hijo) y cristología del Espíritu no tienen que verse como alternativas sino como complementarias”³.

Es aquí que el jesuita nos enseña la originalidad de su aportación, invitándonos a una nueva comprensión que valore el “et... et...” de la argumentación teológica, lejos de todo “aut... aut...” típico del modo dialéctico de proceder.

La clave de la propuesta de Ladaria consiste en rescatar la cristología ascendente del rincón donde la neo-escolástica la había puesto y, en ella, destacar la esencialidad de la humanidad de Jesús y de la historia de su existencia. Realiza todo esto sin sacrificar la cristología del Logos, sino ofreciendo un cambio de perspectiva:

“Lo que la cristología del Logos ve realizado de una vez para siempre en la encarnación es contemplado desde el punto de vista de la cristología pneumática como un proceso histórico que se consuma en la resurrección”⁴.

2 Cfr. *JE*, 48.

3 *JE*, 49.

4 *JE*, 49-50.

Descartando la hipótesis de Schoonenberg que acaba con identificar el Cristo preexistente tanto con el Logos como con el Espíritu y la de Kasper, que según él no toma en serio hasta el final la especificidad de la naturaleza humana del Verbo encarnado, Ladaría propone su solución:

“... partiendo de la distinción a que ya me he referido varias veces entre la identidad de Jesús con el Hijo y su no identidad con el Espíritu y, a la vez, del hecho que es el Espíritu y no el Hijo el que actúa en el hombre Jesús a lo largo de su vida, podemos afirmar que, precisamente por ser el Hijo la total respuesta a la auto-comunicación del Padre, la total apertura sin posible cerrazón, pura relación al Padre del que es el Tú original, completo reflejo de su gloria, Jesús, Hijo encarnado no pone ni puede poner ningún obstáculo a la acción del Espíritu Santo en él como conductora de su camino histórico hacia Dios Padre, como principio de la respuesta humana a la acción de Dios. La oposición de Jesús a la obra del Espíritu divino en él sería contradictoria, teniendo en cuenta que su ser personal de Hijo está constituido por su relación al Padre...”⁵.

Es una afirmación programática explícita y me parece que representa el momento más alto de la reflexión del jesuita.

“La cristología del Logos y la cristología del Espíritu en ningún momento pueden verse... como contrapuestas; deben ser integradas las dos, así como han de complementarse la cristología de encarnación y la de exaltación. La cristología del Logos (descendente), al poner el mayor énfasis en la divinidad, explica por qué Jesús es la presencia definitiva de Dios en el mundo, su absoluta irrepitibilidad y por qué su persona y su mensaje son insuperables en el ulterior devenir histórico... la cristología del Espíritu explica por qué Jesús, en su irrepitibilidad, es el principio de la vida nueva de toda

5 *JE*, 51-52.

humanidad...”⁶.

Como se puede ver, Ladaria intenta resolver la tensión existente entre las dos cristologías invitando a una estrecha vinculación y subrayando la dimensión pneumatológica que se desprende de la cristología ascendente.

Por otro lado, vuelve con fuerza al tema de la humanidad de Cristo. La invitación de Ladaria hacia una composición sistemática más armónica entre cristología ascendente y descendente, pneumatología crística y cristología pneumática, encuentra como reto ineludible la búsqueda de un punto firme a este nivel.

Jesús, Hijo de Dios desde el principio, llevando a cabo el proceso perfeccionador *de* su vida humana y *en* su vida humana, bajo la acción del Espíritu, realiza, en fin, la plenitud de su unión con el Padre que, por la acción del mismo Espíritu, se convierte en nuestra herencia principal.

En efecto, la consecuencia más importante de la integración entre cristología ascendente y descendente se da en el ámbito soteriológico. A la identidad del Hijo de Dios no se añade su función salvadora: los dos aspectos, aunque sean distinguibles se dan inseparablemente. Jesús de Nazaret, Hijo de Dios, es el Cristo salvador: esta afirmación, tanto en la vida de Cristo como en la experiencia de la comunidad eclesial de todo tiempo es siempre, a la vez, afirmación cristológica y pneumatológica. Y aquí está su credibilidad y su fundamentación de cara a nuestra salvación.

Ladaria termina su segundo artículo notando cómo la misma teología de la gracia y, consecuentemente, toda reflexión en el ámbito de la cristología y de la antropología teológica encuentran a este nivel su raíz:

6 *JE*, 52-53.

“El Espíritu universaliza, por así decir, la irrepitibilidad de Jesús, hace su persona única relevante para todos”⁷.

1.3. La unción de Jesús y el don del Espíritu

1.3.1. Hacia los tratados de pneumatología y cristología

En el primer párrafo de este capítulo he intentado seguir a Ladaría en su lectura de los padres prenicenos para aclarar el significado del misterio de la unción en la vida de Cristo según los relatos de la Escritura y la historia de su recepción en la patrística. En el segundo, he puesto de manifiesto la correlación que este tema tiene con la articulación, en Cristo, de sus dos naturalezas, desarrollando la intuición de Ladaría desde la pneumatología hacia la cristología y, específicamente, hacia el valor de la humanidad de Cristo. He subrayado, además, cómo, para poder profundizar en la reflexión sobre la acción y persona del Espíritu, el secretario de la Congregación para la Doctrina de la Fe percibe la exigencia de un movimiento que vaya de la historia a la teología, planteándolo a partir de la relación entre la Cristología del Logos y la Cristología del Espíritu, según un matiz claramente sistemático⁸. A través de la relación que, en la persona de Cristo, se da entre ambas naturalezas, integralmente entendidas, se perfila un doble papel del Espíritu. Por un lado, desde la perspectiva de la cristología pneumática, el Espíritu caracterizaría la vida y misión de Cristo radicalmente, mientras que, desde la pneumatología crística, el mismo Espíritu, don del Resucitado, determinaría en nosotros

⁷ *JE*, 54.

⁸ *Cfr. JE*, 51.

los presupuestos para la salvación. Ahora bien, cabe precisar que esta salvación siempre, también, implica una asunción personal, es decir una toma de postura, por parte del ser humano, que sea, por lo menos, libre y voluntaria.

Entre todos los aspectos, destaca que, según Ladaria, si por un lado hay que admitir una singularidad de la naturaleza humana de Cristo, por otro, se da por supuesto que habrá que mirar a la dimensión histórica de su existencia y, desde allí, ir hilvanando la dimensión descendente de su divina preexistencia⁹. Ladaria está muy lejos de minusvalorar la teología de la divinidad de Cristo: quiere, más bien, dar razón del proceso, propiamente espiritual e histórico, que se da tanto en la persona de Cristo, según se mire juntamente la encarnación y la unción, como, *mutatis mutandis*, entre él y sus discípulos, que con él compartieron la vida hasta recibir el don de afirmar su divinidad y anhelar así la plenitud de su mismo ser divino.

En la tercera contribución recogida en su libro¹⁰, el jesuita vuelve al tema de la unción, profundizando más aún en el horizonte soteriológico en el que el tema se enmarca¹¹.

En la apertura, Ladaria reconstruye el cambio que se dio, en la primera Iglesia, entre Justino e Ireneo, por un lado, y Atanasio y Gregorio de Nacianzo, por otro, del protagonismo del Espíritu en la unción a la auto-unción del Verbo hacia su humanidad. Esta última interpretación se fue afirmando en la patrística posterior, incluso en Agustín. Alrededor de la

9 Cfr. *JE*, 48.

10 Cfr. *JE*, 55-86.

11 No es algo novedoso. En este sentido destaca ya la intuición de F. Schleiermacher según el examen de Á. CORDOVILLA PÉREZ, *La soteriología pneumatológica de F. Schleiermacher*, en 'La Fe cristiana', en GARCÍA DE CASTRO J. – MADRIGAL S. (eds.), *Mil gracias derramando... op. cit.*, 559-578.

segunda mitad del siglo IV, el bautismo de Jesús se convierte en la mera declaración del misterio de la encarnación y en la prefiguración del sacramento celebrado por la Iglesia. Quitar espacio al crecimiento de Jesús en su humana vivencia correspondió a quitar espacio al papel del Espíritu en su vida. Serían, por lo tanto, dos caras de la misma moneda. Los dos extremos “Jesús simplemente hombre, lleno de Espíritu Santo” y “Jesús simplemente Verbo, sin exigencia del Espíritu” son lo que hay que evitar: la una lleva al adopcionismo, la otra al monofisismo.

Reseñando unos autores anteriores¹², Ladaria empieza por H. Mühlen, reconociéndole que fue el primero en haber recuperado la relación recíproca entre encarnación y unción y reflexionado sobre ella. El objetivo del teólogo de *Una Mystica Persona* era eminentemente eclesiológico: la Iglesia sería continuación de la unción de Cristo por el Espíritu. Se limitaba así la percepción de una “encarnación” que se extendiera, inevitablemente, a la vida de la Iglesia. La diferencia entre la vida del Hijo y la vida de la Iglesia, demasiado implícita en la imagen de “cuerpo de Cristo”, se hace explícita en otras imágenes, como la de “Esposa”. Pero Mühlen parece interesarse en otra distinción, fundamentada a partir de las dos misiones, la del Hijo y la del Espíritu. La primera se daría en la encarnación y sería la fundamental, mientras que la segunda acontecería en el bautismo del Jordán. Entre las dos, la sucesión es lógica: la unción presupone la encarnación. En cuanto a la temporalidad, le parece más bien que la naturaleza humana de Cristo es ungida por el Espíritu ya desde la encarnación. El crecimiento que se da en Cristo tendría, entonces, que ver con la sola manifestación de la gracia. En el fondo, el Espíritu sería de Cristo y se trataría de una auto-unción, en la línea de Atanasio y Cirilo de

12 Lo mismo hace en id., *El dios vivo... op. cit.*, 101-111 y en id., *La Trinidad, misterio... op. cit.*, 186-201.

Aleandría.

Otro autor al que Ladaría dedica su atención es Balthasar. En su análisis, la precedente actuación del Espíritu sobre Cristo viene reconocida ya respecto a la encarnación, por haber sido justo el Espíritu quien la hizo posible. Se vuelve a subrayar, entonces, una cierta inversión en el orden de la vida intradivina, reconociendo el papel jugado por el Espíritu en la economía.

Es interesante en Balthasar la íntima unidad que enlaza la acción del Espíritu tanto al Padre como al Hijo: el Espíritu es, de hecho, enviado por el Padre sobre María. A la vez, el Hijo deja que la encarnación se determine: da su consentimiento. Unción y encarnación, así, de alguna manera, coincidirían, en una actuación diferenciada y compenetrada por parte de las dos personas trinitarias, bajo la voluntad del Padre.

Los puntos débiles de la argumentación de Balthasar se hacen evidentes a la hora de examinar los textos del Nuevo Testamento. Si reconocemos una acción del Espíritu en la encarnación, estamos delante de una precedencia temporal evidente. Por otro lado, en términos estrictos, la acción del Espíritu en la encarnación tendría que ver con María, para que acoja y participe con su voluntad en el plan de Dios. Por supuesto, el sujeto de la encarnación es el Verbo: la acción del Espíritu, en este sentido, es indirecta.

El obispo jesuita pasa, entonces, a presentar su tesis recogiendo unos datos de los autores antes mencionados:

1. En la encarnación del Hijo hay que contar con una anterioridad de la acción del Espíritu.
2. Así es en todos los momentos sucesivos de la vida del Hijo, allí

donde se subraya que el Espíritu bajó (o vino) sobre Él.

3. La humanidad del Verbo de Dios queda excluida de la preexistencia del Verbo.
4. Jesús siempre recibirá el Espíritu en cuanto Hijo encarnado: la unión hipostática, realizada por la intervención del Espíritu sobre María, estará ya en acto a la hora de la unción, en cualquier caso.

Por lo tanto, hay una precedencia lógica de la encarnación sobre la unción de la naturaleza humana, a pesar del hecho que tal naturaleza sea engendrada por el Espíritu.

Dando un paso más allá, se pasa a examinar la unción del Jordán. Aquí, los escritos de Lc¹³ son los que más ayudan a distinguir lo que pertenece al nacimiento virginal de Cristo y lo que tiene que ver con la unción. El bautismo se señala como momento específico de la unción justo en el evangelio que más importancia da a los relatos de la infancia.

En la pág. 68, Ladaría llega a un punto central:

“Ontología e historia no tienen por qué oponerse. La humanidad asumida por el Verbo en la encarnación tiene una historia, que culmina en la resurrección, que el Nuevo Testamento nos muestra como guiada por el Espíritu. Y, sobre todo, en dos momentos, a saber, en el bautismo al comienzo de la vida pública del Señor y en su resurrección de entre los muertos, esta acción del Espíritu adquiere una especial intensidad. Jesús es desde siempre el Hijo de Dios y lo es también como hombre desde el primer momento de su concepción, pero nada nos impide, más bien lo contrario, ver desarrollada en el tiempo, en el crecimiento de su humanidad, en la sucesión de los diferentes momentos en la realización de su obra salvadora, en la intensificación de su relación con el Padre (en cuanto a esta humanidad asumida), esta verdad que la teología de la encarnación considera, con razón, ya

13 Cfr. Lc 4, 18; Hch 4, 27; 10, 38.

adquirida desde el primer instante. Las dos perspectivas no se contradicen, sino que se completan.”

He aquí que se plantea, entonces, la justa relación incluso entre los dos tratados, la cristología y la pneumatología: se complementan. Y mientras que al primero pertenece pensar la pneumatología crística, es decir, la misión del Espíritu para la salvación de los hombres que solo se da a partir de la resurrección, a la luz del segundo hay que entender la cristología pneumática, así es, la misión misma de Cristo hacia la plenitud de su Pascua redentora.

“... Jesús adquiere conocimiento de su misión concreta, recibe la fuerza para predicar el evangelio y para pasar la vida haciendo el bien (cf. Hch 10,38), se hace consciente de su condición de siervo de Dios. En el momento solemne del comienzo de su misión mesiánica pública recibe Jesús el don del Espíritu que para ella necesita”¹⁴,

y todo esto sin miedo de dibujar un superhombre, sino, más bien, dando peso a una historia escogida por Dios como suya.

La cristología pneumática así pensada, además de la encarnación y del bautismo, tendría en cuenta el tiempo del desierto y de las tentaciones (cfr. Mc 1, 12 y los otros relatos con sus especificidades), la predicación pública (desde Lc 4, 14) y los milagros (por ejemplo, en Mt 12, 28 o Mc 3, 28-30), hasta la cuestión misma de la autoconciencia de Jesús (cfr. Lc 10, 21) y de su entrega al Padre, pasando por la pasión (cfr. Hb 9, 14). La evidente recuperación de los sinópticos, así entendida, sería, en el fondo, una restitución de dignidad a la historia como condición de posibilidad de cualquier otra afirmación teológica.

14 *JE*, 69.

Por eso, desde esta perspectiva pneumática se desarrollaría “la idea de la comunicación de esta unción de Cristo a los hombres y a la Iglesia”¹⁵, es decir, la pneumatología crística.

“Jesús no es sólo el Hijo de Dios encarnado (identificación personal), sino que es también el Ungido, el Cristo, el que posee en plenitud el Espíritu Santo recibido en el Jordán. Los dos elementos son igualmente necesarios para que Jesús pueda ser el salvador de los hombres y lleve a cumplimiento su misión”¹⁶.

Si el primer elemento caracteriza la identificación personal, el segundo esclarece su dimensión soteriológica, esto es, su significatividad soteriológica. Porque, sin duda, “el que es desde siempre el Hijo de Dios realiza históricamente la vida filial en la fuerza del Espíritu Santo”¹⁷, pero, al mismo tiempo es a través de esta realización histórica que los discípulos, por la gracia del Espíritu, libre y voluntariamente, lo reconocen como Hijo de Dios. “Para que sea así, todos estos acontecimientos han de tener una significación real para la vida de Jesús”¹⁸ y para la nuestra. No hay sólo la encarnación, entonces: “[...] decir lo contrario significaría desconocer la verdad profunda de la economía de la encarnación”¹⁹ concluye, lapidario, Ladaría.

Retomando la función del Espíritu en el Jordán según los Padres, se van expresando las relaciones recíprocas entre cristología pneumática y pneumatología crística.

“El Espíritu del Jordán, Espíritu paterno, es pues el de Pentecostés. El Espíritu que viene sobre Jesús es el que él

15 *JE*, 70.

16 *JE*, 71.

17 *JE*, 71.

18 *JE*, 71.

19 *JE*, 71.

otorga. Los efectos que en él produce son los que ha de producir en los hombres. Más aún, los produce en él para poderlos producir en los hombres”²⁰.

Es decir, la pneumatología crística encuentra sus raíces en la cristología pneumática. No solo por lo que significó en la vida de Cristo, sino por lo que determinó en nuestras vidas, incluso el reconocimiento más profundo de la identidad misma de Cristo como Hijo de Dios.

Como ya hemos dicho, con Atanasio y, sobre todo, con Gregorio Nacianceno, las cosas no serán tan claras. Solo Basilio²¹, en dependencia de Ireneo, volverá a distinguir la unción del Jordán de la encarnación y de sus efectos, identificando, a la vez, el Espíritu que Cristo recibe por el Padre del Espíritu que derrama en cuanto Hijo. En Atanasio, por contrario, el Verbo, con su auto-unción, no dejará espacio para una cristología pneumática. Será “*sólo*” cristología. Y desde esta cristología así entendida se desarrollará una pneumatología crística, como apéndice histórico y eclesial, con repercusiones en la teología sacramentaria, en la liturgia y en la moral. Por otro lado, y por consecuencia, todo aspecto descendente de la cristología tomará consistencia y se mirará con sospecha cada retorno a un esquema ascendente. Sin un sustrato pneumatológico real, el riesgo de confesar “una humanidad que puede hacerlo todo” será real (cfr. pelagianismo y, siglos después, la crítica fuerte del luteranismo y el mismo neo-calcedonismo más reciente). Además, será este “cristocentrismo teórico” lo que dará lugar, de hecho, a un cierto “cristo-monismo práctico” que caracterizará, sobre todo, buena parte de la tradición occidental. A pesar del hecho que no es este el lugar para tratar de la tradición oriental,

20 *JE*, 75.

21 Cfr. BASILIO DE CESAREA, *De Spiritu ... op. cit.*, XII, 28; XVI, 39 [PG 32, 115-118; 139-142].

cabe precisar que, de hecho, también allí se dará algo parecido, otorgando centralidad al Espíritu en el marco de la vida litúrgica y espiritual, aunque renunciando a un desarrollo sistemático de una cristología ascendente y auténticamente histórica, llevando así a un cierto “monofismo práctico” que, en unas formas, ha asumido incluso carácter “teórico”.

El último punto que nuestro autor toca en el tercer capítulo de su libro está dedicado a la distinción entre Espíritu del Padre y Espíritu de Cristo. Nota, pues, que el Espíritu que actúa sobre Jesús siempre es enviado por el Padre. Después de su resurrección, el Señor lo envía junto con el Padre (cfr. Jn 15, 26), o lo envía el Padre en el nombre de Jesús (cfr. Jn 14, 16. 26). Es evidente que es el mismo Espíritu, pero, al descender sobre el Hijo, no es propiamente Espíritu del Hijo, sino “de Dios”: así se explicaría la función de guía que desarrolla a lo largo de la vida histórica de Jesús. Es este Espíritu el que lo constituye “Hijo de Dios en poder” (cfr. Rm 1, 4) y configura su humanidad para la resurrección. Al comunicarlo, después de la resurrección, será “Espíritu del Hijo” y tendrá como fuente la misma humanidad santificada y glorificada de Jesús resucitado.

La plena revelación y la plena manifestación del Dios trinitario encuentra aquí su consumación²². En la humanidad glorificada del Hijo se dan las condiciones para la in-habitación del Espíritu entre los hombres en el único cuerpo del Hijo, partícipes de su filiación.

Ladaria llega así a plantear la relación fundamental entre dos procesos: la donación del Espíritu por parte de Dios Padre y la vida de Jesús. La “solidaridad”²³ de Jesús con la humanidad se convierte en canal por el cual el mismo Espíritu fluye y viene comunicado a todos los

22 San Ireneo habla en este sentido de “fin de los tiempos”, cfr. *Demostr.* 6.

23 *JE*, 84.

hombres. Llevada a cabo en Jesús la obra de reconciliación de los hijos de Adán con Dios, el Espíritu empieza la configuración crística de la humanidad, hasta realizar en nosotros lo que en Jesucristo ha realizado. Ladaría subraya que no hay otro modo de pensar la participación en la condición del Hijo de Dios sino en la mediación del Espíritu que ahora es Espíritu del Hijo²⁴.

“La cristología del Logos y la del Espíritu, en su íntima relación, nos muestran cómo, sin que se altere en lo más mínimo la irrepitibilidad de Jesús, más aún, precisamente en virtud de ésta, su condición de Hijo puede ser compartida por los hombres sus hermanos. Si, como Hijo, Jesús es unigénito, en cuanto Hijo ungido en su humanidad con el Espíritu que después comunica a los hombres, se hace primogénito entre muchos hermanos. Para la cristología y la soteriología no es por tanto indiferente la consideración de la unción de Jesús por el Padre en el Espíritu”²⁵.

Aquí se pone de manifiesto el horizonte más amplio de lo que hemos desarrollado hasta ahora. Desde el análisis se pasa aquí a una conclusión que tiene carácter sistemático no indiferente. El equilibrio entre cristología y pneumatología da razón de la soteriología cristiana y constituye y robustece su credibilidad. La antropología, en este sentido, viene tocada por la soteriología por lo menos en dos direcciones: primero, en Cristo por el Espíritu enviado del Padre y, segundo, en el mismo Espíritu, que, de Cristo, llega a toda carne²⁶. La mediación, entonces, sería

24 En este sentido habría que leer también id., *La concepción del hombre como imagen de Dios y su reinterpretación en Cristo*, en *Miscelánea Comillas: Revista de ciencias humanas y sociales*, 43 (1985), 392-397, donde está subrayado el insustituible papel del Espíritu en la acción que vincula “Jesús y los hombres en esta relación con Dios que llamamos filiación” y “que posibilita que los hombres reproduzcan a su modo la vida de Jesús” (p. 394).

25 *JE*, 86.

26 Llama la atención un pequeño pasaje de la *Cronica* acerca del Congreso teológico internacional de Pneumatología del 1982, redactado por Ladaría y Granado: “Cerró la jornada Mons. Carlo Maria Martini, Arzobispo de Milán, cuya disertación sobre

doble, juntamente, de carácter pneumático y crístico. Única es la economía de la salvación, pero da razón de sí solo en la doble vertiente cristológica y pneumatológica. La “única mediación” de Cristo, a pesar de suponer la pneumatología, al no explicitarla reduce la soteriología a cristología y, de hecho, vacía de significación la riqueza y la credibilidad histórica de la revelación trinitaria.

1.4. Jesús y el Espíritu Santo en la obra de salvación

1.4.1. Una sistematización a la luz de la *Dominus Iesus*

El cuarto capítulo del texto de Ladaría objeto de la presente tesina¹, fue publicado por primera vez en el 2001². En *JE*, cierra, idealmente, la primera parte. Lleva por título: “Jesús y el Espíritu Santo en la obra de la salvación. En torno a la declaración *Dominus Iesus*”³. Ya desde el título parece evidente cómo, según nuestro autor, la labor llevada a cabo para

“El Espíritu Santo en la vida del cristiano según Pablo” resultó especialmente rica en sugerencias espirituales y pastorales; analizó algunos pasajes paulinos tratando de descubrir la descripción que en ellos se hace de la identidad cristiana. Concluyó que el ser del cristiano significa, internamente, la libertad de los hijos de Dios; externamente, la construcción de la unidad y la subordinación de todo al amor...” (L. F. LADARIA – C. GRANADO, *Congreso teológico internacional de Pneumatología. Roma, 22-26 Marzo 1982*, en *Estudios Eclesiásticos* 57 (1982), 210) Otra prueba de la vinculación inescindible entre cristología, pneumatología y antropología y de la importancia que este tema tiene en el planteamiento teológico de Ladaría.

1 Cfr. *JE*, 87-99. Además, no se puede olvidar el buen *excursus*, que sobre este tema Ladaría hace en Id., *Antropología teológica, ... op. cit.*, 48-62, especialmente las pp. 58-62, donde hace referencia a la teoría de los “cristianos anónimos” de Rahner y desarrolla unas intuiciones de carácter pneumatológico.

2 Cfr. *JE*, 87, nota 1.

3 Al referirme a Cfr. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración “Dominus Iesus” sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesús Cristo y de la Iglesia*, 2000. En adelante, utilizaré DI.

articular cristología y pneumatología en el marco más amplio de la soteriología tenía que ver con la recién publicada declaración de la Congregación del verano del año 2000.

El objetivo de la DI es ofrecer unas pautas acerca de la unicidad y la universalidad salvífica del misterio de Jesucristo y la mediación salvífica de la Iglesia. Ladaría apunta a dos peligros frente a los cuales la declaración quiere dar indicaciones claras: la identidad entre el Verbo de Dios y Jesús de Nazaret y la unidad del plan salvífico que éste lleva a cabo con el Espíritu.

La atención de nuestro autor se centra sobre todo en el segundo capítulo de la declaración. Allí se ponen en evidencia los peligros de una cristología en el marco del pluralismo religioso que pierda de vista la íntima unidad personal entre humanidad y divinidad en Jesucristo y, como ya había afirmado la Comisión Teológica Internacional⁴, acabe con poner al mismo nivel todas las religiones en nombre de la absoluta trascendencia del misterio de Dios. Ladaría nota cómo, en algunos casos, la misma divinidad de Jesucristo ha sido cuestionada. Examinando la DI, destaca la distinción que se ha dado entre dos economías del Verbo, una más universal y otra más plena y determinada. El problema, más que el fenómeno del relativismo en sí, sería el intento de justificar una salvación cristiana universal sin contar con la unicidad del Hijo de Dios, Jesucristo Nuestro Señor, y la unidad de la economía de la salvación predispuesta por Dios Padre a través de él en el Espíritu.

Desde mi punto de vista, lo más grave sería que se pueda contar con una salvación que prescindiera, de alguna manera, de la humanidad del

4 Cfr. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *El cristianismo y las religiones*, en *Documentos 1969-1996. Veinticinco años de servicio a la teología de la Iglesia*, BAC, Madrid, 1998, 557-606. Ladaría fue el autor principal de este texto. Ciertamente su redactor.

Verbo encarnado. La doctrina del único mediador, en el fondo, se remonta a textos inequívocos y originarios. Además, la reacción contra de las herejías de los primeros siglos que rebajaban, según diferentes matices, la magnitud de la encarnación, ha sido fuerte y ha quedado impresa con clarividencia en el segundo artículo del símbolo de fe. Curiosamente, en otros lugares el mismo Ladaría, retomando a Balthasar, utilizará el término “mediación” para referirse a la acción del Espíritu sobre Jesús:

“... vale la pena recoger la idea de H. U. von Balthasar sobre el Espíritu Santo como mediador, en cierta manera, de la voluntad del Padre para Jesús. En el Espíritu Jesús obedece, en libertad, a los designios paternos...”⁵.

Ladaría, citando a Ireneo y Tertuliano⁶, subraya la importancia de la encarnación en paralelo y como condición esencial de la misma experiencia dramática de la cruz. Retoma, entonces, los adverbios de Calcedonia, subrayando tanto el “sin confusión” como el “sin separación” que definen la unidad de las naturalezas en el único sujeto del Verbo encarnado: “... no hay un Logos que no sea Jesús...”⁷.

Además, hay que dar singular atención al segundo apartado del jesuita sobre la función del Espíritu en la salvación⁸. Es aquí que se toca el punto neurálgico que, desde mi punto de vista, constituye también el presupuesto para releer la articulación interna del tratado de soteriología. Afirma Ladaría: “No se puede reflexionar sobre la unicidad de la economía de la salvación que tiene su centro en Cristo, dejando de lado la función

5 L. F. LADARIA, *El Dios vivo... op. cit.*, 107. En la n. 71 de la misma página se pone en evidencia como otros autores (Bordoni y Cantalamessa) se mueven en la línea de subrayar la importancia, a este respecto, de la libertad de Jesús con relación al Espíritu.

6 Cfr. *JE*, 91-92.

7 *JE*, 93.

8 Cfr. *JE*, 95-98.

del Espíritu Santo en ella”⁹. Si, por un lado, no se puede hablar de una doble mediación, por otro, tampoco se puede olvidar que no hay cristología que, por sí misma, no sea ya desde el principio “pneumática”.

Desde su punto de vista, tampoco se puede pensar en una economía del Espíritu que sea “algo más” que la economía del Verbo, según lo que afirma DI. El corolario, que añado yo, subraya la otra vertiente: no se puede pensar una economía del Espíritu que sea “algo menos” que la economía del Verbo. De hecho, no se puede hablar de dos economías, sino más bien de una sola, llevada a cabo por el Verbo junto con el Espíritu, manos eternas de Dios Padre. Paradójicamente, mirando al conjunto de las acciones del Espíritu y del Verbo, siguiendo DI 12, nos encontramos delante de una primera ampliación, de carácter histórico, de la economía de la salvación:

“En el Nuevo Testamento, el misterio de Jesús, Verbo encarnado, constituye el lugar de la presencia del Espíritu Santo y la razón de su efusión a la humanidad, no solo en los tiempos mesiánicos, sino también antes de su venida en la historia”¹⁰.

Cabe preguntarse cómo se puede dar una acción del Verbo encarnado anterior a la encarnación, sin el Espíritu.

“La acción del Espíritu Santo en el Antiguo Testamento se contempla ya en una relación misteriosa con la encarnación futura”¹¹ sigue Ladaría, refiriéndose a la profecía del AT. En efecto, al igual que desde Cristo glorificado tuvo lugar la efusión del Espíritu en Pentecostés, así, la acción y presencia del Espíritu descrita en el Antiguo Testamento habría

9 JE, 95.

10 JE, 96.

11 JE, 96.

que ponerla en relación con la encarnación del Verbo. La economía de la salvación en la articulación recíproca que se da entre Hijo y Espíritu logra, al mismo tiempo, una determinada, concreta y particular historicidad y una sorprendente universalidad, no solo en el tiempo sino también en el espacio: "... la acción salvífica de Jesucristo, con y por medio de su Espíritu, se extiende más allá de los confines visibles de la Iglesia y alcanza a toda la humanidad"¹². En el fondo, en la carne asumida por Cristo, *toda* carne ha sido asumida: desde este punto de vista, parece sin razón la acusación, que vuelve, una y otra vez, de "exclusividad" del don del Espíritu, fundamentada instrumentalmente en la imagen de Jn 3, 8 por la que se afirma que el Espíritu sopla donde quiere.

Además, según el criterio mismo de la asunción de la historia con todo su carácter de contingencia, la dúplice articulación pneumática y crística de la soteriología nos enseña como límites la protología y la escatología: límites temporales, no *cualitativos*. El Dios de la historia llena la historia de sí no por condicionarla sino por "condicionarse" a ella y, así, desde el interior, salvarla: es el gran misterio de la soteriología cristiana¹³.

Así, en sus conclusiones, Ladaría afirma:

"La unidad de la economía salvadora que tiene en la encarnación su centro significa que todos los hombres, conozcan o no conozcan a Cristo, están llamados a una misma salvación"¹⁴,

que, en el fondo, expresa lo mismo que GS 22¹⁵.

12 DI 12.

13 Recientemente, Ladaría, volviendo sobre el tema, escribe: "La referencia cristológica es siempre imprescindible para una sana pneumatología, como a la vez no se puede entender la vida de Jesús el Cristo prescindiendo de la presencia en él del Espíritu Santo", así L. F. LADARIA, *El cristiano, hombre agradecido y reconciliado*, en *Estudios Eclesiásticos*, 90 (2015), 376.

14 *JE*, 98.

15 Cfr. AG 7 y *JS*, 180.

2. Ireneo leído por Orbe, inspirador de Ladaria

Hemos aprovechado los estudios de Ladaria hasta llegar a subrayar la importancia de la unción para la soteriología. Parece evidente que merece la pena seguir profundizando en esta dirección, para comprender mejor en qué fuentes se ha inspirado Ladaria y dar razón de las consecuencias que se determinan en sus argumentaciones.

La referencia a Antonio Orbe y a su trabajo¹, entonces, no es casual ni quiere salir del objetivo específico de la tesina, sino más bien evidenciar y poner de manifiesto una de las fuentes principales de las reflexiones de Ladaria, según lo que él mismo explícitamente admite².

En su artículo de 1976, Ladaria no consideró de fundamental importancia presentar detenidamente los perfiles de las dos tradiciones teológicas, la alejandrina y la antioquena³. Se debe, probablemente, al hecho que un artículo sobre una cuestión puntual tiene que dar por supuestos estudios previos. Sin embargo, volver a Ireneo y a la teología prenicena le permitió dirigirse más atrás del paso dado por la escuela alejandrina y comprender las razones históricas y las consecuencias reales que se dieron de cara tanto a la soteriología como a la pneumatología⁴.

El estudio de Orbe supera las 700 páginas y se propone un análisis riguroso de las cristologías prenicenas, con especial referencia al tema de la unción. En su obra, reseña inicialmente la posición de los Padres apostólicos. Dedicó, entonces, especial cuidado a la producción teológica de Justino, donde encontrará una insospechada profundidad: muchas de las

1 Cfr. p. 4, n.7.

2 Cfr. *JE*, 12.

3 Decisión que asumo y comparto en el presente trabajo.

4 Para evaluar las consecuencias que este mismo proceso determinó en la antropología cristiana hasta la escolástica de Tomás y, al final, hasta nuestros días basta con mirar a L. F. LADARIA, *La concepción del hombre como imagen de Dios... op. cit.*, 389-392.

intuiciones que luego Ireneo explicará se hallan aquí⁵. Siguiendo un orden más temático que histórico, pasa, luego, a examinar la imagen de Cristo que se produjo en los ambientes gnósticos, sobre todo ebionitas y valentinianos. Curiosamente, antes de pasar a examinar la aportación de Ireneo, se centra sobre el tema de la iluminación, categoría de amplia resonancia en los estudios soteriológicos⁶.

A lo largo de la investigación, su perspectiva permanece cristológica en el intento de examinar el modo de entender y explicar, entre los gnósticos, los misterios de la vida de Jesús. En sus conclusiones, destaca la distancia que se da entre la “Magna Iglesia” y las corrientes heterodoxas a la hora de entender el bautismo de Jesús.

Profundizando en los escritos de Ireneo, el jesuita empieza por examinar la exégesis que el santo de Lyon propone acerca del Sal 44, 8: “*Utroque enim Dei appellatione signavit Spiritus, et eum qui ungitur Filium, et eum qui ungitur id est Patrem*”⁷. Pero, para comprender a qué hace referencia Ireneo cuando habla de unción hay que colocarla históricamente. Por sorpresa, Orbe nota que no se trata de una operación sencilla. Ya en Justino⁸, en efecto, se encuentra una unción, personal del Verbo, anterior a los siglos, distinta de otra, de carácter cósmico, que llega al final de los tiempos. Y ninguna de las dos coincide con la del Jordán.

Siguiendo el examen de los textos en los que aparece el tema de la unción, se evidencia como parece darse un doble plan entre Cristo y Jesús, el ungido y su persona histórica:

“Adstiterunt reges terrae et principes congregati sunt in

5 No me centraré en el análisis, largo y apasionado, que Orbe dedica a los textos del mártir Justino, queriendo ir directamente a lo que de él se encontrará en la teología ireneana.

6 La relación entre iluminación como categoría soteriológica y unción en los estudios del P. Orbe merecerían un estudio a parte, que aquí no puedo profundizar.

7 UV, 501 citando *Adv. Haer.* III, 6, 1: [Trad.: Y a ambos el Espíritu los selló con el nombre de Dios: tanto al que es ungido, el Hijo, como al Padre que es él que unge].

8 UV, 63-66.

*unum adversus Dominum et adversus Christum eius*⁹. *Convenerunt enim vere in civitate hac adversus sanctum Filium tuum Iesum quem unxisti Herodes et Pontius Pilatus cum gentibus et populis Israel facere quaecumque manus tua et voluntas tua praedestinauerat fieri. Hae voces ecclesiae ex qua habuit omnis ecclesia initium... hae voces discipulorum Domini, eorum qui post adsumptionem Domini per Spiritum et perfecti extiterunt et invocaverunt Deum qui fecit caelum et terram et mare*¹⁰, *qui per prophetas adnuntiatus est, et eius Filium Iesum quem unxit Deus; et alterum autem nescientes*¹¹.

Si esta distancia se hubiese mantenido sin más, ciertamente habría dado lugar a enormes problemas, acercándose peligrosamente incluso a posiciones gnósticas. Para solucionar la cuestión, Ireneo vuelve al tema del bautismo del Jordán. Es llamativo, en este sentido, el texto de *Adv. Haer.* III, 12, 7, en el que retoma las palabras de Pedro en Hch 10, 37ss. y añade este comentario:

*“Ex verbis autem Petri manifestum est quoniam praecognitum quidem eis Deum custodivit, Filium autem Dei Iesum Christum esse testificatus est ipsis, Iudicem mortuorum et vivorum, in quem et baptizari eo iussit in remissionem peccatorum*¹²; *et non tantum hoc, sed et Iesum ipsum esse Filium Dei testificatus est, qui et unctus Spiritu Santo Iesus Christus dicitur. Et est hic idem ex María natus,*

9 Cfr. Sal 2, 2.

10 Cfr. Sal 145, 4.

11 *Adv. Haer.* III, 12, 5 citado por UV., 502: [Trad.: Los reyes de la tierra se levantaron y los príncipes se reunieron en uno en contra del Señor y en contra de su Ungido. En efecto, en esta ciudad realmente Herodes y Poncio Pilato con las naciones y el pueblo de Israel se pusieron de acuerdo en contra de tu santo Hijo Jesús, a quien tú ungiste, para hacer todo aquello que tu mano y tu voluntad habían determinado que fuese hecho (Hch 4, 24-28). Estas (fueron) las palabras de la Iglesia de la que tuvieron inicio todas las demás... Estas las palabras de los discípulos del Señor, de los que después de la ascensión del Señor, por medio del Espíritu se volvieron perfectos e invocaron al Dios que hizo el cielo, la tierra y el mar, que fue anunciado por los profetas, y a su Hijo Jesús a quien Dios ungió. Y no conocieron a ningún otro]. No cabe duda que no hay difisismo en Ireneo. Él, en realidad, maneja el tema con gran cuidado. Pero la identificación entre Jesús y Cristo no quedará aclarada hasta el fondo. Siglos después, afirmaciones como estas, quizás, habrían podido incluso ser consideradas como problemáticas. Pero pensarlo ahora sería un anacronismo.

12 Cfr. Hch 10, 42-43.48.

*quemadmodum Petri continet testificatio*¹³.

Se perfila aquí más claramente que hay que considerar por lo menos dos etapas en la vida de Jesús, Hijo de Dios: en el medio está una unción por el Espíritu que lo “hace” *Jesucristo*. Orbe propone dos diferentes lecturas, a saber “...a) que Jesús de Nazaret, el hijo de María, pasó como tal – en su humana naturaleza – a llamarse y ser Jesu-Cristo, por la unción del Espíritu en su Bautismo del Jordán. b) que Jesús, en cuanto Hijo de Dios, pasó a ser Cristo, mediante la unción bautismal del Espíritu”¹⁴. Entre estas escoge la segunda. Además, opina que la naturaleza humana fue ungida, sin excluir que incluso la divina haya podido recibir una unción propia, en otro contexto. Rechaza, de toda forma, la tesis según la cual el Hijo de Dios pase a ser Jesucristo después de la unción, asumiendo una subjetividad, identidad y personalidad histórica precisa sólo entonces (tesis gnóstica).

Orbe sigue profundizando en los textos de Ireneo para ver hasta qué punto se puede admitir una unción específica para la naturaleza humana, distinta de otra, eventual, propia de la naturaleza divina. Su pregunta sigue buscando el sentido del término Cristo, de su significación y de su aplicación, en los escritos ireneanos. Sorprendentemente, tampoco *Adv. Haer.* III, 18, 6 – texto ya citado al abrir el presente capítulo – le ayuda: ungido, aquí, parece ser el Hijo de Dios. Además, de alguna forma, no se podría excluir una unción anterior a la creación. Mirando a *Demostr.* 47:

13 *Adv. Haer.* III, 12, 7 citado por UV, 503: [Trad.: Sin embargo, por las palabras de Pedro es evidente que conservó el mismo Dios que ellos habían antes conocido y dio testimonio de que Jesucristo es Hijo de Dios, juez de vivos y muertos, en el que le había sido mandado bautizarlos para el perdón de los pecados; y no sólo esto, sino que además dio testimonio de que Jesús mismo es Hijo de Dios y que, ungido por el Espíritu Santo, justo por eso se le llama Cristo. Y es el mismo nacido de María, según el testimonio de Pedro].

14 UV, 504.

“El Padre, pues, es Señor y el Hijo es Señor; es Dios el Padre y lo es el Hijo, porque el que ha nacido de Dios es Dios. Así según la esencia de su ser y de su poder, hay un solo Dios; pero, al mismo tiempo, en la administración de la economía de nuestra redención, Dios aparece como Padre y como Hijo. Y dado que el Padre del Universo es invisible e inaccesible a los seres creados, es por medio del Hijo como los destinados a acercarse a Dios deben conseguir el acceso al Padre. David, clara y patentemente, se expresó de este modo a propósito del Padre y del Hijo: Tu trono, oh Dios, permanece para siempre; tú has amado la justicia y detestado la iniquidad, por eso Dios te ha ungido con óleo de alegría más que a tus compañeros. Esto significa que el Hijo, en cuanto Dios, recibe del Padre, es decir, de Dios, el trono de un reino eterno y el óleo de la unción más que sus compañeros. El óleo de la unción es el Espíritu Santo con el que es ungido, y sus compañeros son los profetas, los justos, los apóstoles y todos los que participan del reino, es decir, sus discípulos”.

y a *Adv. Haer.* III, 6, 1 – texto ya visto – la interpretación resulta más coherente. Cabe, otra vez, entender la unción según dos acepciones: una, primera, anterior a los siglos y directamente relacionada con el Hijo de Dios¹⁵ y otra, posterior e histórica, la del Jordán, que tiene que ver con la naturaleza humana asumida (¡pero no ungida!) por el Verbo de Dios. En relación a esta última, Orbe pasa a examinar *Adv. Haer.* III, 9, 3:

“Aún añade Mateo en el bautismo: 'Se abrieron los cielos y vio al Espíritu de Dios que bajaba sobre él en forma de paloma. Y he aquí que una voz del cielo decía: Este es mi Hijo querido en quien me complazco'¹⁶. Por consiguiente, no fue el Cristo quien descendió sobre Jesús; ni uno es el Cristo y otro Jesús. Sino que el Verbo de Dios, el Salvador de todos y Señor del cielo y la tierra, es Jesús (como arriba

15 En este sentido, hay que tener en cuenta el rechazo que Ireneo mismo manifiesta a la hora de profundizar en la inmanencia trinitaria. Al final, según las intuiciones que le llegan al examinar la teología de San Justino (cfr. *UV*, 21-73), Orbe aquí deja abierta la puerta, por lo menos, a la posibilidad de una unción anterior a la creación (cfr. *UV*, 508, 510, con la n. 34, y 511).

16 Mt 3, 16-17.

expusimos), el que asumió la carne y fue ungido del Padre por el Espíritu, y este Jesús fue ungido como Cristo. Así lo dice Isaías: 'Saldrá una rama de la raíz de Jesé y una flor brotará de la raíz. Y reposará sobre él el Espíritu de Dios: Espíritu de sabiduría e inteligencia, Espíritu de consejo y fortaleza, Espíritu de ciencia y piedad. Lo llenará el temor de Dios. No juzgará según la apariencia ni argüirá por lo que se diga; sino que juzgará con justicia al humilde y condenará a los soberbios de la tierra'¹⁷. El mismo Isaías prefiguró su unción y el motivo de ella: 'El Espíritu de Dios sobre mí. Por eso me ungió, me envió a llevar la Buena Nueva a los pobres, a curar a los contritos de corazón, a pregonar a los cautivos la remisión, a dar la visión a los ciegos, a anunciar el año de gracia del Señor, el día de la retribución, y para consolar a los que lloran'¹⁸. Porque, en cuanto el Verbo de Dios se hizo hombre, era el hijo de la raíz de Jesé; y según ello el Espíritu de Dios reposaba sobre él y era ungido para evangelizar a los humildes; en cambio, en cuanto era Dios, no juzgaba según las apariencias, ni condenaba de oídas: 'No había necesidad de que nadie le diese testimonio sobre el hombre, porque él mismo sabía lo que hay en el hombre'¹⁹. El llamó a todos los hombres que lloraban, les concedió el perdón de los pecados a los que habían sido reducidos a la esclavitud, liberando de las cadenas a aquellos de quienes dice Salomón: 'Cada cual es oprimido por las cadenas de sus pecados'²⁰. Descendió, pues, sobre él el Espíritu de Dios, de aquel que por los profetas había prometido unirlo, para que nos salvásemos, al recibir nosotros de la abundancia de su unción. Esto es todo lo que dice Mateo''.

Parece aquí que la unción sea una y tenga por destinatario al único Verbo de Dios encarnado, a la persona misma del Hijo de Dios²¹. Sin embargo, no cabe duda de que Ireneo distingue muy claramente unas actividades propias del Verbo en cuanto Dios y otras, propias de su

17 Is 11, 1-4.

18 Is 61, 1-2; Lc 4, 18.

19 Jn 2, 25.

20 Prov 5, 22.

21 Cfr. *UV*, 508.

naturaleza humana²². El Verbo, en su perfil personal, de hecho, puede actuar indiferentemente en sus dos naturalezas. La referencia a la naturaleza humana sobresale a la hora de actuar la salvación de los hombres. Orbe no tiene duda: “Si quiere el Verbo salvar a los hombres, ha de ser ungido en cuanto hombre”²³. Hay dos razones: 1) la homogeneidad entre la unción ejemplar de Jesucristo y la de los redimidos, y 2) la mediación de un elemento connatural, humano, al fin de comunicar el don de la salvación²⁴.

Lo dicho hasta ahora tiene importantes consecuencias. Por un lado, hemos puesto de relieve, ya desde la introducción, la exigencia, que ahora descubrimos estar presente ya en Orbe como “necesidad hipotética”, es decir, en razón de su conveniencia y oportunidad, de que centrarse en una soteriología exclusivamente cristológica dejaba abierta la puerta a una insuficiencia racional de la misma. Por otro, nos encontramos con un aspecto que sale del exclusivo horizonte pneumatológico y pide, con fuerza, una reflexión sobre la articulación de naturaleza humana y divina en Cristo.

Claramente, la exigencia que aquí Orbe pone de manifiesto no tiene su origen directamente en una pregunta de carácter dogmático sino, más bien, de interés patristico. El estudio de los Padres prenicenos sigue enseñando matices que, puestos bajo la atención de la dogmática, despiertan ámbitos de reflexión centrales para la fe y que, sin embargo, de alguna manera, parecían ya cerrados. En el fondo, estamos hablando de la soteriología cristiana, o sea del tema que más intrínsecamente afecta a la significatividad de la fe cristiana²⁵.

22 Cfr. también *Adv. Haer.* III, 21, 4.

23 *UV*, 510.

24 Orbe define esta segunda necesidad como “hipotética”, cfr. *UV*, 511.

25 Cfr. A. GESCHÉ, *Teología dogmática*, en B. LAURET – F. REFOULÉ (eds.), *Iniciación a la práctica de la teología. I: Introducción*, Cristiandad, Madrid 1984,

Empezando a investigar la contribución de los textos de *Demostr.* a la profundización del tema, se ve claramente que el interés de Orbe apunta a contestar a otra pregunta: ¿hay en Ireneo rasgos de una unción anterior a la creación? Los primeros números que examina son, en orden, los nn. 9, 52, 47²⁶. “El santo habla sin reparo del Cristo, Hijo de Dios, anterior a la creación del mundo”²⁷. Pero es el n. 53 el que nos enseña como una *Summa* de la tradición recibida y transmitida por Ireneo:

“Que este Cristo, que estaba junto al Padre, por ser el Verbo del Padre, haya debido encarnarse, hacerse hombre, someterse a la generación y al nacimiento de una Virgen y vivir entre los hombres, operando asimismo el Padre del Universo su encarnación, es lo que expresa Isaías: 'Pues el Señor mismo va a daros una señal; he aquí que una virgen concebirá y dará a luz a un hijo que llamaréis Emmanuel; comerá mantequilla y miel y antes de conocer o distinguir el mal, escoge el bien, porque antes que este niño conozca el bien o el mal, rechazará el mal para escoger el bien'²⁸. Indicó que nacería de una Virgen. Significó que sería verdadero hombre por el hecho de comer y por llamarle «el infante», y hasta por imponerle su nombre. Ya que éste es un extravío aún del que ha nacido. En hebreo tiene un doble nombre: Mesías-Cristo y Jesús-Salvador. Estos dos nombres indican

288-289. Al mismo tiempo, si, de verdad, es tan central la cuestión de la unción del Verbo, ¿cómo explicar que el Catecismo de la Iglesia Católica (1992), al referirse a ella, en el n. 745, parezca olvidarse de toda la reflexión hecha hasta aquí? Lo cito en italiano, porque así lo leí la primera vez, quedando despistado: “*Il Figlio di Dio è consacrato Cristo (Messia) attraverso l'unzione dello Spirito Santo nell'incarnazione*”. Sigue la referencia a Sal 2, 6-7. ¿Basta con esto? Ciertamente el Catecismo no desconoce el tema y hay que reconocerle el haber introducido algo novedoso al hablar de unción. Sin embargo, estamos lejos de las palabras del secretario de la Congregación para la Doctrina de la Fe: “... No creo por lo tanto que pueda dudarse de que el Nuevo Testamento haya situado en este momento el descenso del Espíritu Santo sobre Jesús y su unción, no en otros y no ciertamente en la concepción” (*JE*, 67). Por otro lado, el mismo Catecismo, presenta en los nn. 438 y 695 un análisis diferente del tema. En el n. 690 parece incluso en contradicción con el n. 745: “*Gesù è Cristo, 'unto', perché lo Spirito ne è l'Unzione e tutto ciò che avviene a partire dall'Incarnazione sgorga da questa pienezza*”. ¿La Encarnación es el lugar de la Unción o la Unción es la plenitud desde la cual 'sgorga' (brota) la misma Encarnación?

26 Evito la reproducción integral de los textos.

27 *UV*, 513. Al fin, Orbe toma su postura.

28 *Is* 7, 14-16.

las obras que había de realizar. En efecto, ha recibido el nombre de Cristo, porque el Padre por su medio y teniendo en cuenta su venida como hombre ha ungido y dispuesto todas las cosas, porque fue ungido por el Espíritu de Dios su Padre, como afirma refiriéndose a Sí mismo en Isaías: 'El Espíritu del Señor está sobre mí, por cuenta que me ha ungido para llevar la buena noticia a los pobres'²⁹. Y el nombre de «Salvador» porque es causa de salvación para todos los que, desde entonces, fueron liberados por Él de toda enfermedad y de la muerte; para los que habían de creer en él después de ellos es también dador de salvación eterna.

Distingue aquí las dos denominaciones, la de “Cristo” y la de “Salvador”. Mientras que “Jesús” (Dios salva) y “Salvador” tienen a que ver con la actuación de la redención, parece que “Cristo” esté relacionado con la acción de ungir/ser ungido. Orbe³⁰ supone que hay que considerar, por lo menos, cuatro determinaciones, dos activas y dos pasivas, de la unción en este pasaje, explícita o implícitamente:

- activamente, a) el Verbo “unge y dispone” todas las cosas en cuanto es Dios y b) el hombre asumido por el Verbo, igualmente, ungirá a los que lo han recibido y lo recibirán en la fe.
- pasivamente, a) en cuanto hombre, ha sido ungido en el Jordán; y b) en cuanto Verbo, por el Padre, antes de los siglos.

Estas cuatro explicaciones de la unción empujan a pensar que “...el Espíritu, unción y ungüento del universo, posee en absoluto una causalidad tan extensa como la del Verbo, pero siempre complementaria. Su finalidad no se limita a la estricta 'santificación', como podría indicarlo su nombre de 'Espíritu Santo'. Se extiende a la salud (σωτηρία), en sentido lato; a la conservación en plenitud, de todas las especies naturales e individuos...”³¹.

29 Is 61, 1.

30 Cfr. UV, 516.

31 UV, 517-518.

El trasfondo de la tesis de Ireneo sería filosófico, en principio, estoico – pero con un origen aún más antiguo, quizás, judío –. De todas formas y sin duda, ese trasfondo filosófico y sapiencial sería compartido con la antigua literatura cristiana, desde Hermas hasta Orígenes, cada uno según matices propios. La obra de la Creación se configuraría en este sentido según tres etapas: al Padre le tocó dar el Ser a lo que iba existiendo y que antes no era; al Verbo, dar subsistencia, consistencia; al Espíritu, dotar de cualidades y conducir hasta la consumación final. Del no-ser, al ser, hasta el bien-estar.

El último aspecto que merece la pena subrayar es el de la finalidad. Si, por un lado, está claro que ninguno puede dar de lo que no tiene, cabe mirar al “para qué” de este don. En efecto, la naturaleza humana del Hijo, ungida por el Espíritu, manifiesta todas las consecuencias de lo ocurrido, con milagros, doctrina y predicación. Pero habrá que esperar su glorificación para que el Espíritu sea derramado sobre los hombres. Los efectos personales se manifestaron repentinamente, mirando a lo ocurrido en la sinagoga de Nazaret según el relato lucano. Sin embargo, los hombres no podían pasar directamente del pecado a la luz. Cristo mismo tenía que vencer a la muerte, habilitando la naturaleza humana para “soportar” una resurrección: tenía que cumplirse, primero en su persona, todo el recorrido que habría admitido a la humanidad a la derecha de Dios Padre³². Este proceso de acostumbramiento retomaba la condición de Adán y la conducía más allá.

“Hunc enim promisit per prophetas³³ effundere se in novissimus temporibus super servos et ancillas tu prophetent; Unde et in Filium Dei filium hominis factum descendit, cum ipso adsuescens habitare in genere humano et requiescere in hominibus et habitare in plasmate Dei,

32 UV, 528ss.

33 Jl 3, 1.

*voluntatem Patris operans in ipsis et renovans eso a vetustate in novitatem Christi*³⁴.

Si la encarnación fue la unión, en la persona del Verbo, de la naturaleza humana con la divina, en el Jordán fue el Espíritu el que volvió a “acostumbrarse” al orden natural, sin una unión hipostática, para, a su vez, “acostumbrarlo”, progresivamente, a la incorruptibilidad de Dios.

Esta “colaboración salvífica”, que se dio primero en la persona de Cristo, haciendo practicable la de los demás, da razón tanto de la eterna y libre oferta de gracia por parte de Dios como, a la vez, de la exigencia de que el hombre sea llamado a querer lo mismo, personalmente: a querer su misma plenitud. No estamos delante de una “salvación impuesta”, de una “condena a la plenitud”. Ni siquiera de la “*omnia necessitate fieri*” según las coordenadas luteranas³⁵. Lo que pasó en Cristo tiene que pasar en nosotros también, a través de nuestra aceptación de su salvación, ungidos por el mismo Espíritu que nos hace hijos en el Hijo.

34 *Adv. Haer.* III, 17, 1, citado por *UV*, 511: [Trad.: De hecho (el Señor) prometió por medio de los profetas que lo habría derramado (al Espíritu) en los últimos tiempos sobre siervos y siervas para que profetizaran; por eso (el Espíritu) descendió sobre el Hijo de Dios hecho hijo del hombre, para que con él se acostumbrase a habitar en el género humano y a descansar en los hombres y a morar en la creación de Dios, obrando en ellos la voluntad del Padre y renovándolos desde la vetustez hacia la novedad de Cristo].

35 Cfr. P. CASTELAO, *La libertad del hombre ante Dios. Comentario a la primera parte de De servo arbitrio (1525)*, en J. GARCÍA DE CASTRO – S. MADRIGAL (eds.), *Mil gracias derramando... op. cit.*, 541-558.

3. Temas de fondo en la cuestión de la unción

3.1. Naturaleza humana de Cristo y pneumatología

Entre los temas teológicos que se encuentran afectados por la reflexión de Ladaría y de Orbe, ciertamente habrá que tomar en cuenta una primera vertiente de carácter pneumatológico.

G. Hernández Peludo¹ pone de manifiesto cómo, debido a las controversias arrianas y nestorianas y a la labor de reflexión que tomaba cuerpo alrededor del tercer artículo de fe del Símbolo niceno-constantinopolitano, el tema de la unción ha desaparecido progresivamente, dejando espacio a una unción/acción directa del Verbo encarnado sobre la naturaleza humana asumida en Cristo. El papel del Espíritu encuentra allí la primera fuerte contracción hasta llegar a su olvido². El Padre de la Iglesia en el que esta línea interpretativa se muestra con más fuerza parece haber sido Gregorio Nacianceno, cuyo influjo en toda reflexión teológica posterior ha sido, en efecto, enorme.

La interpretación de Gregorio y de la escuela alejandrina se impondrá y terminará por afirmar un protagonismo soteriológico que recaerá, cada vez más, sobre el Verbo. La humanidad de Cristo entrará en el proceso solo en la medida en que quede subrayada su “singularidad”. Las consecuencias posteriores del debate se darán incluso dentro de la relación entre gracia y libertad, desde el siglo XIV en adelante, hasta hoy.

¿Qué cambió entonces? Sobre todo, en la teología latina y desde Agustín especialmente, cambiará el modo de entender la participación en

1 Vuelvo a hacer referencia a G. HERNÁNDEZ PELUDO, *Encarnación y unción del Hijo... op. cit.*, 21-55.

2 Cfr. *JE*, 57-58. Además, id., *El Dios vivo...*, 444-445, con la interesante cita de tres Padres de la Iglesia que confirman la intuición de Hernández.

la salvación exactamente de lo humano, tanto en Cristo como en nosotros. De hecho, a pesar del pecado, según la exégesis de Ireneo, el Adán del Paraíso, hecho por las mismas manos de Dios, tomando el polvo más puro y fino de una tierra todavía virgen³, en consecuencia a su desobediencia quedaba “en el camino que conduce al Jardín”⁴. Y como por uno solo vino la perdición, así desde uno solo tenía que surgir la salvación, como nos recuerda Pablo⁵. La acogida del don de la gracia ofrecido por Dios en su Hijo encontraría su primer sí radical en el hombre Jesús⁶, a la vez, altar, víctima y ofrenda, según Hb 5, 3.9. El Espíritu que actuó en él, él mismo, al derramarlo hacia nosotros, posibilitaría nuestro mismo sí. Desde aquí que la comprensión de la salvación como algo realmente universal hubiera podido abrirse camino más rápidamente. Ladaría lo dice así:

“Por una parte, Jesús es habilitado para llevar a cabo su misión de predicar el evangelio con todo lo que ésta acompaña; éste es el punto más destacado en los textos bíblicos que hablan de la unción de Jesús. Por otra parte, bien pronto se desarrolla la idea de la comunicación de esta unción de Cristo a los hombres y a la Iglesia. Sin la referencia a la comunicación del Espíritu por Jesús no puede ser completa la soteriología. Ya Ignacio de Antioquía dice que «por eso recibió el Señor en su cabeza el unguento, para inspirar incorrupción a su Iglesia»⁷.

No hay duda de que no hay salvación sin el amor de Dios radicalmente expresado en Cristo. Igualmente, no hay revelación sin un Revelador. Pero, para que sea auténticamente un proceso, la postura del destinatario no puede ser secundaria: la misma decisión de ponerse en la escucha de la Palabra que salva implica una toma de postura personal insustituible. Este sí, que se dio primero en Jesucristo, siendo empujado él

3 Cfr. *Demostr.* 11.

4 *Demostr.* 16.

5 Cfr. Rm 5, 12-17.

6 Valgan, por todos, los relatos de Getsemaní.

7 Cfr. *JE*, 70.

mismo por el Espíritu, vuelve a darse en nosotros según su mediación y según la acción del mismo Espíritu.

Quitar del medio la responsabilidad de los seres humanos, a pesar del hecho de que pueda nacer aún solo de la desesperación⁸, mueve hacia una comprensión mecanicista de la salvación, contraria a la misma naturaleza de Dios y que descalifica todo sentido de la historia de la libertad humana⁹, libertad por la que Dios mismo entregó su vida.

Siguiendo esta línea hermenéutica, Jesucristo mismo habría vuelto a contestar, con su sí personal, a la propuesta de diálogo ofrecida de nuevo por Dios, diálogo que el pecado había interrumpido, pero que nunca fue retirado por Dios. Más todavía: en Cristo se ha dado este diálogo. Él lo ha re-empezado en su misma persona siendo hombre y, a la vez, Dios, irrevocable Palabra de Salvación que nos llegaba por parte del Padre.

La dinámica aquí descrita, al no encontrar coherente formulación en la venida histórica de la segunda persona de la Trinidad en articulación con la acción del Espíritu, deja sin fundamentación la acción de la gracia entre los hombres, llevando a los excesos luteranos y agustinianos, por un lado, o a los otros, pelagianos, según una perspectiva opuesta.

En resumidas cuentas, se puede afirmar que una correcta comprensión de la pneumatología impone una adecuada reflexión acerca de la humanidad de Cristo y de su papel en la salvación. En este sentido, al subrayar la singularidad de Cristo en su humanidad siempre se dará el riesgo de una soteriología parcial. Hay que recordar, una y otra vez, que la humanidad de Cristo es la nuestra. Según las Escrituras, la única excepción es la de no haber conocido pecado.

8 Entre muchos autores, aquí se podría hacer referencia a S. Kierkegaard estudiado por F. BOUSQUET, *Søren Kierkegaard et le religieux: passages et impasses*, en AA.VV., *Le souci du passage. Mélanges offerts à Jean Greisch*, Cerf, Paris 2004, 245-258.

9 Cfr. *Adv. Haer.* IV, 37, 5-7.

Sin embargo, no puede ser desmentida una singularidad que resida en la articulación histórica, única y concreta, que en Cristo se ha dado entre humanidad y divinidad, hasta incluso tematizarla como “singularidad histórica” de la persona Cristo. Claramente, por ninguna razón se quiere desmentir una fundamentación ontológica de esta singularidad. Más bien, el objetivo es el contrario: buscar el lugar donde se da la originalidad de lo humano en Cristo. La singularidad de la humanidad de Cristo se sedimenta y se evidencia a nivel de la historia para, después, poderse afirmar de su ontología. Este es el sentido de la expresión “singularidad histórica”. Lejos, entonces, de contraponer la vida de Cristo a su dimensión ontológica, lo que se afirma es una fuerte continuidad.

Es así que desde el tema de la unción y de su importancia para la pneumatología, la reflexión de Ladaría nos empuja a pasar al marco más propiamente cristológico. En otras palabras, se abre un segundo frente de reflexión, al que está dedicado el siguiente apartado, que tiene a que ver con la articulación de las dos naturalezas en Cristo. Palabras como “historia”, “creación”, “cuerpo”, “libertad”, no pueden quedar bajo la sospecha de haber sido olvidadas o relativizadas, ya que no son solo palabras sino la existencia misma del hombre y su significatividad y, por lo tanto, entran en los temas teológicos de fondo que la unción de Cristo afecta. Interesante, en este sentido, volver a las palabras que Ladaría utilizaba al margen de su estudio acerca de la labor teológica de Orbe sobre el Santo de León:

“Ireneo rechaza el origen divino del hombre, pero a la vez el pesimismo respecto al mundo material. El cuerpo del hombre, plasmado por la acción del Verbo y de la Sabiduría (Espíritu), las dos manos de Dios, está llamado por la acción del Espíritu a entrar en Dios y a asimilar la perfección misma del creador”¹⁰.

10 L. F. LADARIA, *El P. Antonio Orbe... op. cit.*, 427.

Ladaria no ha olvidado que:

“No en vano el concilio Vaticano II ... ha hablado de Cristo como el hombre nuevo, a la vez que como hombre perfecto. Los dos aspectos van juntos. Es un recuerdo perenne del hecho de que la “perfección” de Jesús es la de aquel que ha sido perfeccionado en el sufrimiento y en la obediencia al Padre...”¹¹.

3.2. *Humanidad de Cristo, contingencia y crecimiento*

El segundo de los temas teológicos afectados por la reflexión del jesuita sobre la unción pertenece, entonces, al ámbito cristológico y, específicamente, a la articulación entre naturaleza humana y divina en Cristo.

Para lograr una sólida vinculación entre pneumatología y cristología en la soteriología y, por eso, en la sistemática teológica general, no habrá que centrarse en el sólo marco pneumatológico sino, ya desde el principio, examinar cómo y en qué sentido la unción afecta a la cristología.

El objetivo del presente apartado es, entonces, profundizar en esta cuestión, preparando el campo, de alguna manera, para el estudio del capítulo segundo.

Inicialmente, además del estudio de Ladaria, otras afirmaciones, en contextos diferentes, me empujaban hacia una comprensión más honda del tema, por la sospecha y la distancia “afectiva” que me provocaban.

Primero, fue la lectura de Cirilo de Alejandría que me llevó hacia

¹¹ JS, 64-65. Además cfr. id., *Grandeza del cuerpo humano. Perspectiva teológica en Burgense*, 56 (2015), 165-181.

la búsqueda. ¿Se podría hablar, al leer algunos de sus pasajes, de una radical semejanza entre la persona del Verbo Encarnado y los hombres? En resumidas cuentas, esto me parecía sobresalir en las palabras: “Lo que nosotros decimos es que hay un solo Hijo y que una sola es la naturaleza del Hijo, aunque se admita que ha asumido carne dotada de alma intelectual”¹.

Después y, por otro lado, la cuestión de una impecabilidad objetiva y absoluta de Jesús, en ámbito cristológico, no acababa de convencerme. En efecto hay una distinción clásica en la historia de la teología entre el “no haber pecado” y la “impecabilidad”. Ambas se predicaban de Cristo, pero, acerca de la segunda, no tenemos una definición dogmática. Ladaría no tiene dudas y, con él, por ejemplo, González de Cardenal y Uríbarri. Ladaría afirma claramente que:

“...el dogma cristológico ha reflexionado a partir de ahí sobre la impecabilidad de Cristo, sobre su perfecta libertad, sobre su plena respuesta, también en cuanto hombre, a Dios, en virtud de la cual puede librarnos de nuestra desobediencia y de nuestro pecado. Jesús no solo no ha pecado de hecho, sino que *no podía pecar* dada su condición filial, su ser en referencia total al Padre. No se hizo irreprochable en virtud de un esfuerzo moral. En el hecho de no poder pecar se halla la perfección de la libertad humana, no su límite. Y, aunque Jesús no tenga una libertad humana distinta de la divina, esto no quiere decir que ésta no sea auténticamente humana; ya que la libertad del Hijo se ejerce en el modo propio de la libertad humana, en el tiempo y en la historia...”².

1 CIRILO DE ALEJANDRÍA, *¿Por qué Cristo es uno?* [BPat 14], Ciudad Nueva, Madrid 1998², 68. Cabe precisar, de todas formas, que en Cirilo no se encuentra un empleo unívoco de los términos naturaleza y persona.

2 JS, 24. En la misma página Ladaría cita la p. 477 de la *Cristología* de González de Cardenal con la referencia a Tomás (ST I, 62, 8) y el DS 434, con la condena de Teodoro de Mopsuestia. Añade también citas de Kasper, Bordoni y Sesböüé, explicando que en Cristo se darían dos voluntades, pero una sola libertad, la del Verbo, por estar esta última “del lado de la persona”, mientras que las voluntades estarían “del lado de las naturalezas”. Del pensamiento de Ladaría acerca del tema de la libertad humana de Cristo da una interpretación opuesta a la que aquí parece intuirse P. CURBELIÉ, *Oportet discriminare in Theologia. Alcune sottolineature*

Repite lo mismo en otros lugares: “Es evidente que, en el caso de Jesús la “salvación” excluye la liberación del pecado que no ha cometido *ni ha podido cometer, ...*”³.

Sin embargo, por otro lado, afirma: “... nuestra vida filial en el Espíritu significa la plenitud de nuestro ser personal, al conformarnos con Jesús, que, en el *máximo ejercicio de su libertad, también humana*, se entregó por nosotros hasta la muerte”⁴.

Por lo tanto, si tomamos en serio las primeras dos citas, faltaría coherencia a esta última. No habría que pensar a una “libertad también humana” por el hecho de que, sencillamente, no la hay. Se da una oscilación evidente sobre la cual es necesario seguir reflexionando⁵.

En el *Catecismo* se lee:

“Puesto que en la unión misteriosa de la Encarnación "la naturaleza humana ha sido asumida, no absorbida" la Iglesia ha llegado a confesar con el correr de los siglos, la plena realidad del alma humana, con sus operaciones de inteligencia y de voluntad, y del cuerpo humano de Cristo. Pero paralelamente, ha tenido que recordar en cada ocasión que la naturaleza humana de Cristo pertenece propiamente a la persona divina del Hijo de Dios que la ha asumido. Todo lo que es y hace en ella proviene de "uno de la Trinidad". El Hijo de Dios comunica, pues, a su humanidad su propio modo personal de existir en la Trinidad. Así, en su alma como en su cuerpo, Cristo expresa humanamente las costumbres divinas de la Trinidad: «El Hijo de Dios [...] trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre. Nacido de la Virgen María, se hizo verdaderamente uno de nosotros, en todo semejante a nosotros, excepto en el

dell'opera teologica di S. E. R. Mons. Luis F. Ladaría, S.I. en AA.VV., Patrem consummat Filius. Omaggio al R. P. Luis Ladaría, S.I., GBP, Roma 2012, 35.

3 JS, 101.

4 JS, 74.

5 La cuestión en los mismos términos, volverá en el segundo capítulo, al hablar del neo-calcedonismo, de sus presupuestos y de sus consecuencias.

pecado»⁶.

En este pasaje hay dos veces explícitas referencias a GS 22. Acerca de la impecabilidad, históricamente, se registran, por lo menos, dos posiciones: la escotista, que enlaza impecabilidad y visión beatífica, y la más clásica, hecha propia por Santo Tomás⁷, que plantea la cuestión bajo el perfil de la *communicatio idiomatum*. La falta de una definición dogmática en este sentido, efectivamente, deja abierta la puerta a ulteriores reflexiones. ¿A qué apunta en último término la doctrina de la impecabilidad de Cristo? Otra interesante distinción escolástica, entre *necessitas consequentis* y *necessitas consequentiae*, solía ser empleada para articular el tema de la omnipotencia de Dios con el tema de la indeterminación en la creación y salir así de una predestinación entendida como predeterminación⁸. Esta distinción, aplicada al tema de la impecabilidad de Cristo podría llevar a considerar *absoluta* la imposibilidad de su pecado personal desde la voluntad salvífica de Dios y desde su misma naturaleza. Al mismo tiempo y desde el punto de vista de la historia, podría ayudar a dar razón de una objetiva *contingencia*, propia de la naturaleza humana asumida, por su carácter necesariamente temporal: *contingencia* implica posibilidad. Si la vida humana de Cristo fue auténticamente humana y contingente, se habrán dado, concretamente, posibilidades diferentes de actuación entre las cuales, cada vez, él fue llamado a tomar postura y escoger de manera libre y voluntaria. En esta dirección parece que se muevan unas afirmaciones de A. Vanhoye⁹: evidencian una “fragilidad terrena de Cristo”, que desde mi perspectiva

6 CEC, n. 470.

7 ST III, 15, 1-2.

8 Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle sentenze di Pietro Lombardo*. V, ESD, Bologna 2000, 1028-1029 [*In III Sententiarum*, Dist. 20, q. 1, a. 1]). Cfr., en este mismo sentido, también la nota siguiente.

9 Cfr. JS, 92-95.

habrá que entender en el marco de la *contingencia* y que, por supuesto, no se identifica inmediatamente con la posibilidad concreta del pecado, sino, más bien, con la *posibilidad* histórica concreta de diferentes actuaciones. Todo esto tiene que ver, inevitablemente, con la exégesis de Hb 4, 15; 5, 7-10 y otros pasajes de la Escritura. Ladaría mismo afirma: “La oración suplicante de Jesús nos muestra su participación en la debilidad y en la impotencia humana...”¹⁰. ¿Cómo entender esta debilidad? ¿En qué consistiría?

La cuestión, en el fondo, no es la contingencia de la salvación. No se puede, de ninguna forma, considerar relativa la voluntad salvífica de Dios. Más bien, hay que dar razón de una humanidad de Cristo totalmente injertada en una historia que presenta opciones y posibilidades, como la historia de los demás. En otras palabras, el tema lleva a que se condense una pregunta radical: ¿de qué historia humana se habla al hablar de Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre?

Los presupuestos de la soteriología y, aquí especialmente, de la cristología, se caracterizan, entonces, por aspectos que tienen que ver con la antropología.

Cierto es que alguien tiene que salvarme, desde fuera y desde dentro. El hombre no puede llegar por sí solo a su plenitud. Sin embargo, esta plenitud no puede llegar *a costa de* la libertad humana ni pasar por algo extrínseco a la existencia humana misma: la salvación tiene que llegar por un hombre y una existencia humana¹¹. En el fondo, la preocupación sigue siendo la misma de Arrio. Él estaba preocupado por la salvaguardia de la unicidad y de la *agennesía* en Dios. Entonces, ponía a Cristo en un

¹⁰ JS, 93.

¹¹ Así, por ejemplo, en J. OROZ RETA - J. A. GALINDO RODRIGO, *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy. II/Teología Dogmática*, EDICEP, Valencia 2005, 437-438.

plano distinto del de Dios, es decir, entre las criaturas, “primera entre las criaturas”¹². La moderada subordinación prenicena se convertía en originaria e integral, pero a costa de la salvación misma. La respuesta de la ortodoxia fue clara: el hombre, sin Dios, por sí solo, no puede salvarse ni salvar.

Ahora bien, ¿se puede considerar no plena y no correspondiente al plano originario de la creación una humanidad a la que la naturaleza divina ofrece solo y todo el Bien? ¿Lleva a “enfermedad” y a parcialidad a la naturaleza humana el hecho de que se una a la divina o, radicalmente y por el contrario, habría que admitir que justo así la humanidad expresa toda su plena y auténtica identidad? Estas preguntas retoman conscientemente el tema tratado por Uríbarri en *La singular humanidad*. Allí el autor así plantea las cuestiones:

“Es decir ¿qué peso teológico, qué importancia salvífica, qué valor revelador, qué conexión con la divinidad y la Trinidad comporta la humanidad de Jesús? Esta pregunta no se puede responder de modo adecuado sin explorar en qué sentido el hecho de que Jesús sea el Hijo de Dios encarnado determina y cualifica su humanidad”¹³.

Para Uríbarri, el carácter “singular” de la humanidad de Cristo – que él mismo le reconoce – en las últimas décadas de reflexión cristológica, ha sido llevado, en unos casos, por unas formas de neocalcedonismo, a la exaltación de aspectos que insisten más acerca de la unidad de la persona y no igualmente acerca de la distinción de las naturalezas. Estas interpretaciones, que el autor sigue profundizando¹⁴ con detenimiento y a través de un caso emblemático, pueden contribuir a

12 Cfr. M. SIMONETTI (Ed.), *Il Cristo II. Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, Fondazione Lorenzo Valla - Arnoldo Mondadori, Milano 1986, 71-72.

13 G. URÍBARRI, *La singular humanidad... op. cit.*, 102.

14 Cfr. *ibid.* 120-129.

implementar la sensación de una humanidad de Cristo tan alejada de la de los demás hombres al punto que, dogmáticamente y filosóficamente, acaba con plantear no pocos problemas.

Por otro lado, tampoco se puede identificar la humanidad de Cristo con la de los demás hombres sin tener en cuenta el valor de la unión hipostática y de la especial unción que recibe. En este sentido, ¿su impecabilidad podía ser fruto de una imposibilidad objetiva y absoluta? Por un lado, con un poco de sorpresa, sí: sería algo *sustancial*. Su *sustancia* es también la misma del Padre. *Sustancia* que rechaza integralmente el mal, en la contemporaneidad de ser, poder y querer. Y claramente, esta no es ni una enfermedad ni siquiera una incapacidad: siendo el Hijo, sencillamente, lo que era, o sea, naturaleza divina en una hipóstasis propia con su propio perfil personal en la comunión con el Padre, en absoluto rechazaba el mal.

Con la encarnación la única hipóstasis del Verbo se convierte en principio de individuación de dos naturalezas completas y de sus propiedades¹⁵. La única persona de Jesucristo sería el modo formal del Verbo de subsistir por sí mismo actuando *por* las dos naturalezas que él *es*. Tal “actuación”, a mí modo de ver, queda volcada al ser-en-relación, es decir, pertenece a un único perfil personal. El “actuar” de Jesucristo sería, entonces, la expresión de un perfil personal. Un único “ser-para¹⁶”, que actúa *por* sus dos naturalezas. La persona de Jesucristo se “expresaría” en las propiedades de cada naturaleza, sin mezcla y sin confusión, y actuaría

15 Así habría que leer la definición dogmática de Calcedonia, en P. TH. CAMETOT, *Efeso y Calcedonia*, Eset, Vitoria 1971, 235-239. Sin entrar en detalle, preciso solo el texto que he consultado para profundizar el tema: B. SESBOÛÉ - J. WOLINSKI, *Historia de los dogmas/1. El Dios de la salvación*, Salamanca, Secretariado trinitario 1995, 269-326.

16 “Frente a”, “hacia”, “de cara a”, queriendo encontrar en el latín “*sum + per*” una sugerencia etimológica interesante por el término *persona*.

en consecuencia¹⁷.

Por lo tanto, tenemos, por un lado, una naturaleza divina que, por su mismo ser, rechaza el mal, no lo concibe, lo expulsa. Y, por otro, una naturaleza humana que, según los grados de su auto-conciencia, tuvo que ser conducida, guiada, hacia el bien supremo que no poseía de suyo.

Esta intuición se da incluso en Balthasar y matiza su cristología marcadamente descendente:

“El concepto que él [Cristo] tiene de su hora - y tiene, en efecto, tal saber - encuentra una medida en lo que el Padre le revela de ella. Por tanto (puesto que "la hora" es el resumen de toda su misión) se puede decir más generalmente: su saber de Dios-hombre encuentra medida en su misión. No es él mismo medida, sin más, sino lo medido, mientras que la misión es la medida y es lo que mide. Su perfección es su obediencia, que no se anticipa. A esa regla tiene que amoldarse el uso de sus facultades. Si se imaginara el saber de Cristo como si él dispusiera sus actos concretos en el tiempo igual que un ajedrecista genial, que desde la tercera jugada ve toda la partida y dispone las piezas para una partida que en el fondo ya está para él resuelta, entonces se suprimiría la entera temporalidad de Jesús, pero también su obediencia, su paciencia, el mérito de su existencia redentora, y ya no sería prototipo de la existencia cristiana, ni, por tanto, de la fe cristiana. Ya no estaría autorizado para contar las parábolas del aguardar y esperar con que describe la vida en su seguimiento. Negarse a la anticipación es sinónimo de decir "sí" al Espíritu Santo, que transmite como mediador la voluntad del Padre para cada instante...”¹⁸.

Ladaria lo expresa así:

“La humanidad asumida por el Verbo en la encarnación tiene una historia, que culmina en la resurrección, que el Nuevo Testamento nos muestra como guiada por el Espíritu. Y sobre

17 Todos estos elementos serán de capital importancia para entender el siguiente capítulo de la tesina y, sobre todo, en relación al episodio evangélico del Getsemaní.

18 H. U. von BALTHASAR, *Teología de la historia*, Ediciones Guadarrama, Madrid 1964², 46-47.

todo en dos momentos, en el Bautismo al comienzo de la vida pública del Señor y en su resurrección de entre los muertos, esta acción del Espíritu adquiere una especial intensidad”¹⁹.

Por otro lado, en otro pasaje ya citado, él mismo afirma:

“... partiendo de la distinción a que ya me he referido varias veces entre la identidad de Jesús con el Hijo y su no identidad con el Espíritu y, a la vez, del hecho que es el Espíritu y no el Hijo el que actúa en el hombre Jesús a lo largo de su vida, podemos afirmar que, precisamente por ser el Hijo la total respuesta a la auto-comunicación del Padre, la total apertura sin posible cerrazón, pura relación al Padre del que es el Tú original, completo reflejo de su gloria, Jesús, Hijo encarnado no pone ni puede poner ningún obstáculo a la acción del Espíritu Santo en él como conductora de su camino histórico hacia Dios Padre, como principio de la respuesta humana a la acción de Dios. La oposición de Jesús a la obra del Espíritu divino en él sería contradictoria, teniendo en cuenta que su ser personal de Hijo está constituido por su relación al Padre...”²⁰.

¿En qué sentido entonces la humanidad asumida tiene una historia?
¿Qué historia es una historia donde no se da, por principio ontológico, la *posibilidad* de una alternativa, no solo en sentido ético sino temporal? Tomar postura frente a la realidad es consecuencia de un crecimiento y de un discernimiento concreto y auténtico. Ladaria, por un lado, contestaría aquí la línea de Kasper que atribuye al Espíritu la labor de “santificar la humanidad de Cristo para que responda plenamente en su libre obediencia a la auto-comunicación divina”²¹. Por otro lado, parece propender por dar efectividad y autenticidad a una historia en la que la voz cantante la lleva el Hijo *por ser Hijo*, cualificando incluso su humanidad al modo de un *a priori* y corriendo el riesgo de vaciar a la contingencia de su historia. En

19 *JE*, 68.

20 *JE*, 51-52.

21 Cfr. *JE*, 51.

el fondo, se puede llegar a afirmar la misma impecabilidad a partir de la historia y según una lógica *a posteriori*, es decir, según el relato de la Escritura. Desde aquí, con toda la primera comunidad cristiana, se puede afirmar sin dificultad que el Hijo de Dios, incluso en su naturaleza humana, quiso la salvación de la humanidad bajo la guía del Espíritu, y exactamente su humano querer, junto con el divino, nos aseguran la efectividad de la redención. En último análisis, Cristo no tenía posibilidad de pecar. Sin embargo, en su historia y en la temporalidad de los acontecimientos de su vida se daban alternativas reales, como pone de relieve, por ejemplo, el hecho de haber pasado por tentaciones.

3.3 Los presupuestos antropológicos de la soteriología

Queda por analizar un tercer tema teológico que los artículos de Ladaría presentan, es decir la explicitación de la antropología que la unción presupone. Por el tipo de enfoque que el presente trabajo se propone, hay que precisar el marco soteriológico en el que nos colocamos.

De hecho, si la cuestión pneumatológica en la unción empuja hacia una profundización cristológica, el examen de la cristología empuja hacia la aclaración de sus presupuestos antropológicos.

Ireneo ponía la acción del Espíritu justo aquí, en la articulación entre las naturalezas en la misma persona del Verbo, explicitando toda la dignidad de la condición humana y creatural y subrayando su papel a

partir de la libre adhesión a la acción del Espíritu¹. Ladaría recoge su herencia en las palabras:

“Jesús no es solo el Hijo de Dios encarnado (identificación personal) sino que es también el ungido, el Cristo, el que posee en plenitud el Espíritu Santo, recibido en el Jordán. Los dos elementos son igualmente necesarios para que Jesús pueda ser el salvador de los hombres y lleve a cumplimiento su misión...”².

La libertad del hombre Jesús, lejos de ser definitivamente corrompida, se convertía así, junto con la divina, en condición de posibilidad para la salvación de la humanidad. La recíproca influencia entre lo humano y lo divino, en este sentido, no da espacio para pensar en una lucha entre dos principios antagónicos. Hay un camino en el que la humanidad llega a plenitud en la libertad. Dios no somete a sus criaturas a un “chantaje” que vaciaría de sentido su propia naturaleza³.

Por un lado, la naturaleza divina de Cristo quiere el bien por sí misma y rechaza radicalmente el mal. En este sentido, la persona de Cristo actúa consecuentemente desde una condición ontológica específica. Por otro lado, acerca de la naturaleza humana, si hay que dar razón de la contingencia y de la posibilidad, habrá que considerar una toma de postura bien definida y un coherente y progresivo camino hacia el cumplimiento de la voluntad divina humanamente querida.

Sin embargo, es exactamente aquí donde los problemas pueden plantearse de forma más aguda. De alguna manera, la única hipóstasis divina del Hijo encarnado – o la única persona del Verbo hecho carne –

1 Cfr. *Adv. Haer.* IV, 37, 5-7.

2 *JE*, 71.

3 Al fin y al cabo, la reflexión de Ireneo acerca de la libertad humana, sigue estando al centro de la argumentación. Véase A. ORBE, *Antropología... op. cit.*, 165-186.

puede explicar el acuerdo entre ambas voluntades y ambas naturalezas, con sus relativas propiedades, sin conjeturar que la divina actúe “*a pesar de*” la humana. Es la misma línea hermenéutica de Máximo el Confesor. Y, si es así, hay que admitir que incluso la voluntad humana de Cristo movió su persona hacia una única decisión y actuación. Hay que admitir que incluso la voluntad humana de Cristo haya podido querer el bien y eso por ser plena y auténticamente humana, bajo la guía del Espíritu, al cual, sin oposición, se abrió desde la unción.

Cabe preguntarnos si acaso una visión irremediabilmente unilateral del “mal del hombre”, típica del Lutero del *De servo arbitrio*, no nos haya conducido a pensar que *nada* de bueno puede salir del hombre por el hecho de ser plenamente hombre. En Cristo, la plenitud de la humanidad parece haber implicado el inocente cargar con el pecado de los demás. Fue hombre que, *activamente*, desde una escucha que es *oboedientia*, tomó postura, personal y existencialmente, a favor del Amor del cual se descubría y percibía destinatario.

Eso permite considerar toda la plenitud histórica y experiencial del ser hombre de Jesucristo. Hombre que lucha, que tiene experiencia del fracaso en su misión de liberación y en su propia contingencia creatural. Hombre que, sin embargo, seguía viviendo en el Espíritu, por ungido, y se dirigía hacia la plenitud gloriosa del ser Hijo, en la plena comunión con el Padre, después de la resurrección.

No cabe duda en reconocerlo hombre como nosotros, excepción hecha por no haber pecado nunca y haberlo decidido en coherencia, incluso ontológica, con su identidad. De otra forma, al faltar una adecuada consideración de los elementos propios de la historia y de la temporalidad, quedaría afectada directamente la contingencia y la creaturalidad en su conjunto, haciendo no auténtica cualquier

soteriología. El problema va más allá del caso académico de la impecabilidad de Cristo. Pertenece directamente a la exigencia soteriológica más profunda, a saber, sólo lo que ha sido asumido puede ser redimido.

La pregunta que se plantea, en el fondo, es esta: ¿ha podido, en la historia, un hombre, en cuanto hombre, querer, con la ayuda de Dios, lo que Dios mismo quería? Aclararla, declararla, formularla positivamente, quizás podrá ayudar más.

En Ireneo está claro que Jesucristo, justo por el hecho de haber cargado con todo pecado, siendo auténtica y radicalmente hombre “al lado de su Dios”, con su vida, muerte y resurrección abre el acceso a la plenitud *para* los demás, en la línea de la solidaridad más plena y completa, no sólo en sentido moral sino ya ontológico. Con este “al lado de” no quiero expresar una forma de difisismo latente (¡sic!) sino más bien utilizar una imagen, de batalla y de fidelidad, para aclarar hasta qué punto puede llegar una naturaleza humana abierta y completamente dispuesta a la comunión y acción de Dios. Algo así se puede leer en la literatura martirial, donde los protagonistas tienen conciencia del valor del acto que iban a cumplir, juntando su sangre con la del Cordero⁴.

Hay que afirmar y explicitar que, en su naturaleza humana, Cristo “llegó a rechazar” el mal, lo aprendió y, en este aprendizaje, nunca se equivocó. Dios *confió* en que aquella naturaleza humana, junta con la divina y ungida por el Espíritu, poseía y habría empleado la originaria capacidad de querer el bien y dejarse atraer por él. En el uso atrevido del verbo “confiar” no excluyo la necesidad ni la omnipotencia del horizonte de los atributos divino y, sin embargo, intento recoger en una palabra

4 Cfr. Ap 12, 11; 17, 14; Col 1, 24; CEC 1138.

toda la densidad que implica la asunción de la historia hasta sus últimas consecuencias.

El rechazo del mal, en este sentido, fue consecuencia tanto de la unión hipostática como de la unción. Tanto de Dios como del hombre.

En el trasfondo, entonces, parece evidente que queda la cuestión del pecado original y de su incidencia sobre la naturaleza humana. Hay que precisar qué relación se determina entre el “no haber pecado” de Cristo y su naturaleza humana, que, por no conocer pecado, tampoco tenía pecado original.

Intentando contestar, opino que la antropología que está detrás del pensamiento de Ladaría tiene en cuenta el hecho de que la posibilidad de pecar pertenece a Adán tanto después como antes de haber pecado. Es decir, no tener pecado original no implica la imposibilidad de pecar. Entonces, no habría que considerar el pecado original como centro de toda inclinación, dramática y definitiva, al mal. La misma inclinación podría darse incluso antes. Además, en esta lógica, Adán, antes de pecar, era verdadero hombre (naturaleza humana íntegra) en ausencia de pecado. El pecado no le pertenecía intrínsecamente: no era parte del ser de la naturaleza humana. Dios no creó a Adán para que pecara, sino para la filiación. Otra cuestión es que en la historia se hayan dado las condiciones por el pecado y que Adán haya libremente inclinado su voluntad hacia la corrupción.

Por todo lo dicho hasta ahora en el intento de ofrecer una cremallera entre primer y segundo capítulo de la tesina, hay que sacar unas conclusiones.

Jesucristo no quiso la salvación y no la realizó *pese* a ser hombre, sino siendo hombre y hombre en el sentido más pleno. La solidaridad

con los demás hombres, sin embargo, queda asegurada no solo a partir de una naturaleza común sino también de una historia común en la que su actuación no fue ni automática ni mecánica, sino el fruto de un continuo buscar, querer y cumplir la voluntad de Dios. En este sentido, en su singularidad histórica, sobre todo delante del misterio de su muerte, resalta admirablemente su completa inocencia. El valor de expiación otorgado a su Pascua reside precisamente aquí. Más todavía se podría añadir: en cuanto Dios, no solo es inocente sino víctima de la ofensa y síntesis de todas las víctimas de la historia, el único, en efecto, que tendría derecho de perdonar. Este último aspecto es fundamental a la hora de entender la cuestión de la justificación⁵.

Son tres aspectos, los de la solidaridad, de la expiación y de la justificación que hay que tener unidos, pero no a costa de “mezclar” las cosas. Habría que distinguir el plano soteriológico de las argumentaciones ontológicas⁶. Son perspectivas diferentes para las cuales necesitamos respuestas diferentes. La cuestión de la impecabilidad de Cristo tiene, por lo menos, dos matices: uno que sobresale por su carácter ontológico, que tiene que ver, principalmente,

5 Se trata de tres coordenadas básicas: solidaridad, expiación y justificación, que hay que tener juntas aceptando el desafío de la tensión que, históricamente, han producido. Personalmente, para entender este punto, ha sido de fundamental importancia M. GARCÍA FERNÁNDEZ, *“Consolad, Consolad a mi pueblo”*. *El tema de la consolación en Deuterocanónicos*, GBP, Roma 2010 y, por lo que me ha dejado sobre la comprensión de la dinámica de la reconciliación, también M. D. LÓPEZ GUZMÁN, *El perdón en el pensamiento de Vladimir Jankélévitch desde la experiencia de la Shoah. Confluencia de las tradiciones judía y cristiana y retos para el entendimiento del perdón*, U. P. Comillas, Madrid 2009. Volveré a utilizar estas aportaciones en el capítulo segundo.

6 Algo semejante, o que, por lo menos, apunta a la misma cuestión, me parece encontrarlo en N. CIOLA, *Teologia Trinitaria. Storia, metodo, prospettive*, EDB, Bologna 1996, 26-27: *“Il recupero della dimensione storica nel pensare Dio, al di là delle precomprensioni concettuali che la veicolano, vuole significare che la storia di Gesù di Nazaret è la storia di Dio”*. A esta afirmación se llega, según los relatos de la Escritura, tras un camino que es a la vez histórico y fruto de gracia, ascendente y descendente. No se pueden separar los dos ámbitos ni contraponerlos.

con la naturaleza divina y, realmente, con su propia impecabilidad, y otro, que destaca por la cuestión soteriológica y que define, principalmente, la plena humanidad, de cara a la completa solidaridad con los hombres. La inversión de los contextos, y consecuentemente, de las respuestas, ha creado situaciones por las cuales, a cuestiones soteriológicas, se haya contestado con afirmaciones ontológicas (“Cristo *nos ha salvado* por ser *verdadero Dios*”: es una afirmación correcta, pero parcial) y, por contrario, a cuestiones ontológicas, hemos contestado con afirmaciones y matices soteriológicos (“Cristo *es el Liberador*”: otra afirmación verdadera, pero igualmente parcial en cuanto que puede poner de manifiesto una reducción antropológica según el uso que hacemos del verbo “ser”).

La distinción de los contextos, de cara al tipo de investigación que se está llevando acabo no es algo opcional. La misma pregunta cambia de sentido según el horizonte en el que se coloca. Así que, no son las respuestas las que crean problemas, sino, más bien, las preguntas y sus formulaciones. Hay que tener siempre presente, a la vez, todas las perspectivas de acercamiento (historia, ontología, soteriología...) sin mezclar y sin oponer, respetando, allí donde es necesario, tanto los límites y la fuerza del lenguaje humano como la inabarcabilidad del misterio de Dios que, sin embargo, *todo* se revela en Cristo.

No es un hecho secundario. Pertenece, más bien, al marco epistemológico de la teología y a sus exigencias sistemáticas. Un error a este nivel puede determinar consecuencias significativas. Eso me parece que ha ocurrido en la cuestión de la unción, cuando, al pasar del horizonte soteriológico al ontológico no se ha tenido en debida cuenta las consecuencias del cambio. De hecho, si queremos considerar la plenitud de la naturaleza humana en el horizonte soteriológico, cabe decir que la

unción por el Espíritu ha sido causa de salvación al igual que y junto con la unión hipostática. Si consideramos la misma afirmación en el plano ontológico, aparece claro el peligro de un difisismo o de una consideración deficitaria de la unión hipostática: si solo se toma en serio la dimensión histórica y se excluye el aspecto ontológico, habrá que buscar razón para la afirmación de la divinidad de Jesús, otra vertiente fundamental del equilibrio soteriológico.

Con estos presupuestos proporcionados por Ladaría sobre la naturaleza humana y la ascensión plena y radical de la contingencia histórica podemos entrar más detenidamente en la búsqueda de una afirmación positiva y coherente acerca de la articulación de lo humano y de lo divino en Cristo, objetivo del segundo capítulo.

Uríbarri y la cuestión de la libertad de Cristo

1. La “singular humanidad” según Uríbarri

1.1. En continuidad con Ladaria

1.1.1. Pneumatología entre cristología ascendente y descendente

La articulación de las dos naturalezas en Cristo se ha revelado presupuesto fundamental para poder entender el papel de la pneumatología en el discurso soteriológico cristiano. Es sobre todo el segundo capítulo del texto de Ladaria¹, el que lleva por título “Cristología del Logos y cristología del Espíritu”, el que introduce la cuestión. Implícitamente, ya desde el principio, invita a considerar la continuidad entre cristología y pneumatología². Se podría incluso afirmar que inscribe la pneumatología en el marco de la cristología. Ladaria lo da por supuesto en las palabras:

“La presencia del Espíritu en Jesús ha sido demasiado descuidada en el curso de los tiempos, y no se puede evitar la impresión de que en ciertos momentos de la historia la teología no ha sabido que hacer de los datos que nos hablan de esta acción del Espíritu sobre Jesús y de la actuación de Jesús ‘en el Espíritu’. La recuperación de esta dimensión ‘pneumática’ de la cristología es necesaria si se quiere hacer precisamente *cristología*”³.

1 Cfr. *JE*, 45-54.

2 Cfr. M. BORDONI, *La cristología nell’orizzonte dello Spirito*, Queriniana, Brescia 1995, 12.

3 L. F. LADARIA, *La Trinidad, misterio... op. cit.*, 197.

Estas palabras, como corolario, nos imponen una afirmación: no se puede hacer pneumatología sin profundizar en este preciso aspecto de la cristología, es decir, la relación y las consecuencias que las dos naturalezas del Verbo encarnado determinan, *desde* su historia y *en* su historia, de cara a su singularidad.

Ya he subrayado, en la segunda parte del capítulo anterior, la exigencia de centrar la atención sobre la cristología para poder desarrollar el discurso pneumatológico. Entre todos los temas cristológicos, el que más aquí nos interesa es la articulación de las dos naturalezas en la única persona de Cristo. La investigación de G. Uríbarri, en este sentido, se ofrece como el lugar más oportuno para encontrar claves hermenéuticas que nos permitan entender el asunto en continuidad con pensamiento de Ladaria. En este capítulo intentaré, por lo tanto, presentar resumidamente la posición del profesor de Comillas, recogiendo algunas indicaciones acerca de unas interpretaciones del dogma cristológico del Concilio de Calcedonia, que parecen no dar razón, hasta el final, de las dos naturalezas del Verbo encarnado. Entre estas interpretaciones, habría que poner también algunas consideraciones del mismo Ladaria. Finalmente, en línea con las conclusiones del primer capítulo, intentaré proponer un acercamiento que ayude a pensar una soteriología más estrechamente vinculada a la pneumatología.

Centraré, en principio, la atención sobre todo en los capítulos tercero y cuarto del texto⁴ de Uríbarri. De hecho, son los capítulos "... de lo más extensos, (que) contienen de suyo ya la problemática central del libro. Los demás apuntalan, matizan, explayan, confirman, explanan y aplican los núcleos que estos dos capítulos abordan"⁵.

4 Cfr. G. URÍBARRI, *La singular humanidad... op. cit.*, 67-145.

5 *Ibid.*, 30-31.

Tras haber dedicado amplio espacio al tema de la singularidad de Cristo ya desde las primeras páginas, llama la atención que el autor elija como punto de arranque de esta parte de su texto la descripción de las “dos opciones fundamentales” de la cristología pos-conciliar⁶, a saber, el renovado interés por la centralidad del discurso antropológico (en toda teología) y la asunción metodológica de la cristología ascendente como punto de arranque de la reflexión. Sorprende que el autor empiece por el enfoque sistemático de la cuestión. La articulación de las dos naturalezas en la persona de Cristo parece ser criterio fundamental para la sistemática teológica.

Uríbarri presenta dos directrices del quehacer teológico: una teocéntrica y otra antropocéntrica⁷, cuyo objetivo final sería el mismo mientras que se diferenciarían por punto de partida y modo de argumentar. La primera, heredera del esquema *Logos-Sarx* alejandrino, es la que ha sido más utilizada hasta el Concilio Vaticano II y retomada, entre otros, por papa Benedicto XVI. Se caracteriza por un *incipit* dedicado a la auto-comunicación de Dios, cumplida en Jesucristo, Salvador del mundo. Su misión histórica implica aquí su preexistencia en cuanto Logos eterno y lleva a considerar el misterio de la encarnación como portal de su entrada en el tiempo. Desde aquí deriva la importancia otorgada a la teología joánica y a la cristología de la preexistencia de su prólogo. Cristo se presenta, así, al hombre como lugar único e irrepetible de la experiencia del Dios verdadero.

El trasfondo trinitario, aunque sea fundamental para entender la cristología, parece, en parte, relativizar la obra propia del Espíritu Santo.

Desde el pos-concilio, por diferentes razones, se ha dado lugar a un

6 Por lo menos de la mayoría de ellas.

7 Uríbarri no se distancia, en este sentido, de la lectura de Ladaria.

segundo modo de proceder en teología, que tiene más en cuenta la situación concreta del hombre, destinatario de la revelación y de la salvación, y condicionado históricamente en orden a su recepción.

El autor reseña las causas y, primero, menciona el giro antropológico característico de la edad moderna. El reto para la teología, aquí, es dar razón de la importancia de la acogida del Evangelio, especialmente en los contextos “de misión”, especialmente allí donde nunca antes había llegado. Después de la Revolución francesa, la exigencia del primer anuncio se extendió incluso a regiones de antigua tradición cristiana. Ahora bien, el sentido último de la salvación cristiana no se puede deducir de la doctrina trinitaria o del misterio de la encarnación. Hay que tomar en serio las inquietudes y las preguntas del hombre allí donde se formulan, es decir, *contextualmente*, con todo lo que implica, aquí, el empleo de este término. Los primeros números de *GS* y, más en general, toda la enseñanza del Vaticano II en su conjunto, pusieron de manifiesto esta exigencia y, de alguna forma, le dieron plena ciudadanía en la vida y en la reflexión eclesial. El texto de *GS* fue uno entre los más debatidos. Se le echaba en cara la falta de una adecuada *theologia crucis* y de una explícita consideración de las consecuencias del pecado para la humanidad. Era un texto demasiado “optimista”⁸. De todas formas, no se puede demostrar que emplee una cristología ascendente, mientras que la dimensión antropológica es tenida más en cuenta.

En efecto, un rasgo común de mucha cristología pos-conciliar consiste en buscar en la antropología el *input* para que se encuentre en Cristo la respuesta a las exigencias humanas. Por otra parte, parece diluido el movimiento opuesto, desde la configuración crística del ser humano.

8 S. MADRIGAL, *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado*, San Pablo- U. P. Comillas, Madrid 2012, 341-388.

Esta tendría que moverlo a “adaptar... sus anhelos y sus gustos a lo que el Señor les quisiera ofrecer como vida verdadera”⁹. Sin embargo, hay que admitir que ninguna “vida verdadera” podría ser ofrecida al hombre, por “divina” que sea, sin tener en cuenta el “código” a través del cual el destinatario habría que recibir el don. Ese “código” tiene que ver con la creación misma del hombre, hecho capaz de poder acoger el Verbo y su revelación, pero no termina aquí: hay una dimensión contextual del ser humano, desde su propia vivencia e historia, que condiciona su capacidad de acogida y recepción del don de Dios y de Dios como don. Todas las facultades humanas están llamadas a ponerse a la escucha de la revelación desde una libre y voluntaria determinación, siempre asistida por el Espíritu. Si no hay libertad verdadera ni espacio para el reconocimiento de una acción lenta, histórica y progresiva por parte del Espíritu, entonces, tampoco se podrá obligar al hombre a configurar “sus anhelos y gustos” con los de un Creador que no conoce ni tendría herramientas útiles para conocerlo. También aquí *Gratia supponit naturam et eam non destruit sed perficit*¹⁰.

Volviendo a Uríbarri, otro reto de la teología “teocéntrica” parece haber sido representado por la ciencia histórica, la cual impuso al cristianismo la investigación acerca de los acontecimientos de la vida de Cristo según criterios meramente científicos. Por un lado, no podemos desmentir que estamos llamados a *dar razón* de la esperanza que nos anima (cfr. 1Pt 3, 14-15). Por otro, tampoco podemos olvidar que somos hijos de la resurrección bautismal y que nuestra fe se constituye en principio hermenéutico fundamental. Habría que darse, entonces, compenetración entre estos dos enfoques, el de la historia y el don de la fe recibida de

9 G. URÍBARRI, *La singular humanidad... op. cit.*, 72.

10 Cfr. ST I, I, 8, 2.

Dios¹¹. Ya en el Nuevo Testamento se da algo parecido en los relatos que describen el despertarse de la fe, después de Pascua, en los discípulos. Según mi punto de vista, se trata del mismo problema, es decir de la consideración otorgada a la antropología y a la pneumatología. Por un lado, el ser humano parece desmentir una auténtica búsqueda de su auto-comprensión. Por otro lado, sigue siendo problemático otorgar significación adecuada a una “teología de la experiencia espiritual” por miedo al subjetivismo. ¿Cómo actúa la fe en el hombre? ¿Cómo nace? ¿Quién la genera? ¿Qué determina? A estas preguntas contesta la teología sacramentaria, la espiritual, la pastoral, la liturgia, la antropología hasta la teología fundamental, allí donde comenta la relación entre fe y razón. Pero, al no darse una pneumatología fuerte, queda relativizado, curiosamente, todo el plano histórico y experiencial. Mirando al análisis de Uríbarri¹², bajo la perspectiva cristológica, se dan prevalentemente dos polaridades, una entre “historia y fe” y otra entre “antropología y cristología”. La cuestión pneumatológica parece quedar al margen incluso allí donde se hace referencia a “la doctrina, enseñanza y praxis de Jesucristo”¹³ y a “la validez de la lectura creyente de la historia de Jesús que hace la primitiva comunidad”¹⁴. Sin embargo, tanto la vida de Cristo como la vida de la Iglesia no se pueden entender hasta el final sin tener en cuenta la determinante aportación del Espíritu, en sentido ascendente (cristología pneumática) y descendente (pneumatología crística).

Siguiendo la lectura del jesuita, se pasa a evidenciar las que él

11 Cfr. URÍBARRI G., *Corrientes actuales de Cristología*, en AGUA PÉREZ A. DEL (ed.), *Trasmitir hoy la fe en Cristo. XXIV Encuentro de Obispos y Teólogos. Reunión de la Comisión Teológica Asesora*, Edice, Madrid 2015, 217-228.

12 Cfr. G. URÍBARRI, *La singular humanidad... op. cit.*, 76-77.

13 En el primer capítulo del presente trabajo hemos visto que la unción por el Espíritu estaba relacionada directamente con la “misión” de Cristo.

14 La vida de la primitiva comunidad no se entiende sin explícita referencia a Pentecostés o, en clave joánica, al Gólgota y a la resurrección.

considera “cuestiones cristológicas derivadas”¹⁵. Curiosamente, junto con la cita de San Juan Crisóstomo, a la hora de hablar del *συγκαταβαίνω*, es decir, del “sintonizarse” de Dios con la “lengua de los hombres”, se hace referencia a la “adaptación progresiva y pedagógica” que propuso Ireneo. Para que pacíficamente se pueda llegar a un equilibrio entre cristología ascendente y descendente, según Uríbarri, habría tres cuestiones que resolver:

1) *La vinculación entre cristología y teología trinitaria*. Uríbarri presenta tres puntos para desarrollar su intuición:

- Primero, confuta las cristologías actuales que tienden a minusvalorar la raíz bíblica que está en el fundamento de la preexistencia del Logos. Recoge así el testimonio de Filipenses 2, 6-11. Después, pasa a verificar los criterios de admisibilidad de la así llamada fuente Q, supervalorada por ser considerada más antigua y que, sin embargo, por sí misma, sigue siendo poco más que una hipótesis de estudio. En último término, defiende el rol que juega la Pascua en la primera comunidad y en la reflexión paulina, de tal manera que nunca se podría mirar a Q sin pasar por “el sepulcro vacío”.
- Secundariamente, nota la debilidad de la relación entre cristología ascendente y reflexión trinitaria. Claramente, el esquema descendente es mucho más explícito. El esquema ascendente puede dar lugar a una interpretación semi-adopcionista en la medida

15 Ibid., 77.

en que insiste en la resurrección para afirmar la plena identidad entre Jesucristo y el Hijo de Dios.

- Finalmente, subraya la importancia de la mariología como lugar teológicamente único para entender la naturaleza humana de Cristo. Sin embargo, por estar contenido en los relatos de la infancia de Jesús, se quedaría como menospreciado, vaciado de historicidad y, consecuentemente, de valor teológico. Hasta oscurecer la misma historia de Cristo.

2) *La tensión entre divinidad y ejemplaridad de Cristo.* Aquí se centra la atención sobre el modo de proceder de la búsqueda histórica sobre Jesús de Nazaret. Se pone de manifiesto cómo se ha dado un progresivo deterioro de las afirmaciones acerca de su divinidad por no entrar entre los *ipsissima verba Christi*, ni ser parte del trasfondo judío, del mismo Cristo o de sus contemporáneos, ni siquiera por provenir de la primera intelección eclesial. Sólo la formulación dogmática daría razón de la divinidad de Cristo, aislada de la historia, y, por lo tanto, “accesoria”. Lo mismo no pasaría por la afirmación de la humanidad, que viene reconstruida minuciosamente y a la cual se le atribuye toda la atención, haciendo de Cristo un experto de espiritualidad y de humanidad y, solo en cuanto tal, un salvador.

3) *El valor salvífico y mediador de la humanidad de Cristo.* Este es el punto que más engancha con la temática del primer capítulo de la tesina. Reconocer la humanidad de Jesucristo como “una humanidad más y no la humanidad salvadora del Logos”¹⁶ sería consecuencia directa de la

16 Ibid., 95.

concentración histórica y antropológica contemporánea. Según nuestro autor, la singularidad de la humanidad de Cristo no podía encontrarse “bajo el peso de la economía adamítica del pecado” (cfr. Hb 5, 15) por ser la humanidad del Verbo. Eso la constituía como salvadora. La razón de la diferencia, aquí, sería puramente ontológica. Para las cristologías contemporáneas la humanidad de Cristo sería solo un caso de la antropología y no su arquetipo y norma. Entonces, ¿qué la constituiría como salvadora? Además, nota el autor que la articulación entre antropología y cristología no es así automática. La plenitud del hombre es algo todavía diferente de la plenitud cristiana. Entre humanismo y cristianismo la diferencia sigue vigente¹⁷. Hay otro aspecto decisivo, es decir, la consideración de la muerte redentora de Jesucristo: ¿hay que atribuirle una significación expiatoria? En su autoconciencia, ¿Cristo se la atribuyó? Las cristologías de corte historicista parecen suavizar hasta desmentir este aspecto¹⁸. Hablar de “muerte del Hijo de Dios” parece no estar de acuerdo con el planteamiento historicista.

Como se puede ver, estamos dentro del mismo marco en el que se movía la reflexión de Ladaria.

17 Cfr. JS, 72. Interesante, sobre el tema del humanismo, buscar los orígenes de la cuestión: cfr. F. DE MICHELIS PINTACUDA (Ed.), *Libero arbitrio. Servo arbitrio (passi scelti)*, Claudiana, Torino 2009⁴, 5-38.

18 Hasta, incluso, rechazarlo, debido a una mala interpretación de la teología anselmiana de la satisfacción, cfr. A. CORDOVILLA, *El exceso de Dios y la belleza de la obra de la salvación. Una lectura del «Cur Deus homo» de Anselmo de Canterbury*, en AA.VV., *La unción de la gloria... op. cit.*, 2014, 205-226.

1.1.2 Humanidad de Cristo y neocalcedonismo

Entre las preocupaciones de Uríbarri, a mi modo de ver, sobresale, por lo menos, un dato, a saber, los límites de una reducción antropológica del misterio de Cristo. En efecto, si se subraya unilateralmente lo humano que nos ofrece la historia acerca de él, se plantea el riesgo de olvidar o limitar lo divino. Sin embargo, aquí está el reto de las cristologías pos-conciliares.

De hecho, en el cuarto capítulo¹, el jesuita entra detenidamente en el análisis del tema a través del pensamiento de K. Rahner², determinante para la cristología actual, sobre todo a la hora de interpretar la fórmula de Calcedonia. De hecho, la misma lectura rahneriana estaba, a su vez, condicionada por una intención básica, es decir la de presentar convenientemente el carácter mediador de la humanidad de Cristo, de cara a nuestra salvación, para superar la visión unilateral de la cristología descendente, especialmente allí donde, alejándose de la ortodoxia, corre el riesgo de convertirse en un monofisismo o en un gnosticismo.

A pesar del hecho que nunca Rahner haya querido desligar lo humano de lo divino en Cristo³, eje central y condición de posibilidad de toda su cristología trascendental⁴, esa tendencia interpretativa podría darse. El problema más llamativo se ha evidenciado en el análisis sincrónico y diacrónico de la fórmula de Calcedonia. Por un lado, a menudo se olvida la interrelación entre la afirmación de la unidad de la

1 Cfr. G. URÍBARRI, *La singular humanidad... op. cit.*, 103-145. Recientemente, volviendo sobre el mismo tema, Id., *El neocalcedonismo de Joseph Ratzinger. Implicaciones para la teología de la unción y de la voluntad humana de Cristo*, en AA.VV., *La unción de la gloria... op. cit.*, 81-111.

2 Cfr., sobretodo, K. RAHNER, *Problemas actuales de Cristología*, en id., *Escritos de Teología. I*, Taurus, Madrid 1961, 169-237.

3 Por esto, véase el horizonte y las conclusiones del ya citado Á. CORDOVILLA PÉREZ, *Gramática de la encarnación... op. cit.*

4 Cfr. K. RAHNER, *Curso fundamental... op. cit.*, 214-216.

persona del Verbo con la de las dos naturalezas, mientras que, por otro lado, no se otorga la misma importancia al contexto y al desarrollo histórico que llevó a Calcedonia (Nicea y Éfeso) y que, desde allí, caracterizó su relectura posterior (Constantinopla II y III). Uríbarri, de todas formas, reconoce a Rahner el haber abierto la puerta a la relación entre la dimensión existencial de Cristo y su correlato óntico, es decir, reconocer que hay un diálogo entre el crecimiento y la procesualidad temporal que se da en la vida de Cristo y su ser más íntimo. En la teología magisterial había quedado sólo esta última dimensión, destinando a la piedad popular los *Misteria Christi*, o sea la vivencia concreta de Cristo y sus implicaciones a lo largo de su misión y obra.

Partiendo del hecho que cualquier cristología tiene que dialogar con Calcedonia, el profesor de Comillas hace notar que ya Sesboüé había intentado examinar las críticas que desde la actualidad se dirigían al Concilio del 451 y las interpretaciones que, en cambio, se proponían. Uríbarri relee todo el conjunto de ellas proponiendo una cierta sistematización⁵. Primero, se ha reprochado a Calcedonia la excesiva conceptualización y carga ontológica del lenguaje. Seguidamente, se ha evidenciado un dualismo latente en el modo de mirar a Cristo. Dualismo que no puede ser admisible sin aclarar la profundidad del valor analógico de las afirmaciones: ¿podría el término naturaleza emplearse indistintamente por Dios y por los hombres? Además, debido a este dualismo de fondo, ¿cómo se salvaguardaría la unidad del sujeto cristológico? Otro reproche fue relativo al peso, en apariencia relativo, que Calcedonia da al misterio de la muerte y resurrección, tomando su punto de partida más bien desde la preexistencia hacia la encarnación y manifestando una cristología descendente demasiado unilateral. Prueba de

5 Cfr. G. URÍBARRI, *El dinamismo encarnatorio según las homilias catequéticas de Teodoro de Mopsuestia*, en *Estudios Eclesiásticos* 81 (2006), 40-50.

esto sería que, al subrayar la encarnación de la segunda persona de la Trinidad, lo humano de Cristo quedaría desprovisto de su propia personalidad. Lo mismo pasaría con su dimensión histórica, pasada bajo silencio, extendiéndose – el manto del silencio – hasta cubrir a la persona del Espíritu Santo. Por último, pasando desapercibida la exaltación, parece que no haya ninguna diferencia sustancial entre el antes y el después de la *kénosis*, entre el proceso encarnatorio y la introducción definitiva, a la derecha de Dios, de la humanidad de Cristo resucitado.

Sin embargo, tras haber proporcionado argumentos para desactivar estas críticas, Uríbarri propone un nuevo *excursus* sobre la lectura ratzingeriana de Calcedonia⁶. De hecho, en oposición a muchas de las críticas que llegan a la fórmula de Calcedonia por parte de las cristologías pos-conciliares, se da, en el pensamiento del papa emérito, la exigencia de un “neo-calcedonismo”, es decir de una reinterpretación del diálogo entre las dos voluntades de Cristo en el marco de una sola y misma libertad, la del Hijo de Dios⁷.

Uríbarri plantea la siguiente pregunta: “¿Implica necesariamente la afirmación de un único Hijo, el Verbo unido a la naturaleza humana, la negación de una libertad humana sustantiva en Jesucristo, que se alinea en plena consonancia con la libertad divina?”⁸. Sin querer encontrar justificaciones para todo tipo de *casi* nestorianismo, difisismo y reducción antropológica que se han podido dar después del Vaticano II, quizás habría, también aquí, que preguntar si acaso no se ha logrado una plena confianza en la naturaleza humana de Cristo. El precio de esta confianza parece elevado. ¿Cómo se puede poner en las manos de una libertad

6 Más recientemente, el jesuita vuelve a reafirmar la misma postura en Id., *Corrientes actuales de cristología... op. cit.*, 240-243.

7 Cfr. J. RATZINGER, *Miremos al Traspasado*, ESJ, Madrid 2007, 45-51. En el fondo, es lo mismo que se repite en JS, 24, que ya he examinado en las pp. 62ss.

8 G. URÍBARRI, *La singular humanidad... op. cit.*, 121.

humana la omnipotencia divina? Podría ponerse en riesgo todo designio de salvación llegando hacia su mera contingencia.

La cuestión es bastante sensible para proceder sin cuidado. Entonces, abogando a la autoridad de Máximo el Confesor, Uríbarri busca salir en defensa de una libertad auténticamente humana del Verbo, que pueda dar razón también de su voluntad y de su inteligencia. Vuelve por eso a examinar la tesis clásica sostenida por Apolinar de Laodicea y pasada, a través de los escritos pseudo-atanasianos, a los textos de Cirilo de Alejandría.

No me queda sino poner de relieve, cómo, incluso a este nivel, la escuela alejandrina ha jugado un papel central, fuerte por su tradición y por su influencia, incluso política, en los acontecimientos que van, por lo menos, desde el final del III hasta todo el V siglo. Tanto la minusvaloración del misterio de la unción del Verbo, o, mejor dicho, su reducción a una cuestión interna a la cristología, como los repetidos intentos de poner el acento exclusivamente sobre la naturaleza divina del Verbo encarnado y sus propiedades encuentran en el esquema *Logos-Sarx* su raíz última y en el neo-platonismo su esqueleto y estructura ideológica⁹.

Siguiendo en el análisis, Uríbarri deja derivar, con Máximo el Confesor, la singularidad de la humanidad de Cristo de su *τρόπος υπάρξεως*, es decir del *modo de existencia* de la naturaleza humana anterior al pecado de Adán, que caracterizaría la humanidad de Cristo, la cual, de todas formas, existe en-hipostáticamente en el Verbo, frente a la nuestra, manchada por el dualismo debido a la presencia de una voluntad gnómica

9 Además de un cierto hamartiocentrismo: “La antropología origeniana... no puede contemplarse desde el principio a la luz del misterio de la encarnación. La relación entre Cristo, el Verbo encarnado y el hombre será directamente fruto del pecado, como lo será también la dimensión corpórea del hombre, que no formaría parte del ideal y del designio original del Creador”, así en L. F. LADARIA, *El P. Antonio Orbe... op. cit.*, 425.

a lado de la de la naturaleza. En esta línea se podría leer y entender incluso a Pablo¹⁰. Uríbarri, mediando entre la posición de Ratzinger y, quizás, la de Rahner, que sobre este punto parece estar subrayando decididamente que “el acto propiamente redentor es un acto de libertad auténticamente humana”¹¹, llega al punto neurálgico de la cuestión:

“[...] la tendencia neocalcedónica también corre el peligro de no dejar espacio teológico relevante para la unción de la humanidad de Cristo en el Bautismo, como le ocurrió sintomáticamente *de facto* a Atanasio, bien es cierto que antes de estos debates, uno de los grandes de la escuela alejandrina. Si la humanidad queda trasfigurada y hasta cuasi trasformada en divina por el Logos en su unión, elimina el marco de actuación del Espíritu, lastrando la interrelación de cristología y pneumatología y sustrayéndole significación antropológica a la unción”¹².

Más que el debate entre la tendencia balthasariana y la rahneriana, entonces, aquí habría que tomar en serio un dualismo teológico que acompaña la reflexión desde su inicio: el dualismo entre los dos esquemas teológicos *Logos-Sarx* y *Logos-Anthropos*, entre Alejandría y Antioquía. En último análisis, algo que afecta directamente a la interpretación de la revelación, en su corazón más hondo.

La unidad está lejos de ser encontrada. Sin embargo, Uríbarri propone su intuición:

“Es comprensible que Ratzinger quiera evitar una voluntad gnómica en Cristo que pugnara con la voluntad divina. Pero la solución no radica en prescindir *cuasi de facto* de la voluntad humana, afirmando una única libertad en la persona y negando la libertad de la naturaleza humana, sino en mostrar la estructura ontológica que ratifica el acuerdo armonioso de las dos voluntades, de tal manera que el sujeto,

10 Cfr. Rm 7, 18-24.

11 Palabras de Rahner citado por G. URÍBARRI, *La singular humanidad... op. cit.*, 125.

12 *Ibid.*, 128.

la persona de Cristo, no queda escindida. Así, en este punto tendría razón Ratzinger: no se da en Jesucristo una libertad gnómica (en su naturaleza humana), porque dicha libertad *podría torcerse...*¹³.

Delante de esta afirmación no cabe duda de que el marco de la discusión es, otra vez, la cuestión de la contingencia en la vida de Cristo. Una libertad que *podría torcerse* impone que se ponga de manifiesto la *estructura ontológica* que garantiza el sistema, a saber, la impecabilidad personal de Cristo. En último análisis, la impecabilidad como doctrina ontológica estaría exigida por *miedo* a un “pecado potencial”¹⁴ y, como consecuencia más remota, llegaría hasta poder determinar una minusvaloración de todo lo histórico de la vida de Cristo. La corrección llega pronto y, desde mi punto de vista, acudiendo de alguna manera a una interpretación kasperiana del asunto:

“... pero esto no implica negar la presencia de una libertad de la naturaleza humana, como elemento sustancial de la misma, si bien en el caso de Cristo dicha libertad se da en el modo de la existencia de la unión hipostática y, consiguientemente, sin impedimento para seguir libremente el dinamismo natural del ser creatural: la plena obediencia a la voluntad divina”¹⁵.

El mismo Uríbarri, en otros lugares, afirmaba:

“... la espiritualidad de Jesús está marcada por esta obediencia permanente al plan del Padre que se alimenta de su Palabra y de un discernimiento fino y constante de la voluntad de Dios. Es en el ámbito de este diálogo en el Espíritu con el Padre cómo su humanidad ungida por el don de Espíritu se va conformando en plenitud con el ser filial, en plena consonancia con la divinidad del Verbo, pero sin que

13 Ibid., 123.

14 Hablo de “potencial” en el sentido de hipotético, posible.

15 Ibid., 123-124.

el Verbo suplante la actividad propia de la humanidad”¹⁶.

En efecto, habría que preguntarse acerca de cómo se hace “un discernimiento fino y constante” si faltan opciones y posibilidades históricas concretas entre las cuales elegir.

A la luz de estas últimas palabras, se podría pensar que la singularidad de Cristo llegaría como consecuencia inmediata de la encarnación, por la unión hipostática que allí se determina. El “hombre Jesús” sería hombre libre para cumplir con la voluntad del Padre a partir de la articulación entre lo humano y lo divino que en él se dio. En otras palabras, desde la historia y desde la revelación se individua una posible estructura metafísica desde la que se pueda dar razón de un ejercicio absolutamente libre de la voluntad humana, en el marco de una imposibilidad personal absoluta del pecado.

Por un lado, mientras que el neocalcedonismo propuesto por Ratzinger atribuía la impecabilidad de Cristo a la persona del Verbo encarnado y, por lo tanto, excluía una libertad propiamente humana, en el análisis de Uríbarri se formula la hipótesis de una singularidad de la naturaleza humana de Cristo, derivada desde la encarnación y que no excluye el ejercicio libre de su voluntad. Uríbarri cita a Rahner:

“Cuando se impuso finalmente – a pesar de la fórmula *mía physis* de San Cirilo – la fórmula de las dos naturalezas, se quiso acentuar justamente que la humanidad de Cristo es una φύσις, es decir, un αὐτοκίνητον, y que, por ello, el acto propiamente redentor es un acto de libertad auténticamente humana”¹⁷.

16 Id., *La espiritualidad de Jesucristo: fundamentación*, en J. GARCÍA DE CASTRO – S. MADRIGAL (eds.), *Mil gracias derramando... op. cit.*, 506.

17 G. URÍBARRI, *La singular humanidad... op. cit.*, 125.

¿Otras vías serían más practicables? Esta es la pregunta que se plantea como reto para las cristologías pos-conciliares. Admitir una radical asimetría entre naturaleza divina y naturaleza humana no representa un problema. Al igual, una asimetría se puede dar entre las naturalezas y la persona del Verbo. La naturaleza humana es *an-hipostática*, pues existe en la hipóstasis divina del Verbo. Sin embargo, una hegemónica conducción de la historia y de la libertad del sujeto por el solo principio personal divino sin la humana cooperación llevaría, esto sí, hacia un idealismo filosófico, un totalitarismo práctico y un teocentrismo teológico que vacía de sentido el mismo vivir de la libre y contingente creación, obra de un Dios amoroso, que *todo* lo predestina al bien¹⁸ en la espera de una reciprocidad libre y no en la obligación.

Entre los aspectos irrenunciables que Uríbarri quiere subrayar mirando a la actualidad desde Calcedonia, en orden a nuestro objetivo, hay que considerar, por lo menos tres elementos. Primero, que la salvación cristiana nos habla de un Dios que se hace hombre y no de un hombre que llega a ser Dios. Este aspecto sostiene también la experiencia trascendental rahneriana y, por lo tanto, su cristología trascendental. No cabe duda, en segundo lugar, que para entender la soteriología cristiana este es *el* elemento central: otra forma de impostar la cuestión, a partir *exclusivamente* de la humanidad de Cristo, lleva a un esfuerzo prometeico por parte de un súper-hombre no justificable racional y teológicamente. Por último, la mera historia no da y no puede dar razón del ser de Cristo. Los escritos del Nuevo Testamento enseñan la cristología de la preexistencia para dar razón de la experiencia histórica concreta.

Son aspectos asumibles, pero, desde mi punto de vista y a pesar de

18 Cfr. Ef 1, 4-7.

todo, habría que tener en cuenta otros aspectos. Y esto por tres razones:

1) *El neo-calcedonismo no es un reto del pasado*. La postura ratzingeriana, como la de Ladaria, ponen de manifiesto la actualidad del tema. En otras palabras, Rahner y sus intuiciones siguen teniendo sentido hoy, a la hora de reconocer las consecuencias del esquema *Logos-Sarx* en las diferentes formas, incluso extremas, en que se puede dar.

2) *No puede pasar desapercibida la procesualidad de la experiencia creyente*. Tanto en el Nuevo Testamento como en cualquier experiencia creyente, es el Espíritu el que conduce a la afirmación de la identidad del Hijo de Dios. En la lógica del *exitus-redditus*¹⁹, la revelación se quedaría vacía sin la respuesta de su destinatario. En la experiencia y en la historia es el hombre con su subjetividad el que acoge la Palabra eterna que le llega en Cristo y libremente toma postura frente a ella. Incluso se podría afirmar que, sin esta toma de postura, sin el existir concreto del hombre que *llega a* recibir la propuesta de salvación, según sus códigos y bajo los condicionamientos de su vida creatural, tampoco tendría sentido hablar de una revelación positiva en Cristo.

3) Este mismo planteamiento se da en la *experiencia histórica de Cristo*. La progresión de su autoconciencia, subrayada de diferentes maneras en la Escritura, nos habla de un Dios que acepta el desafío de la historia y la convierte exactamente en el lugar y en la condición de posibilidad de su propia auto-comunicación. Son aspectos que Uríbarri no desconoce²⁰, llegando incluso a plantear una doble singularidad de Cristo, una de cara a la encarnación misma del Verbo y otra, en la línea de Kasper, siempre en la encarnación, pero actuada por el Espíritu que directamente conforma la humanidad según la especificidad que en la unción se

19 Cfr. DV 5.

20 Cfr. G. URÍBARRI, *La espiritualidad de Jesucristo... op. cit.*, 493-510.

desarrollará. El ser del mismo sujeto cristológico, lejos de cumplirlo todo con la encarnación, experimenta él mismo un proceso de aprendizaje, de escucha del Espíritu, de camino que lo lleva al Jordán, al desierto, fuera de Israel, y, por último, hacia Jerusalén y hacia la muerte en la cruz, bajo las condiciones que se iban determinando en su historia personal y en la libre toma de postura que él irá, cada vez, asumiendo. En otras palabras, estamos delante de un sujeto cristológico que se *deja hacer* por la experiencia, que se deja afectar por la historia y que, incluso en la resurrección, no borra el marco de los clavos de la cruz. Sin esta concreción histórica, sin este camino históricamente cumplido por Jesucristo, se vaciaría de sentido cualquier cristología descendente.

Estos dos últimos puntos son fundamentales para el objetivo del presente trabajo y remiten, en último análisis, a una filosofía y teología de la historia que, en concreto, se entienden como parte no secundaria del proceso de reconciliación y plenitud que, en Cristo, se da y se celebra. Como no tendría sentido presuponer una vía ascendente de la teología sin una estructura descendente previa, tampoco se podría encontrarlo para una descendente que se quede sin realización histórica y que lejos de la historia busque su punto de acceso y su credibilidad. Sólo bajo la guía del Espíritu y en la estrecha vinculación de ambos niveles, por asimétricos que puedan ser, se da razón de la soteriología cristiana. El Dios que nos salva es el Dios que elige esta historia para realizar su salvación y que, a esta, no nos obliga nunca: es el Dios amante de la vida, de la historia y de la libertad.

1.2. *Temas de fondo*

1.2.1. **La relación entre teología trinitaria y cristología**

En línea con las afirmaciones de Uríbarri cabe precisar algunos aspectos. Primero, la vinculación entre teología trinitaria y cristología, en efecto, es fundamental. En el primer capítulo, las observaciones de Orbenos empujaban a releer la aportación ireneana distinguiendo hasta cuatro “unciones”. Una de ellas, antes de lo siglos, pertenecía directamente a la relación entre el Padre y el Hijo. Ireneo, en principio, prefiere no entrar en la inmanencia trinitaria, para no mezclar la ortodoxia con la heterodoxia gnóstica. Sin embargo, mirando a la historia de la salvación en su conjunto, no duda en buscar una mediación pneumática, a nivel trinitario previo a la creación, entre el Padre y el Hijo, expresada en la imagen de la unción precósmica. El subordinacionismo alejandrino de corte origenista, a pesar de ser moderado y ortodoxo, llega más allá de la reflexión asiática en este punto. Al mismo tiempo que dibuja una forma de jerarquía entre el Padre y el Hijo, invita a pensar algo similar en la relación entre el Hijo y el Espíritu. Desde aquí se desprende, ya desde Atanasio, una razón más para proponer una auto-unción del Verbo sobre su naturaleza humana. El Verbo será entonces, desde el principio, según este planteamiento, el Señor del Espíritu. Él lo derramará, incluso sobre sí mismo.

Nada de estos rasgos “alejandrinos” se advierten entre los asiáticos. Por lo menos en Ireneo, la doctrina de “las dos manos” del Padre invita a una simetría más explícita entre el Verbo y el Espíritu. Se describe una unción del Verbo anterior a la creación, una suerte de “inversión trinitaria” que precede los siglos²¹. A partir de esta unción desarrolla su propia

21 La inversión en la *táxis* trinitaria, como ya hemos visto, profundizada por Balthasar, ha sido detenidamente examinada por L. F. LADARIA, *La Trinidad, misterio... op.*

actividad en la creación, “ungiendo y disponiendo” todas las cosas. El Verbo, entonces, en su preexistencia, experimentaría dos fases: una pasiva, de recepción del Espíritu, y otra, activa, de distribución de este mismo Espíritu sobre la creación. ¿De dónde saca Ireneo estas consideraciones? Por un lado, ciertamente de la *regula fidei* recibida²². Por otro, desde la economía de la salvación, es decir, desde la historia a través de una lectura del Antiguo Testamento en las claves de la época y también de los mitos gnósticos a los que Ireneo responde en clave ortodoxa, pero que le proporcionan pistas especulativas de gran profundidad. En una expresión, Ireneo construye su reflexión desde una *teología de la historia*, juntando el principio formal de carácter teológico al aspecto más objetivo que le llega desde los acontecimientos históricos releídos a la luz de encarnación y Pascua. En este sentido, creo que la tradición asiática ha acertado en el intento de proponer una vinculación adecuada entre teología trinitaria, cristología y pneumatología²³. Los tres aspectos del *único* misterio del Dios-uno no se dan por separado. Lo mismo puede pasar a la hora de buscar el objeto formal de los tres tratados, pero solo a nivel formal. La única economía de la salvación invita a la armonía. La teología latina, en este sentido, no deja de lado un cierto “cristomonismo” que siempre, sobre todo por parte oriental, se le ha echado en cara. Desequilibrio e inestabilidad en la soteriología son el precio inevitable que se paga a la hora de llevar hasta el extremo una cierta *theologia crucis* y, en general, la cristología frente a un rebajamiento y a una insignificancia de la pneumatología.

cit., 202-236.

²² Basta con mirar a los primeros números de *Demostr.*

²³ Cfr. L. F. LADARIA, *El Dios verdadero... op. cit.*, 153, y G. URÍBARRI, *Corrientes actuales de Cristología... op. cit.*, 255-261.

1.2.2 Experiencia espiritual y teología dogmática

La intuición de Uríbarri sobre el tema trinitario abre un camino muy sugerente. No todas las cuestiones teológicas pueden encontrar solución en el marco exclusivo de la cristología. La misma experiencia espiritual de los creyentes apunta en esta dirección. El papel de la Pascua es insoslayable a condición que se realice en la “vida del Espíritu”, es decir en la experiencia de fe que el creyente hace en el Espíritu y que le lleva al encuentro con Cristo.

Paralelamente, la “vida en el Espíritu” se da como don del Señor a la humanidad redimida. Los dos aspectos se complementan. Y el segundo tiene una anterioridad respecto del primero. Pero es una anterioridad “tematizada”, en términos rahnerianos. Es el resultado de una experiencia y de una reflexión sobre ella que se dan en el camino del hombre y según las condiciones de su existencia. Enfrentarse al método histórico-crítico o a los excesos del “giro antropológico” de la(s) teología(s) del siglo XX sin considerar como necesaria la hermenéutica de la experiencia espiritual dentro del marco de la pneumatología lleva a un callejón sin salida. Tiene sentido volver a las palabras de Rahner según el uso que de ellas hace P. M. Sarmiento Caballero²⁴:

“El hombre de piedad del futuro o será un místico, es decir una persona que ha experimentado algo, o no será cristiano. Porque la espiritualidad del futuro no se apoyará ya en una convicción unánime, evidente y pública, ni en un ambiente religioso generalizado previos a la experiencia y a la decisión

24 P. M. SARMIENTO CABALLERO, *Cristología existencial. Claves para una lectura postmoderna de la Cristología de Karl Rahner*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1998, 131-160. Cfr. K. RAHNER, *Espiritualidad antigua y actual*, en id., *Escritos de Teología. VII*, Taurus, Madrid 1969, 13-35, especialmente la p. 25. Repite la misma idea en id., *Elemente der Spiritualität in der Kirche der Zukunft*, en id., *Schriften zur Theologie XIV*, Benziger, Zürich – Einsiedeln – Köln 1980, 368-381, 375-376.

personales”²⁵;

y

“Naturalmente, en el futuro, esa tarea será asignada a los mistagogos y a los predicadores del evangelio. Sin embargo, la teología fundamental teórica debería tratar de colmar esa separación que hemos mencionado más arriba, entre los motivos de credibilidad de la revelación cristiana y la decisión concreta de creer. La teología fundamental ha tratado siempre de hacerlo, pero jamás ha conseguido elaborar completamente el problema. Y, con los medios que se han utilizado hasta ahora, parece que no lo podrá hacer”²⁶.

Desde mi modo de ver, en el fondo, lo que ha faltado hasta ahora es una seria hermenéutica de la experiencia espiritual como parte de la reflexión teológica dogmática. Y, específicamente, de la pneumatología. Como consecuencia, la crítica al método histórico se podría entonces formular así: ¿Puede darse una lectura auténticamente teológica y crítica – a la vez – de la vida de Cristo fuera de la experiencia de fe, por lo menos implícita? Al contestar afirmativamente, nos ponemos fuera del marco de una teología como diaconía de la fe de la Iglesia hasta desembocar, automáticamente, en una fenomenología religiosa. Por otro lado, si se contesta negativamente, se acepta, en su conjunto y según la progresión que se da en la historia, tanto la fe de la primera comunidad como el “más allá” ofrecido por la Pascua, sin miedo a las influencias judías y helenistas que han entrado en los *textos* por ser parte de los *contextos* en los que históricamente se ha dado la revelación y su trasmisión. Se acepta, además, el reto que estos estudios implican. Se acepta la posibilidad que el desarrollo histórico, técnico y científico pueda llevar a una más honda comprensión del Misterio de Dios. Se mira, explícitamente, a la historia

25 P. M. SARMIENTO CABALLERO, *Cristología existencial... op. cit.*, 160.

26 *Ibid.*, 156.

como lugar teológico. Pero, sobre todo, se acepta que esta misma lectura se haga bajo el Espíritu y dentro de una comunidad creyente. *Fundamentación* para todo esto se encuentra en la misma auto-comprensión de Cristo, a partir de la reflexión de Uríbarri como en la de Kasper. La humanidad del Señor, abierta y acogedora, en su historia, se dejó conducir y llevar por el Espíritu a la comprensión cada vez más plena del misterio divino que la habitaba, explicitando progresivamente la propia identidad personal del Hijo de Dios. Y, en esto, ha reconocido y revelado a “un” Padre como *nuestro* Padre.

En la misma experiencia de fe de la comunidad, en último análisis, se enraíza la credibilidad del hecho que la determina. En este sentido, la experiencia de fe de la comunidad deja que la medida de su propia credibilidad sea la adhesión a aquel Cristo creído y adorado por el testimonio de la Escritura y, por supuesto, dentro del marco de una bimilenaria tradición y dentro de las coordenadas ofrecidas en la historia actual del pueblo de Dios, ella misma conducida y llevada por el Espíritu.

De hecho, ninguna ciencia puede tener la pretensión de asumir y resumir en su objeto formal el *todo* del hombre en cuanto objeto material. Ni siquiera la antropología. Solo la experiencia, de manera atemática y precientífica, lo permite. Y, al objetivarlo, ya pierde algo fundamental: la historia como lugar de un encuentro entre “vivos”, único e irrepetible²⁷.

1.2.3. Justificación, expiación y solidaridad en la reconciliación

Quisiera subrayar otros dos aspectos en la reflexión de Uríbarri, a saber, la tensión entre divinidad o ejemplaridad de Cristo y el valor salvífico y mediador de su humanidad. Desde mi manera de ver, si el tema

27 Cfr. K. RAHNER, *Curso fundamental... op. cit.*, 32-41 y 47-55.

trinitario y el espiritual tienen que ver con la metodología y la sistemática general de la teología, estos últimos dos aspectos pertenecen, en concreto, a la soteriología y a sus contenidos. Implican, de alguna forma, pasar del “cómo” al “qué” de las cuestiones. Podríamos preguntarnos: en el fondo, ¿qué hay detrás del significado de la muerte y resurrección de Cristo? ¿Qué hay de solidario, justificativo y expiatorio dentro de un misterio, a la vez, de violencia y de gozo así de grande? ¿Hay algo que la teología pueda intuir y expresar positivamente a partir de la magnitud de ese misterio?

Para contestar a estas preguntas que son consecuencias del horizonte que la reflexión de Uríbarri abre, haré referencia, entre muchas hipótesis hechas en el pasado, a dos sugerencias posibles, una de corte bíblico, a partir del trabajo llevado a cabo por M. García Fernández²⁸, y otra, de corte más filosófico, propuesta por M. D. López Guzmán²⁹. El primer texto estudia la aplicación del *Rib* bíblico a la lectura y comprensión de la dinámica de la reconciliación al texto de Isaías, cuya cumbre parece estar representada por los poemas del Servo de JHWH. El segundo se propone profundizar en la dinámica de la reconciliación según la propuesta de V. Jankélévitch, enraizada en la tradición común a judaísmo y cristianismo. Asumo las conclusiones de las autoras remitiendo a sus trabajos de investigación para entender mi postura personal sobre el tema, no siendo este el lugar que permite desarrollar exegéticamente y filosóficamente la cuestión del perdón.

Partimos de que justificación, expiación, y solidaridad son tres matices o tres expresiones con que, de hecho, en la historia de la teología, ha tomado forma la reflexión acerca de la reconciliación³⁰ y, por lo tanto,

28 M. GARCÍA FERNÁNDEZ, “*Consolad... op. cit.*”

29 M. D. LÓPEZ GUZMÁN, *El perdón en el pensamiento de Vladimir Jankélévitch... op. cit.*, cfr. B. SESBOÛÉ, *Jesucristo... op. cit.*, 71.

30 Cfr. pp. 75ss.

el corazón de la soteriología cristiana. Tres puntos me parecen fundamentales:

1) Primero, hay que considerar *la permanente oferta de amor, por parte de Dios, hacia su creación*. El rechazo del mal, en este sentido, se convierte en la ocasión, por parte de Dios, para mover hacia la realización histórica de un amor todavía más grande. Dios sería aquí el sujeto único de un proceso que se configura como unilateral. Él es el único que tiene derecho a perdonar el mal. Suya es la creación y cada criatura y, en contra de Él está dirigido no sólo el mal que contra Él se cumple, sino también el que se da entre las criaturas. En este sentido, Dios acaba por resumir en sí también todos los perfiles de las víctimas que, en la historia, han sufrido injustamente, sin identificarse con ellas. Él asume como propios los derechos pisoteados de todas las víctimas y de todos los tiempos, hasta lo que deriva del mal cometido en contra de la misma creación inanimada en su conjunto³¹. Aquí se encuentra, entonces, también una primera acepción de solidaridad, la que se da entre las víctimas. Así configurado, este aspecto recoge la parte más significativa del tema de la justificación³².

2) *El estado de culpa en el que se encuentra la humanidad pecadora*. La admisión de la culpa, necesaria para una auténtica reconciliación, no es necesariamente el primer paso del proceso. El definitivo amor de Dios, plenamente coherente y coincidente con su naturaleza, se convierte en la condición de posibilidad para poder reconocer la entidad del mal cometido y, solo así, pedir perdón³³. Tanto el arrepentimiento cuanto la asunción de responsabilidad tendrían que ver con el único sujeto desde el cual el relato genesíaco deja descender el tema

31 Cfr. Lev 25.

32 Acerca del tema de la justificación por la fe, cfr. L. F. LADARIA, *Espíritu y justificación... op. cit.*, 111-115.

33 En esta línea también JS, 85-86.

de la culpa en la creación, a saber, el hombre³⁴. En este sentido, de hecho, toma cuerpo una segunda acepción de solidaridad, propia de los victimarios. A ellos se requiere, primero, el reconocimiento del mal cometido. No se impone la restauración de la justicia primigenia ni se expresa venganza. La categoría del *Rib* bíblico tiene como único objetivo la plenitud de la reconciliación a partir de la conversión del corazón de los culpables³⁵. Será el amor quien restaurará la justicia, no la ley. La expiación coincide entonces con el corazón contrito, con la afirmación de radical indignidad de los culpables.

3) Acerca de la solidaridad se mezclan diferentes niveles hermenéuticos, de manera transversal. Queda sólo un aspecto por subrayar, a saber, que la solidaridad que se da en el área de la expiación tiene valor solo si es asumida personalmente. No basta con una expiación vicaria: hay que tener presente el marco más general del designo del Creador, es decir la plenitud de vida de su creación libre y liberada. Por eso, la solidaridad no excluye la libertad humana que se expresa en la “apropiación” subjetiva del mal cometido que cada culpable tiene que hacer en el proceso de reconciliación. Además, si queremos extender el tema de la reconciliación al recorrido más amplio que llega a la plenitud del ser, según el modelo de un aprendizaje, lento y progresivo, cabe decir que, a lo largo del proceso de reconciliación, el hombre llega a coincidir consigo mismo y con la verdad inscrita en él ya desde su creación. Así entendida, la solidaridad no se configura ni como dimensión meramente moral ni siquiera como lugar del seguimiento ejemplar. En su acepción de condición de posibilidad para el darse de una apropiación objetiva de la culpa, de la conciencia de la responsabilidad, de la realización plena del propio ser, implica el pleno uso

34 Cfr. Rm 3,23.

35 Cfr. Sal 50.

de la libertad del sujeto humano como “su propio bien”³⁶, es decir, afecta a la ontología misma del ser humano, a su estructura primera y más profunda, a su ser-libre por y para el amor³⁷.

¿Para qué esta larga digresión?

Para llegar a afirmar que, en la línea de las afirmaciones de Uríbarri acerca de la tensión entre divinidad y ejemplaridad de Cristo y el valor salvífico y mediador de su humanidad, el darse de justificación, expiación y solidaridad a la vez, depende de la interpretación que se dé a lo afirmado por Calcedonia³⁸ acerca de la única persona de Jesucristo *en* dos naturalezas *plenas*. La recepción de esta definición dogmática ha dado lugar a infinitas controversias, sobre todo en el ámbito de la interpretación ciriliana, no siempre unívoca, de la μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη³⁹.

Por lo que se refiere al objeto específico de la tesina habrá que tener en cuenta que cada afirmación unilateral de una naturaleza frente a la otra acaba con determinar un desequilibrio a la hora de dar razón de la salvación. Acentuar la tesis ciriliana de la única naturaleza del Verbo

36 *Adv. Haer.* IV, 37, 5-7. Cfr., también, *Demostr.* 11.

37 Cfr. L. F. LADARIA, *La concepción del hombre como imagen de Dios... op. cit.*, 397.

38 Cfr. DS 301-303.

39 No vuelvo a entrar aquí en el detalle de la cuestión. Doy por asumido y solucionado el aspecto más problemático de la controversia (cfr. JUAN PABLO II – DINKHA IV, *La Dichiarazione cristologica comune tra la Chiesa cattolica e la Chiesa assira dell'Oriente*, en *Unitas* 49 (1994), 173-175). Para acceder a los estudios teológicos e históricos de la cuestión, véase B. SESBOÛÉ, *El Dios de la salvación, op. cit.*, 309-326; A. GRILLMEIER, *Cristo en la tradición cristiana*, Sígueme, Salamanca 1997, 755-847; S. ZAÑARTU, *Historia del dogma de la encarnación desde el siglo IV al VII*, UCC, Santiago de Chile 1994, 15-36; P.-T. CAMELOT, *Historia de los concilios ecuménicos. II: Éfeso y Calcedonia*, Eset, Vitoria 1971, 83-192. Además, hay otros textos que puede ser útil consultar: SIMONETTI M. (Ed.), *Il Cristo II... op. cit.*, 418-441; id., *Cirillo di Alessandria*, DPAC I, 691-696; id., *Alcune osservazioni sul monofisismo di Cirillo d'Alessandria*, en *Augustinianum*, 22 (1982) 493-511.

encarnado implica limitar la plena solidaridad con los hombres y reducir la magnitud de la expiación vicaria querida y operada por Cristo en su carne y en su historia concreta.

Por otro lado, centrar la atención en la sola naturaleza humana, excluiría aquel que sólo puede perdonar el mal cometido, es decir, Dios mismo. Y, con él, a todas las víctimas del mal en la creación. En último término, pensar que todo el proceso termine aquí, convertiría la salvación cristiana en una magia gnóstica, excluyendo, por parte de las criaturas, la asunción subjetiva de esa misma salvación, que en Cristo se da realmente y plenamente y que, al mismo tiempo, es presupuesto para el reconocimiento de la culpa y la auténtica conversión⁴⁰.

De mi punto de vista, por lo tanto, dos razones parecen, entonces, valorar la tesis según la que Cristo, con su voluntad humana y potencia natural, quiso la salvación de los hombres: una, de carácter intrínseco, largamente debatida a lo largo del primer capítulo del presente trabajo, y perteneciente al camino histórico de Cristo, llevado por el Espíritu, a querer humanamente la salvación de los hombres, y otra, más extrínseca, que trae su argumentación desde la misma dinámica de la reconciliación con sus exigencias, tanto a nivel bíblico como a nivel filosófico.

Se esclarece, por lo tanto, una afirmación que en el planteamiento de Uríbarri dejaba abierta una puerta hacia la unción y la pneumatología:

“A partir de Jesús de Nazaret, sin nacimiento virginal y sin preexistencia, no cabe duda de que Jesús es un personaje humano y tremendamente humano. Pero no se incluye ningún aspecto determinante de su propia humanidad, sobre todo si no se le otorga un peso sustantivo a la unción en el

40 A esta conclusión lleva el análisis de Marta García comentando Is 52, 13-53, 12: cfr. M. GARCÍA FERNÁNDEZ, *Yo estoy haciendo algo nuevo. Un ensayo de teología bíblica sobre la consolación*, EVD, Estella 2011, 97-123, y, el ya citado id., *“Consolad, ... op. cit., 27-116; 235-292.*

Jordán en sentido trinitario estricto”¹.

Esto me parece el nudo central. Destacan dos elementos en la afirmación de Uríbarri: la determinación específica de la propia humanidad de Cristo y la referencia al Jordán en su dimensión trinitaria.

En otras palabras, Uríbarri llega a las mismas conclusiones de Ladaria, haciendo otro tipo de camino: primero, no se puede desligar la pneumatología de la cristología si se quiere lograr equilibrio a nivel soteriológico y, luego, el punto de arranque para el diálogo entre las dos tiene que ver directamente con la articulación de las dos naturalezas en el Verbo encarnado, a partir del plan histórico y con especial referencia a la unción y a su significado teológico.

2. La singularidad histórica y sus consecuencias. Discontinuidad con Ladaria

Mirando a las conclusiones de esta sencilla aproximación al tema de la articulación de las dos naturalezas en Cristo, trazando un balance, me atrevo a afirmar que para conseguir un diálogo más positivo y fructuoso entre cristología ascendente y descendente podría no ser inútil buscar, primero, una singularidad de la naturaleza humana de Cristo que se sedimente a nivel histórico, así como está atestiguado por el Nuevo Testamento. Esto no implica la negación de un nivel metafísico de la cuestión. Sólo parte del presupuesto, quizás, baladí, que, por nuestro

1 G. URÍBARRI, *La singularidad humana... op. cit.*, 101.

camino, la única vía de acceso a la *metafísica* necesariamente es la *física*.

La admisión de la divinidad de Cristo, llega, para los discípulos, como momento de un camino más o menos largo y, a la vez, como inspiración divina. Algo parecido pasa en la experiencia trascendental que sugiere Rahner: el encuentro entre el hombre y la realidad en su totalidad desemboca en la experiencia de lo que él llama “misterio sagrado”. Y puesto que la experiencia implica una toma de postura y, a la vez, una tematización/interpretación a la hora de convertirla en relato, al igual, necesita de categorías hermenéuticas que, primero, tengan que ver con la historia en su acaecer y con el sujeto humano, que allí se encuentra, puesto delante del indecible que se le comunica.

Solo en un segundo momento se da la comprensión del hecho vivido, en esto que podría definirse “encuentro” entre Dios y hombre. Y cada reflexión, acompañada por la asistencia del Espíritu, lo propondrá, a la vez, como tradición y como traición, según la etimología latina del término. El lenguaje desvelará su limitación intrínseca. Y, justo así, el hombre percibe ser más que su mismo lenguaje. En la misma experiencia de finitud se da la percepción de un inabarcable más allá dentro de la misma historia, en lo más profundo de la identidad del sujeto.

En Cristo, en cuanto verdadero hombre, tuvo que darse el mismo proceso: el despegarse de la conciencia de la filiación divina. Por un lado, desde el punto de vista de la primera comunidad cristiana, estamos delante de una conciencia posterior a la resurrección, pero, por otro lado, no faltan argumentos para encontrar en Jesús, a lo largo de su camino histórico, elementos que se dirigen, directamente, a esa misma auto-comprensión. Los textos de la bajada del Espíritu sobre Jesús y todo lo que desde allí empieza invitan a pensar a una singularidad que se dio en Cristo desde dentro de su propia historia: él es Hijo de Dios como ningún otro puede

serlo. En esto consiste la singularidad de su humanidad: es la humanidad asumida por Dios, de modo extraordinario y único. De aquí se desarrollará la cristología de la preexistencia. Pensarla como anterior sería imposible. Por la misma razón, pensar en una singularidad de la humanidad que no fuese histórica, sería como pensar a una humanidad preexistente. Y esto hay que excluirlo.

Otra cuestión es la que se plantea a la hora de afirmar la preexistencia del Logos de Dios: es la consciencia refleja que plantea la anterioridad, cuyas consecuencias solo se han podido percibir a partir de una historia y experiencia concretas. La anterioridad del aspecto descendente de la cristología entra dentro de las consecuencias de lo histórico y de su interpretación¹.

En último análisis, sin historia no se podría afirmar un Dios de la historia. Parece una banalización. O, peor todavía, una vinculación del Omnipotente Señor de la historia a uno de los resultados de su acción, la historia misma.

No cabe duda de que la acción creadora de Dios no pueda ser sino absolutamente libre. Como no cabe duda de que la creación se caracteriza por la contingencia. Por otro lado, parece evidente la voluntaria y libre entrega de Dios a esta historia y en esta historia. Y desde dentro de esta historia hemos reconocido en Jesucristo la irrevocable auto-comunicación de Dios a su creación. Más. Hemos percibido a Dios *como* esta absoluta e irrevocable auto-comunicación.

Si Dios mismo se hizo libremente protagonista de este movimiento

1 Algo parecido parece afirmar Ladaria: “De Adán a Cristo y de Cristo a Adán, dos movimientos relacionados, que se implican mutuamente. Si en un primer instante es el primero el que predomina, después es el segundo el que, sin anular el anterior, adquiere la primacía”, en *JS*, 30-31.

de asunción de la historia bajo sus mismos condicionamientos, si el Legislador Universal se ha puesto bajo las consecuencias de las leyes que él había dado, entonces la historia y lo creatural, radicalmente, se proponen como la puerta de entrada para el camino hacia él.

La singularidad de Cristo se sedimenta, por lo tanto, a nivel de experiencia histórica concreta y única, experiencia de un hombre singularmente habitado por el Verbo de Dios. No se trataría, entonces, de deducir conclusiones a partir de una singularidad ontológica, de una determinación específica y estructural de la humanidad de Cristo sino, más bien, de otorgar la justa importancia a una singularidad histórica y experiencial que solo en la persona de Jesús de Nazaret se ha dado aceptando que, en la explicación sistemática, lo ontológico aporte la clave para entender la historia y no vaciarla.

Como se ve, en este sentido se recupera, con justa veneración, la capital importancia de la encarnación. Lejos de ponerla entre paréntesis, se deja derivar de dos adquisiciones pneumatológicas fuertes y legítimas: la interpretación que la comunidad hace de la persona de Cristo bajo la guía del Espíritu y la especial experiencia y comprensión de la filiación divina que tuvo el mismo Jesús de Nazaret en la unción del Jordán y que lo habilitó hacia la misión.

Esto no significa que antes no fuese Hijo de Dios (adopcionismo) ni que antes no tuviese conciencia de serlo. No es la unción del Jordán la que hace a Jesús el Hijo de Dios. Al contrario, es desde la plenitud de la encarnación que desciende la unción de Jordán. Pero este último momento se convierte en una singular etapa del camino terrenal del redentor con referencia a la conciencia de la comunidad y de su propia autoconciencia. De alguna forma, sin la unción del Jordán, la encarnación se quedaría abstracta. Por otro lado, la encarnación sería la verdadera y única

condición de posibilidad para la unción del Jordán. En otras palabras, se da un Redentor por haberse dado un Hijo de Dios y, por otro lado, en la medida en que se lo reconoce como Redentor se podrá reconocerlo como Hijo de Dios: la continuidad es de carácter histórico-salvífico y pneumatológico *para* poder ser afirmada y explicitada también a nivel ontológico. Para utilizar las palabras de Ladaria:

“La integración de la cristología del Logos y la del Espíritu ayuda a su vez para la integración de la cristología y la soteriología. No hay ya necesidad de añadir, a lo que decimos sobre su persona, el carácter salvador de su obra. Los dos aspectos se nos dan inseparablemente. Jesús que actúa en toda su vida y hasta su muerte movido por el Espíritu, da a los hombres en su resurrección el mismo Espíritu que ha sido principio de su desenvolvimiento histórico: «Todo lo que se ha hecho en él es Vida»². El Espíritu, don de Jesús, tiende a reproducir en nosotros la imagen del Hijo haciendo en nosotros lo que hizo en él. Pero, a la vez el Espíritu pudo hacer de Jesús el hombre paradigmático porque era el Hijo. Todo lo que en éste acontece, por la obra del Espíritu, es salvación para nosotros porque en el don de este mismo Espíritu en Pentecostés tenemos abierta la posibilidad real del seguimiento de Jesús, de realización de la humanidad nueva”³.

Sin embargo - y esta es la radical discontinuidad que se pone de manifiesto entre la reflexión de Ladaria y la de Uríbarri – la coherencia de esta estructura teológica se sostiene a partir de la autenticidad de la colaboración de lo humano en Cristo, bajo la guía del Espíritu, con lo divino de cara a nuestra salvación. Excluir una libertad humana del Verbo de Dios quitaría la solidaridad de su naturaleza con la nuestra y, sobre todo, vaciaría el carácter expiatorio

2 CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *El Pedagogo*, Ciudad Nueva, Madrid 1994, 131 [FP 5].

3 *JE*, 53-54.

de su muerte libremente acogida: ha sido la muerte del inocente que nos ha permitido reconocer nuestro pecado y abierto el camino hacia la salvación en él ofrecida.

La ontología crística así entendida da razón de una experiencia histórica en la que lo humano desfigurado no es irremediamente perdido y sostiene una visión teológicamente positiva de la historia, por tener en Cristo su principio y su fin.

El libre ejercicio de la voluntad de Cristo, además, da razón del libre ejercicio de nuestra propia voluntad, a pesar de los condicionamientos de la contingencia en la que nos hemos encontrado y que, a diferencia de la contingencia de Cristo, está marcada por el pecado y sus consecuencias. Esta diferencia se ha dado en la vida de Cristo por ser el Hijo de Dios y, sin embargo, ha dado lugar a esta misma afirmación de su filiación divina por haber acontecido en una historia, en una temporalidad y en una procesualidad concreta, la de Jesús de Nazaret, inteligible con nuestras herramientas cognitivas, coherente con nuestra misma ontología y, sobre todo, voluntaria y libremente desarrollada, paso a paso, según tomas de posturas en las que la determinación humana llegó a coincidir con la divina.

En el fondo no fuimos salvados por Dios, sino por Dios-hombre, Jesucristo. La cristología pneumática de Ladaria tiene que ser fundamentada en el marco de la singularidad propuesta por Uríbarri para que sea orgánica y coherente y dar lugar a consecuencias soteriológicas que, finalmente, articulen en plenitud la acción del Espíritu y la del Hijo.

Por último, desde el perfil de la eficacia soteriológica, hay que precisar que es tarea de cada uno, bajo la misma actuación del Espíritu que actuó en Cristo, dejar que su salvación determine frutos

en nosotros. Este aspecto introduce directamente a la tercera parte de la tesina, cuyo objetivo es dar cuenta, a la vez, de la única mediación salvífica de Cristo y de la capacidad universal que la caracteriza.

En búsqueda de una síntesis

1. Temas conseguidos

1.1. La capital relevancia de la unción

1.1.1. La significación soteriológica de toda teología

La primera afirmación que conviene presentar en el horizonte de una síntesis global acerca de los temas tratados tiene necesariamente un carácter sistemático que amplía – y mucho – el campo de reflexión. Se entra con pleno derecho en la definición epistemológica de la teología. No ciertamente para redefinir sus contenidos, sino, más a la raíz, para plantear una pregunta de fondo ineludible: ¿qué da significado a la teología de todo tiempo? ¿En qué se encuentra la finalidad propia de la teología en cuanto ciencia? ¿Dónde, sino exactamente en su significación salvífica? De alguna manera, ya he intentado poner de manifiesto la exigencia de considerar la experiencia espiritual como el acto primero y fundamental de toda reflexión teológica. Aquí el mismo tema hace hincapié en su *telos*: la salvación.

Gesché lo había definido como “principio de capacidad salvífica”, poniéndolo como aspecto irrenunciable para estructurar el estatuto científico mismo de la reflexión teológica: el carácter científico de la dogmática

“[...] ¿no consistiría [...] en lo que yo he llamado el 'principio de capacidad salvífica'? En teología es 'justo y

bueno, equitativo y saludable' lo que lleva a la salvación, y en este principio, en esta 'prioridad', es donde la teología puede encontrar la primera palabra de su justificación y la última de verificación [...] El carácter científico de esta ciencia sería su capacidad salvífica, su capacidad para invitar a la salvación”¹.

No puedo aquí resumir el pensamiento de Gesché en todos sus matices, pero, para dar un paso adelante en la dirección que Ladaria y Uríbarri nos enseñan, creo que sería fundamental empezar desde aquí. De hecho, si el mismo estatuto epistemológico de la teología en cuanto ciencia encuentra en la significación soteriológica su centro, cabe afirmar, como corolario sistemático, que la soteriología es el corazón de la teología. De alguna manera, estamos invitados a tomar conciencia de que alrededor del “*propter nos homines et propter nostram salutem*” se encuentra la finalidad y la fuente de toda labor teológica. Es curioso notar cómo en el credo esta expresión fundamenta el movimiento descendente del segundo artículo de fe: desde nuestra perspectiva, desde la perspectiva de la teología, estaríamos más bien delante del primer paso de un movimiento ascendente. Los dos movimientos, una y otra vez, siguen coincidiendo.

Llegando a esta altura de la tesina, no tengo dudas, entonces, en afirmar que no es indiferente para la teología en su conjunto tomar conciencia de las consecuencias que el relato de la unción determina a todos los niveles. La cuestión de la unción se convierte en un aspecto no secundario de la sistemática teológica, junto con el de la encarnación. De hecho, el misterio pascual, al hilo de la argumentación propuesta hasta ahora, encontraría en la encarnación y en la unción sus presupuestos más

1 A. GESCHÉ, *Teología dogmática*, en B. LAURET – L. REFOULÉ (edd.), *Iniciación a la práctica de la teología/I*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1984, 288-289.

inmediatos. Por contrario, la pascua de Cristo representaría el lugar de reconocimiento/confesión y, a la vez, de consumación final de los dos movimientos, descendente y ascendente, que se expresan en la encarnación y la unción.

La revelación trinitaria así entendida, a partir de la soteriología que nos la da a conocer y que le da significatividad, nos propone tres protagonistas: el Padre, el Hijo y el Espíritu. Esto es el dogma básico de nuestra fe: la unidad y la trinidad de Dios. Esto sería el “triángulo soteriológico” por excelencia: el lugar de “consumación de los tiempos” según Gal 4, 4-6; Rm 8, 15, la lectura de Ireneo y las conclusiones que ésta última ha inspirado en la reconstrucción sistemática de Ladaria.

1.1.2. Antropología y dogmática

¿Sería el espacio teológico-dogmático, entonces, un espacio en el que la antropología desaparecería? Mirando a Uríbarri, con rotundidad se puede afirmar que no². Y no, por lo menos, por tres razones:

1. Al dogma trinitario se llega en virtud de la tradición misma de la Iglesia, cuya santidad deriva de la acción del Espíritu, desde Pentecostés hasta hoy. Los cristianos, libremente y por gracia, hemos recibido esta tradición en la fe y, con el apoyo de los medios sacramentales, a ella nos hemos adherido y seguimos guardándola. El Espíritu es el don del Dios-hombre glorificado que, sentado a la derecha del Padre, nos ha hecho partícipes, más allá del tiempo y del espacio, de su condición de Hijo³ (pneumatología crística). Así habría que entender incluso toda actividad del Espíritu anterior

2 Cfr. G. URÍBARRI, *Corrientes actuales de Cristología... op. cit.*, 243-251.

3 Cfr., entre muchos, 2Pt 1, 3-11; Ef 1, 13; 3, 14-19; Rm 8, 15.

a la misma encarnación y en vista de ella.

2. El evento trinitario que ha brindado el ministerio público de Jesús de Nazaret ha acontecido en el Jordán. Con voluntad plenamente humana y divina a la vez, Jesucristo, Jesús el Ungido, ha puesto en marcha el proceso que lo llevará a la cruz para nuestra salvación. La antropología entra en la soteriología ya desde aquí, a través de su misma persona⁴ (cristología pneumática). En el Espíritu, Cristo es al mismo tiempo, ofrenda divina de salvación y aceptación humana de ella.
3. La única voluntad divina de amor y plenitud para con todos los seres creados es algo originario que trae su sentido en la misma teología de la creación y que la encarnación ilumina, esclarece, manifiesta y demuestra⁵. No solo la antropología sino toda la creación entra en el marco del designo salvífico divino ya desde su origen a partir de la comprensión que se nos revela en la encarnación. No admitirlo sería entender la redención y la acción divina como subordinadas y sólo como consecuencias del pecado.

1.1.3. Más allá del “triángulo soteriológico” de Sesboüé

La única mediación salvífica de Cristo, en la versión que nos proporciona Ladaria con las correcciones que Uríbarri aporta, no viene afirmada por todos los autores a la misma manera. Entre los teólogos que más han reflexionado sobre el tema, ciertamente destaca B. Sesboüé, que ha colaborado no pocas veces con Ladaria. Voy a resumir su postura, intentando poner de manifiesto la incidencia de una pneumatología

4 Cfr. 1 Cor 15, 20-27; 2 Cor 1, 21-22; Rm 8,23.

5 Cfr. Jn 1, 1.14; Col 1, 15-17.

desarrollada solo secundariamente en la coherencia interna de su investigación soteriológica.

Como sabiamente nota Doré en la presentación de 1988 al primer tomo del texto⁶ al que haré referencia en este apartado, tres términos aparecen en el trabajo de Sesboüé: “parasitismo, corto-circuito y des-conversión”. Son términos que se refieren a algunas interpretaciones que, en soteriología, se han dado especialmente desde la modernidad hasta nuestros días y que, evidentemente, el jesuita no comparte. A pesar del hecho que “sin ceder jamás a esa polémica tan poco elegante y en el fondo estéril..., el autor consigue no solamente identificar las diversas corrientes y derivaciones, sino destacar a la vez sus causas y sus efectos”⁷, sin embargo, Sesboüé entra en una cierta polémica: son exactamente los tres términos anteriores los que lo ponen de manifiesto.

La organización general de la obra propone el tema de la redención a partir de un dato fenomenológico, el malestar contemporáneo, y desde aquí desarrolla, según nueve temas, las claves de interpretación que se han dado en la soteriología cristiana. Por último, bajo el tema de la “Reconciliación”, intenta recapitular los nueve anteriores. El segundo tomo, en plena coherencia con los datos recogidos en el primero, propone una sistemática soteriológica según una aproximación narrativa⁸.

A fin de subrayar su intento, el segundo capítulo⁹ resulta de capital importancia. Ya al empezar, pronto se nota que Sesboüé tiene claros

6 SESBOÜÉ B., *Jesucristo... op. cit.*, 16-17. Será este primero el tomo de referencia para lo que sigue en este apartado. Cuando me refiera al segundo tomo, lo indicaré explícitamente.

7 *Ibid.*, 16.

8 Cfr. SESBOÜÉ B., *Jesucristo, el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación. II: El relato de la salvación: propuesta de soteriología narrativa*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1993.

9 Cfr. SESBOÜÉ B., *Jesucristo... op. cit.*, 59-97.

ciertos datos¹⁰:

1. Parece que la cristología ha desarrollado sus argumentaciones, desde el principio, en dos direcciones diferentes: por un lado, la profundización en la documentación bíblica, desde donde se ha comprobado la multiformidad, poco unificada, de los testimonios. Por otro lado, la reflexión conciliar parece que ha sido más uniforme y restringida.
2. Durante la Edad Media, la interpretación cristológica ha sufrido un cambio notable al que se ha contrapuesto una reacción, en la Edad Moderna, considerada aún más grave por el autor, que se ha caracterizado por un proceso de “des-conversión”, con incidencias en la sistemática teológica.
3. El último siglo parece haber puesto de manifiesto una recuperación teológica de la tradición anterior volviendo a colocar algunos temas centrales en su justo sitio, especialmente en contra de las representaciones modernas de la soteriología.

La variedad de las imágenes bíblicas viene reseñada, entonces, rápidamente en esta primera aproximación, subrayando la continuidad que se da entre Antiguo y Nuevo Testamento, asegurada, sobre todo, a través de la profecía del *Siervo de JHWH*. Detrás, en el trasfondo, late la cuestión antigua de la búsqueda de palabras que puedan expresar algo de la experiencia vivida, por el individuo y por el pueblo, en el encuentro con la trascendencia divina. El misterio de Dios sigue siendo no dominado, a pesar de ser experimentado en el fondo de la autenticidad humana, en la raíz de su identidad. Las palabras que expresan de alguna forma los matices de la experiencia de encuentro con el trascendente vienen, así,

10 Cfr. *ibid.*, 59.

asumidas y, al mismo tiempo, purificadas, progresivamente, para quitarles lo que de proyección humana tienen, sin olvidar que siempre, los autores bíblicos, se encuentran delante de algo que no se puede reducir al mero lenguaje. Sesboüé conoce bien que el desafío ofrecido por la multiplicidad de las imágenes bíblicas constituye, a la vez, la vía de solución: manejar todo el vocabulario en su conjunto limita los excesos que podrían nacer del uso unilateral de una sola de ellas¹¹.

A la hora de mirar cómo la dogmática ha manejado el testimonio bíblico para llegar a afirmaciones positivas, el jesuita descubre la centralidad del “por nosotros y por nuestra salvación” sacando la expresión del símbolo niceno-constantinopolitano y presuponiéndola en el símbolo occidental de la tradición apostólica. En esta única afirmación se dan dos claves:

1. La motivación y la finalidad de toda la vivencia histórica de Cristo.
2. La centralidad del evento pascual que revela la unidad del misterio trinitario de cara a nuestra salvación.

Sin embargo, ya desde aquí, nos encontramos con una primera reducción de carácter cristológico. Por absolutamente legítima que sea, esta reducción es fruto de un tiempo y de preguntas específicas, al margen de las controversias trinitarias, cristológicas y pneumatológicas que la historia de los dogmas ha puesto ampliamente de relieve. Hablo de reducción por el hecho que centraliza en la actuación de Cristo la totalidad de la acción histórica de Dios. Indudablemente el protagonismo de Cristo es una verdad de fe, pero desde el examen de la Escritura y de la patrística asiática llevada a cabo hasta ahora, podemos afirmar que hay otra acción

11 Cfr. *ibid.*, 62.

que esta fórmula no pone de relieve explícitamente, a pesar de que, implícitamente, la presuponga: la mediación del Espíritu en la vida de Cristo.

De toda forma, entre el suponerla y el explicitarla se encuentran muchos obstáculos hermenéuticos que el desarrollo teológico posterior al siglo IV no tardó en sufrir. A pesar de ser histórica y concreta y de haber contribuido, desde el Jordán hasta la resurrección, a esclarecer y formular una cristología de la preexistencia, la acción del Espíritu sobre Cristo es dejada al margen de la reflexión soteriológica: los símbolos de fe contienen y guardan formulaciones que quieren contestar a preguntas específicas e históricamente ya detectadas y, entre ellas, el aspecto pneumatológico quedará implícito bajo muchos aspectos. Lo que posteriormente se dará en términos de controversias y de divisiones doctrinales¹², en parte, será el resultado de ese “olvido” del Espíritu que encuentra, justo aquí, su génesis involuntaria.

En efecto, serán estas las coordenadas de las que mueve Sesboüé su reconstrucción de los dos movimientos “soteriológicos”, descendente y ascendente: con razón, encuentran en la perfecta solidaridad de Jesús con Dios y con los hombres su punto único de arranque. Sin embargo, esta vuelta al tema de los dos movimientos, ahora dentro del marco de la soteriología, cuando antes estaba inscrita en la cristología, si deja de lado una explícita aportación pneumatológica, pone de manifiesto su debilidad por falta de otro elemento mediacional.

Quedándose dentro de un debate entre primer y segundo milenio, entre tradición oriental y tradición occidental, entre aspecto objetivo y aspecto subjetivo de la salvación, Sesboüé llega a definir que “la tarea

12 Cfr. *ibid.*, 63-65.

teológica que hoy se impone es la de valorar con claridad el movimiento descendente de la soteriología, para restituirle su prioridad. En efecto, todo viene de Dios...”¹³. Desde mi punto de vista, por necesario y bueno que sea, este propósito resulta parcial: no se encuentra solución en este campo si no se otorga a la pneumatología la centralidad que el testimonio bíblico y patrístico le reservan. Es algo que el mismo Sesboüé nota y tiene en cuenta¹⁴ invitando a su lector a esperar el segundo tomo de la obra. Sin embargo, tampoco se puede afirmar que allí el autor haya otorgado una importancia específica y explícita al tema de la pneumatología a pesar del hecho que la misma idea de “soteriología narrativa” implique, de manera sustancial, la acción del Espíritu: la narración de la salvación, es decir “la salvación como narración” es algo constitutivo de la vida de la Iglesia, tanto dentro como fuera del ámbito estrictamente litúrgico-cultural.

Siguiendo a nuestro autor, nos adentramos dentro del análisis de las des-conversiones y equivocaciones que se han dado durante la edad moderna con el empleo y la interpretación del vocabulario soteriológico anterior. Efectivamente, se ha llegado hasta corromperlo sacando conclusiones que nada tienen que ver con la más genuina intención de los escritores bíblicos y del conjunto de la fe cristiana. “Expiación”, en este sentido, resulta el término más controvertido al punto que Sesboüé puede afirmar que

“En este punto, Girard tiene razón: el hombre acusa a Dios de ser vengativo y violento, porque le atribuye lo que su inconsciente pecador juzga necesario. Pues bien, la redención es obra del amor divino y no hay ningún texto bíblico que pueda interpretarse justamente en el sentido de una justicia conmutativa o de una

13 Ibid., 69.

14 Cfr. *ibid.*, 420.

justicia vindicativa...”¹⁵.

No hace falta, en la interpretación del término “expiación”, recordar que, de alguna forma, su corrupción deriva, a mi modo de ver, de haber renunciado, en la reflexión occidental, al lenguaje más genuinamente bíblico, a partir de la categoría de “Alianza”¹⁶, y de un desprecio de las dimensiones física, histórica y carnal, propio de los influjos filosóficos neo-platónicos y estoicos durante un tiempo largo de la reflexión teológica.

Sesboüé extrae, entonces, tres consecuencias que, luego, constituirán el eje de su detallado estudio. Son tres errores que, de forma más o menos regular, se han dado a lo largo de la historia de la teología:

1) *El mecanismo del “cortocircuito”*. Con esta imagen, el autor hace referencia al contacto directo que se ha dado en ciertas reflexiones entre los dos “polos” del amor de Dios, por un lado, y de la situación de pecado en que se encuentra la humanidad. La “resistencia” entre estos dos polos es necesariamente la cruz, allí donde el drama de una muerte violenta se convierte en la definitiva victoria del amor. El riesgo es atribuir a Dios una voluntad de muerte propia de los hombres y de nuestra condición de pecado y, a los hombres, en Cristo, el haber pagado, con su sangre inocente, la “deuda” contraída. Las consecuencias de esta “inversión de polos” son dramáticas para la fe: legítima pensar en un Dios autor de violencia y de muerte. Por otro lado, de cara al fin de la presente tesina, pone de manifiesto la importancia decisiva del tema de las dos naturalezas de Cristo.

15 Ibid., 72.

16 Cfr. H. U. von BATHASAR, *La soteriología a través de la historia*, en *Teodramática IV... op. cit.*, 231.

2) *El olvido de los tres participantes*. Es un punto importante para entender la intuición del “triángulo soteriológico” y, en última instancia, las conclusiones a las que quiero llegar con mi trabajo. Sesboüé afirma:

“En efecto, no hemos de olvidar nunca que en la pasión hay tres participantes: el Padre que entrega a su Hijo para reconciliar a la humanidad con él; el Hijo que se entrega al Padre y a sus hermanos en un amor que lo lleva hasta sufrir la muerte; los hombres pecadores, testigos de un rechazo de Dios que los lleva incluso al asesinato. [...] El rechazo o el olvido de esta triangulación del drama conduce inevitablemente al ‘pacto sacrificial’ denunciado por Girard: un Dios irritado exige la muerte sacrificial de su Hijo para aplacar su justicia”¹⁷.

Cabe preguntarse cuál es, si lo hay, el espacio para el Espíritu en esta triangulación. De alguna manera, su ausencia está legitimada por la exégesis del “*tradidit*”. Por otro lado, – y esto es el riesgo de toda aplicación extrema de la *theologia crucis* – tampoco se puede construir una soteriología utilizando un solo verbo como metáfora de toda la revelación. Si se quiere salir realmente de las acusaciones de Girard y del malestar contemporáneo habría que repensar el espacio ofrecido a lo humano y a las concretas situaciones históricas. Y es la historia de Cristo en su conjunto, incluso, por supuesto, allí donde abraza la cruz como consecuencia de la violencia humana y por fidelidad sin límites a los hombres según la obediencia a la voluntad salvífica, la clave que permite repensar el encuentro. Es la fidelidad de Dios a los hombres lo que da sentido incluso al epílogo dramático de la cruz. Sin embargo, afirmar esto implica tomar en serio la historia de Cristo con toda clase de cristología ascendente en su estrecha vinculación con la persona y la acción del Espíritu. Pero esto es exactamente lo que Sesboüé no hace en su “triángulo

17 Cfr. SESBOÜÉ B., *Jesucristo... op. cit.*, 74.

soteriológico”.

3) *El desconocimiento de la metáfora y de la metonimia.* El problema del cortocircuito se basa, al igual, sobre aspectos lingüísticos. El lenguaje bíblico es plástico y figurativo: exigirle unilateralidad y univocidad implicaría no tener en la debida cuenta un aspecto que la teología apofática había bien subrayado, es decir, la inabarcabilidad del misterio. Así, según metáfora y metonimia, habría que entender toda la “retórica de la sangre” que el Nuevo Testamento emplea para reflexionar sobre el misterio de la muerte de Cristo, tomándola del vocabulario de los sacrificios expiatorios del Templo, es decir, de un contexto “técnico”. La sangre, en este sentido, no fue, literalmente, el “precio de la reconciliación” sino, más bien, habría que afirmar que la reconciliación entre Dios y los hombres, celebrada en Cristo, fue un proceso que desencadenó como consecuencia dramática su asesinato. No hay que acallar, por supuesto, el tema del “rescate” (cfr. 1Cor 6,20; 7,23), sino comprenderlo en la lógica y en el horizonte de una expiación que pase por el reconocimiento de la culpa. En efecto, fuimos rescatados, de alguna manera, de la *ignorancia* de nuestro pecado (cfr. Lc 23, 34). “Contemplamos el que hemos traspasado”, según Jn 19, 37, así es: contemplamos al fruto de nuestro rechazo, asumido por el Dios-hombre en nombre del amor a nosotros y a nuestra libertad radical. De hecho, la afirmación del centurión que cierra el evangelio de Mc pone de manifiesto como la muerte de Cristo en la cruz se fue convirtiendo en el lugar de la afirmación de su divinidad (cfr. Mc 15, 39).

Sigue en el texto el “florilegio sombrío”¹⁸ que Sesboüé utiliza para

18 Cfr. *ibid.*, 78-94.

argumentar su posición. Efectivamente, tanto por parte protestante como por parte católica, se dio lugar a afirmaciones afectadas por estos tres errores y que han llevado a unas reacciones de profundo rechazo, empujando la teología hacia nuevas reflexiones. En último análisis, tanto Girard como Nietzsche en sus críticas a la teoría de la satisfacción entendida de manera unilateral, han ayudado a la teología para que pudiera releerse y revisarse más en línea con sus fuentes originales y, primero, con la coherencia interna del *depositum fidei*.

En esta misma línea – que es la de Sesboüé y de mucha teología pos-conciliar, cuyo interés es recuperar las imágenes bíblicas y la coherencia interna de la fe cristiana sin ceder a tentaciones apologéticas – va mi crítica al triángulo soteriológico que el teólogo francés dibuja. Y el problema principal me parece encontrarlo en la ausencia de un específico y explícito papel del Espíritu, herencia de un olvido cuya historia hemos ya recorrido. No se quiere quitar nada al único e irrepetible carácter mediador de la muerte de Cristo: mi interés es dar razón de las críticas que siguen teniendo vigencia en la medida en que el “problema soteriológico” se plantea como problema del Padre, del Hijo y de los hombres¹⁹. Ya así explicitado, más que un triángulo se parece a un segmento: entre el Padre y los hombres hay un punto medio que aplicar y que es el Hijo, que podría, incluso, llegar a entenderse como totalidad del segmento mismo, siendo verdadero Dios y verdadero hombre. Por otro lado – y esto me parece más grave – no creo que salga de una cierta consideración “estática” del misterio de la muerte de Cristo: parece no dar razón de una procesualidad más amplia que el mismo Cristo experimenta a lo largo de su vida y que, en el fondo, tiene que ver con la procesualidad de toda la creación. Parece

19 JS, 74: “Sólo en lo que nos sobrepasa está por tanto la perfección del hombre. Lo han intuido los Padres de la Iglesia cuando han visto que, sin el Espíritu de Dios, realidad divina y trascendente, los hombres no podían llegar a ser ellos mismos...”

que la historia deja de tener sentido para ofrecer todo el espacio a un equilibrio ontológico que no da razón ni de la ascensión por parte de Dios de la vida de los hombres, ni siquiera del camino cotidiano de cada ser humano que difícilmente puede reconocerse en un Jesucristo tan divino y tan poco humano: una piedra tirada en el “pozo oscuro” de la vida, ajena de toda auténtica solidaridad histórica, que todo lo arregla con su muerte y su resurrección. ¿Dónde están los pasos y las decisiones que lo han llevado hacia el Gólgota? ¿Dónde está el Dios de la vida, el “Amante de la vida”, cuya imagen queda impresa en nosotros, más allá de todo pecado y falta? Y, sobre todo, ¿cómo puede su único sacrificio afectarme a mí, hoy, en mi situación histórica concreta? No hace falta citar a Lessing y a la dificultad en percibir las consecuencias universales de un hecho histórico particular: falta el Espíritu en la reflexión de Sesboüé. Curioso es, en este sentido, que, a la hora de entrar en diálogo con Ireneo y con la teología prenicena, Sesboüé no hace referencia a ninguno de los aspectos profundizados por Orbe y Ladaria²⁰. En efecto, es la decisiva aportación de los prenicenos el verdadero logro de la teología tanto de Ladaria como de Uríbarri. En Ladaria la integración aparece ya con toda su fuerza:

“Todo hombre está por tanto en una misteriosa relación con Cristo. La teología deberá investigar todavía para desentrañar este misterio, para iluminar el sentido de esta unión del Hijo con toda humanidad y con cada uno de nosotros, que, ciertamente, no significa que la humanidad de cada uno de nosotros sea personalizada por el Verbo... Tiene ahí una función el Espíritu Santo. El Espíritu de santidad que dimana de Cristo se derrama para formar un solo cuerpo”²¹.

La reflexión del teólogo francés, entonces, no integra

20 Cfr. SESBOÛÉ B., *Jesucristo... op. cit.*, 104-106; 147-149; 166-170; 193-198.

21 *JS*, 62. Cfr. *ibid.*, 92-102.

explícitamente y hasta el final la acción del Espíritu en la misma y única economía de la salvación. Y esta falta tiene inevitablemente repercusiones en la antropología crística: se evidencia la limitación impuesta a una seria consideración de la historia humana de Jesús que nos permita reconocer, a la hora de su muerte injusta, toda la belleza de su divinidad. Desde la perspectiva de los hombres, tiene sentido, por lo tanto, otra afirmación fuerte de Ladaria:

“... sólo el Espíritu puede llevar al hombre más allá de sí mismo hasta la gloria de la resurrección a semejanza de Cristo. En segundo lugar, la responsabilidad y la libertad del hombre, que ha recibido de Dios el don de poder inclinarse hacia lo sublime o hacia lo terreno, hacia lo espiritual y hacia lo carnal”²².

Como se ve, los aspectos que siguen siendo problemáticos son los de la libertad humana, tema antropológico y cristológico, y el otro de la pneumatología:

“Lo que tiene lugar en la humanidad de Jesús tiene también un significado para nosotros en virtud de su unión con todos los hombres y de la efusión del Espíritu. El Espíritu Santo es el vínculo entre la “salvación” de Jesús y la nuestra”²³.

Todos estos elementos, a pesar de que puedan aparecer, después, en las nueve imágenes de la soteriología que salen de la investigación de Sesboüé, no tienen, desde el principio, a mi modo de ver, la relevancia que merecen. De todas formas, no es este el lugar de una crítica detallada a la propuesta de Sesboüé: más bien, lo que se quiere es poner de relieve cómo el “olvido del Espíritu” sigue siendo, de hecho, algo que la soteriología

²² JS, 75.

²³ JS, 109.

contemporánea no ha solucionado en la práctica. El proceso para incorporar realmente la pneumatología en la soteriología está lejos de haberse completado satisfactoriamente y, sin embargo, allí parece apuntar GS 22:

“Cristo murió por todos y la vocación suprema del hombre es en realidad una sola, es decir, divina... debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma de Dios conocida, sean asociados a este misterio pascual”¹.

2. Temas abiertos

2.1. Soteriología en dinámica

2.1.1. El hombre en el corazón de la Trinidad

Mirando al quehacer teológico que queda pendiente desde las informaciones recogidas hasta aquí, sobresale la exigencia de introducir un cierto dinamismo entre los principios estructurales de la reflexión. Dos aspectos fundamentales de la soteriología tienen que ser afirmados a la vez: uno de carácter objetivo, perfectamente cumplido en Cristo Jesús, y otro, de cara a nuestra apropiación subjetiva, que explicita como necesaria la recepción humana de esta salvación. Tal recepción puede darse solo por el ejercicio de la libertad y subjetividad humana. Es por este camino que se puede llegar a afirmar que el presupuesto del ejercicio de la libertad de cada ser humano, bajo la guía del Espíritu, encuentra en la humanidad misma de Cristo, no solo su ejemplo máximo, sino ya directamente su

1 Cfr. también, L. F. LADARIA, *El Dios vivo... op. cit.*, 153-154.

condición de posibilidad. En Jesucristo, en la convergencia entre voluntad divina y humana acompañada por la acción del Espíritu, se dio algo que hay que presuponer, a partir de él, para todos los seres humanos.

De alguna manera, el fundamento de la singularidad de Cristo no ha sido exclusivamente la unión hipostática, sino su misma humana obediencia al Padre en la comunión del Espíritu. En su humanidad, arquetipo de toda humanidad, origen y fin, principio y plenitud de todo ser humano, se da consistencia y sentido a toda vivencia humana singular, bajo cualquiera de las condiciones en las que se encuentra. Sobre esta condición universal, el Espíritu y la libertad de cada hombre inter-actúan para que llegue el reino de Dios (cfr. Ap. 22, 17.20). Más allá de los límites visibles de la institución eclesial, el origen, la condición y el fin comunes resaltan la unicidad, eficazmente mediadora y ejemplar a la vez, de Cristo y la acción universal del Espíritu en la historia y más allá de ella. En el fondo, lo que se da en la vivencia de Cristo, en la coincidencia de humanidad y divinidad en la única persona del Verbo encarnado y en la acción del Espíritu en él y desde él, constituye el punto de acceso a través del cual releer cada historia y la historia en su conjunto y contestar a las preguntas por el sentido mismo de la existencia humana, ofreciendo la vida divina como respuesta.

En la dinámica de la salvación se expresa un protagonismo específico de cada una de las personas trinitarias y de la libertad humana llamada a colaborar con Dios que no elimina, sino que lleva a plenitud la voluntad salvífica del Padre, que, primero, libre y voluntariamente acepta el desafío de la historia humana y a ella voluntariamente se somete en la misión de Cristo, Dios y hombre, vencedor de la muerte y del pecado en su carne ungida por el Espíritu, carne glorificada que nos muestra y hace

posible el hacia dónde de nuestra propia unción.

Este dinamismo, propiamente trinitario, invita a considerar que¹:

1) *El Padre* es “Padre de misericordia y consolación” (cfr. 2Cor 1, 3), excluyendo todo peligro de interpretación reductivamente satisfactoria de la encarnación y de la muerte en cruz. Además, es Creador en la plena libertad y desde su propia relación con el Hijo (cfr. Ef 1, 3-6), que es su imagen (cfr. Col 1, 15) y arquetipo del ser humano recién creado (cfr. Rm 5, 14), a imagen de la Imagen según la exégesis patrística de los relatos del Génesis. La revelación del Dios-Amor encuentra sus raíces en la relación eterna entre Padre e Hijo (cfr. Mt 11, 27) y tendría valor universal ya desde el inicio (cfr. Jn 1, 9; Fil 2, 10; Mt 28, 19-20). El Padre es “Padre de Providencia” (cfr. Jn 14, 13; Mt 6, 8; Jn 5, 17; Lc 22, 41): conoce lo que necesitamos y nos lo concede en el Hijo (cfr. Mt 6, 9-13). Por otro lado, del Padre procede el Espíritu (cfr. Jn 15, 26), cuya acción “*kosmética*”, empezada ya en la creación (cfr. Gn 1,2, según la exégesis patrística), viene llevada a cabo a lo largo de la historia (cfr. Jn 14, 15-21), tanto en la de Jesús como – y por medio de él – en la nuestra, según todo lo que hemos dicho hasta ahora acerca de la pneumatología que los relatos bíblicos y patrísticos permiten vislumbrar. El Padre es, por último, “Padre de resurrección”: resucita al Hijo, en el Espíritu, primicia de nuestra resurrección (cfr. Jn 20, 20; 1 Cor 6, 14; Rm 8, 11; 1Cor 15, 44.).

2) *El Hijo* es el “Hijo amado” y generado en el amor antes del tiempo (cfr. Mc 1, 11; Jn 1, 1-14). Es el camino por el que a los hombres es dado a conocer el Padre (cfr. Jn 14, 6; Jn 4, 23). Enviado como hombre entre los hombres (cfr. Fil 2, 6-8), no deja de ser Dios. Como Ungido es

1 Muchos aspectos de los que aquí se dibujan, sobre todo en relación a la antropología, se encuentran bien sistematizados en L. F. LADARIA, *Antropología teológica, ... op. cit.*

entregado (cfr. Jn 3, 17) y voluntariamente se entrega (cfr. Jn 10, 17-18), realizando a la vez las tres condiciones de justificación (por ser Dios, el único que tiene derecho a justificar, cfr. Mt 9, 6), expiación (por ser víctima inocente, causa, para los hombres, de su propia admisión de culpa, en la línea de Is 52-53) y solidaridad (por ser hombre, cfr. Gal 4, 4-5). Las tres condiciones explican el proceso de reconciliación (cfr. Col 1, 13-23) del hombre, con Dios, consigo mismo y con su rechazada identidad última y abren al camino hacia la plenitud. En este sentido, es llamativo notar cómo los tres aspectos que caracterizan la obra de reconciliación tienen a la vez una implicación pneumatológica: a) el tema de la justificación, por el Jordán, lugar donde se realiza en el Espíritu la unción mesiánica de Jesús que abre a su misión liberadora (cfr. Lc 4, 18-19); b) el de la solidaridad, por la resurrección y Pentecostés, es decir allí donde el Espíritu, por la humanidad glorificada de Cristo, nos da las condiciones de nuestra adopción filial (cfr. Jn 16, 14); c) el de la expiación, por poner, por medio del Espíritu, las condiciones, personales y eclesiales, que nos llevan a reconocer nuestras faltas y dar paso a nuestra petición de perdón delante de la muerte del “justo inocente”, mezclando libertad humana y acción de la gracia en la dimensión de la apropiación subjetiva (cfr. Jn 16, 13). Se ha reflexionado bastante sobre la dimensión cristológica de estos tres aspectos, pero el matiz pneumatológico pasa a menudo desapercibido. En fin, la muerte en la cruz pone las condiciones para que Jesucristo sea reconocido como revelación del Dios-Amor (cfr. Mt 27, 54) y, así, glorificado (cfr. Fil 2, 8-11), recibe la alabanza de la comunidad creyente. Al cumplir la voluntad del Padre en su humana y divina voluntad (cfr. Jn 6, 38), se revela a sí mismo como servidor guiado por el Espíritu y maestro ejemplar para todo hombre que renace, en él, por el Espíritu (cfr. Mt 20,28; Jn 3, 5-6).

3) *El Espíritu* es “Espíritu de comunión” (cfr. 1Jn 1, 1-3; 2Cor 13,

13; Fil 2, 1-2)² entre Padre e Hijo (cfr. Jn 3, 16; 16, 13-15). Como en la vida de Jesús, él nos unge para la misión y la santificación (cfr. Hch 2, 1-32; 8, 15). No solo constituye la Iglesia desde el interior, sino que le indica hacia dónde tiene que llegar (Hch 11, 15-17; 8, 26.39). Es el que nos hace hijos en el Hijo (cfr. Gal 3, 26) y produce en nosotros, nunca en contra de nuestra voluntad, una vida auténticamente espiritual (Gal 5, 18-25; 1 Jn 3, 24). Es causa de todo movimiento ascendente, tanto en la vida del Señor como en la nuestra, y cierra el círculo de la revelación, el *redditus*, según una universalidad que no implica solo el espacio (cfr. Hch 2, 7-11) sino también el tiempo (cfr. 1Cor, 2,11)³.

4) *Los hombres*, los seres humanos en el corazón de la Trinidad, en un movimiento que desde la creación (cfr. Gn 2, 4b) hasta la glorificación (cfr. 1 Cor 15, 28), que incluye la caída (cfr. Rm 3, 23), encuentran su propio protagonismo que, sin embargo, hay que considerarlo como radicalmente diferente de el de las personas divinas. La contingente naturaleza creada (cfr. Gn 2, 7), por sí misma, no implicaría el pecado (cfr. Gn 1, 31). Más bien, implica la libertad por encontrar su origen (Jn 1, 3) y su fin (Ef 4, 13) en la misma naturaleza de Dios, en su Ser-Amor. Sin embargo, el ejercicio de la libertad finita, que no puede escapar de la posibilidad del misterio del mal, lejos de ser el lugar de la distancia entre criatura y Creador es el lugar de máxima cercanía (cfr. Rm 8, 21; Is 61, 1; Lc 4, 18). Más todavía: es el lugar de comunión entre Dios y hombres (cfr. Lc 22, 15; Jn 3, 16-18). Tres condiciones lo ponen de manifiesto: a) la adamítica anterior al pecado, es decir la de una voluntad libre y plena del hombre delante de su libre Creador (cfr. Gn 1, 27-30; 2, 25), condición que caracterizó incluso el *fiat* de María de cara a la encarnación (cfr. Lc 1, 38);

2 Cfr. además, L. F. LADARIA, *El cristiano... op. cit.*, 378.

3 Cfr. DS 150: "... *Et in Spiritum Sanctum... qui locutus est per prophetas...*".

b) en la condición histórica de Jesús de Nazaret (cfr. Jn 17, 22), bajo la guía del Espíritu (cfr. Lc 4, 18); él es el lugar de la más alta unidad (cfr. Rm 1, 1-7), entre naturaleza humana y la divina, tan alta y plena que, única, se constituye en condición de posibilidad de toda otra comunión entre hombre y Dios (cfr. Jn 17, 23); c) en la condición de santificación que caracteriza el estado bautismal de la carne, muerta al pecado y renacida para la vida nueva en Cristo, vida plenamente espiritual (cfr. Rm 6, 4; Col 2, 12; 1 Pt 3, 18-22 y, también, Hch 10, 44-48).

Como se puede fácilmente intuir, el dinamismo soteriológico así dibujado da razón de la historia en sus aspectos particulares, empujando hacia una relectura global de las cuestiones y llevando a las extremas consecuencias la lógica de la necesaria significatividad soteriológica de los asuntos teológicos en general.

2.2. Soteriología, cristología, pneumatología y antropología

2.2.1. El horizonte “integral” de la soteriología

A partir de las reflexiones de Ladaria y de Uríbarri, se percibe, desde mi perspectiva, la invitación clara a dibujar una soteriología que tenga la pretensión de presentarse como *integral*⁴, cuyo rasgo fundamental reside en la articulación conjunta y explícita de los tres tratados teológicos:

4 Tomo en préstamo el término *integral* de la intuición de J. Moltmann, cuya obra no termina de inspirarme, a pesar de presupuestos y conclusiones que no siempre comparto. Su intento es componer una *pneumatología integral* y sus razones tienen un horizonte claro y definido (cfr. J. MOLTSMANN, *El Espíritu... op. cit.*, 12).

cristología, pneumatología y antropología.

Como hemos visto, no basta con precisar la dimensión trinitaria de la soteriología si, luego, el papel de Espíritu queda desconocido y no dibujado. Aún más hoy en día, a la luz tanto del diálogo interreligioso como con la sociedad laica: poniéndonos a la escucha de la historia como lugar en el que Dios sigue hablando, el cristianismo, quizás ahora más que nunca, tiene la tarea de repensarse para dar razones para creer y esperar, tanto a los que están dentro de la Iglesia como a los que, desde fuera, buscan paz y unidad, es decir, plenitud para este mundo.

Una soteriología cristiana integral no puede sino nacer dentro del horizonte eclesial y de la experiencia de fe del pueblo de Dios, guiado por el Espíritu, en la escucha de la Palabra y en el marco de la Tradición que al servicio de esa Palabra se dispone. La experiencia de Dios en el lugar más íntimo de nuestro ser, por un lado, y la reflexión sobre esta experiencia, por otro, nunca se proponen como acto personal sin ser, ya desde el principio, eclesial⁵. Esto pone de relieve la acción de la gracia que Dios otorga a su Iglesia por medio del Espíritu y el sí libre del hombre, creado a imagen de la Imagen, en pedir, buscar, disponerse y recibir lo que Dios, en su misma libertad, le entrega.

En la condición actual, como en la de Pentecostés, es el Espíritu el que nos mueve hacia el encuentro con la persona de Cristo: su humanidad es la puerta que nos permite acceder a su misterio y al misterio mismo del ser humano. Por su humanidad, por su camino histórico, en la gracia del Espíritu, se nos da la posibilidad de profesar nuestra fe en su divinidad, es decir, reconocerlo Dios y, a la vez, único mediador de la plenitud que da sentido a la historia, colectiva y personal. El sepulcro vacío, por sí mismo,

5 Cfr. K. RAHNER, *La Gracia como libertad*, Herder, Barcelona 1972, 163-177.

es “silencio”: entrar en su misterio, lo convierte en “palabra”, si queremos releer así los relatos de la resurrección sobre todo de Juan y Lucas.

Bajo la guía del Espíritu, resplandece todo el carácter mediador de la existencia de Cristo según las tres coordenadas de la justificación, de la expiación y de la solidaridad. Es aquí que se dan las condiciones que ponen de manifiesto la anterioridad de todo momento descendente de la teología. Si no se pasa a través de la historia, tampoco se podrá afirmar nada acerca de la eternidad. En la correspondencia entre el don de la fe y el ejercicio de la libertad humana, “liberada” por el Espíritu, se dan las condiciones para reconocer la anterioridad y la preeminencia de la acción de Dios en Jesucristo, acción histórica y eterna a la vez: la tentación constante de tanta teología ha sido convertir al Verbo en un “sustantivo”.

Si la teología ascendente y la antropología se comprenden aquí como las condiciones para llegar a la teología descendente, por otro lado, será exactamente la teología descendente el lugar a partir del cual “tematizar” y “dar nombres” a todo movimiento ascendente. Más aún: lo histórico encontrará su razón de ser en Dios mismo. El riesgo principal, a estas alturas, será perder la “actitud de escucha”, es decir la tensión hermenéutica que nace de la experiencia trascendental misma, por utilizar los términos rahnerianos.

La sistematización aquí descrita cuenta con salir definitivamente de toda forma de “hamartiocentrismo”: el amor libre de Dios es el motor de la libre creación. Es ese el amor que tampoco el pecado puede borrar, el amor “más fuerte que la muerte” del Cantar de los Cantares. Si se toma en serio la historia humana no es por olvidar el pecado y el mal que la marcan sino por reconocer en Dios la única e inextinguible fuente de la fidelidad y de la relación. Amor y libertad resultan en este sentido dos caras de la misma moneda.

Como se ve, se apunta directamente a una sistemática teológica que, en su conjunto, mueve sus argumentaciones desde la historia. Y desde una visión *positiva* de la historia: un “optimismo” que es, sin embargo, teológico y experiencial a la vez. Nace de una experiencia de salvación que encuentra sus raíces en la *voluntad* de salvación de Dios mismo: separar lo teológico de lo experiencial, como lo descendente de lo ascendente, o como lo pneumatológico de lo cristológico sería hacer de toda teología una fría máquina racional, sin significación ninguna para los hombres, o de toda experiencia, el lugar de una ciega búsqueda, sin otro horizonte que la desesperación.

2.3. Soteriología y sistemática

2.3.1. Ad intra

Sacar conclusiones que rijan la estructuración interna del tratado de soteriología es sin duda un punto crucial. Y, primero, tanto en el sentido ecuménico cuanto en el interreligioso, se debería tomar como punto de partida la universalidad de la salvación en Cristo *por el Espíritu*, desde la protología hacia la escatología, y desde allí repensarla y reescribirla⁶. Desde esta significación universal, que se fundamenta en la acción conjunta de Cristo y del Espíritu, encuentra, entonces, su lugar la Iglesia, tanto por ser sacramento de la salvación cuanto por ser comunión de los redimidos:

6 “Sin el Espíritu Santo ni se realiza ni produce sus efectos en nosotros la salvación que Cristo nos ha traído... De alguna manera, por consiguiente, es la persona divina más ‘próxima’ a nosotros” en id., *El Dios vivo...op. cit.*, 445-446, con referencia a H. Mühlen.

“Según la teología cristiana, la encarnación del Hijo de Dios, y su muerte y resurrección, es la máxima presencia divina, y por tanto salvadora, en el mundo. Pensar que, por caminos que Dios conoce, esta presencia puede ser viva y operante en las religiones en virtud del Espíritu de Jesucristo no parece que sea tenerlas en menor consideración. La Iglesia está llamada a descubrir, en el diálogo interreligioso, las semillas del Verbo y los rayos de la verdad que se encuentran en las tradiciones religiosas de la humanidad, y a descubrir en ellas los signos de la presencia de Cristo y de la acción del Espíritu”⁷.

Si, por un lado, “... la dificultad de determinar cómo los efectos de esta salvación llegan a todos no debe ser obstáculo a la afirmación fundamental de principio”⁸, por otro lado, es tarea de la teología ponerse en búsqueda y educar, en nombre de la humanidad y de su salvación, para esta búsqueda.

Desde aquí sobresalen, sin que añada nada más, las implicaciones y las consecuencias para estructurar el tratado de soteriología. Hay que subrayar no solo la *única* mediación de Cristo, explícitamente afirmada en 1Tim 2, 4-6, y fielmente expresada en la reflexión soteriológica de Sesboüé y de muchos otros teólogos con él, sino, también intentar una integración, ya desde el principio, de las aportaciones pneumatológicas que ayudan a dar razón de la *universalidad* de la única salvación de Jesucristo⁹. Desde aquí se puede entender la diferencia sintomática contenida en los títulos de “*Jesucristo. El único mediador*” por la

7 JS, 144. En esta misma línea, “Toda la escatología cristiana... encuentra su fundamento en la resurrección de Cristo. De ahí que también la tensión escatológica propia de la Iglesia arranque de la presencia en ella del Señor resucitado, que la vivifica por su Espíritu” en id., *Eucaristía y escatología, ... op. cit.*, 212. Cfr., también, *Redemptoris missio*, 29, 56.

8 JS, 159.

9 Cfr. G. URÍBARRI, *Corrientes, actuales de Cristología... op. cit.*, 228-234.

voluminosa investigación de Sesboüé y “*Jesucristo, salvación de todos*” por la pequeña colección de artículos de Ladaria sobre el tema¹⁰.

2.3.2. *Ad extra*

Si la sistematización interna de la soteriología tiene que explicitar su componente pneumática por las razones y las consecuencias que se han puesto de relieve a lo largo de la presente tesina, algo parecido tendría que pasar también con la sistemática general. Para comprobarlo, podemos considerar dos “manuales” entre los más conocidos de la dogmática pos-conciliar: la gran síntesis de Gerard L. Müller y las contribuciones de varios autores recogidas bajo la dirección de Theodor Schneider¹¹.

Evidentemente nos encontramos con una organización de los contenidos de la revelación que responde, primero, a un desarrollo largo y progresivo, que tuvo lugar durante veinte siglos de historia. Además, tenemos que considerar que la sistematización actual recibe su perfil especialmente a lo largo del último milenio. Por eso, habrá que tener en cuenta que el concepto de ciencia propio de la época moderna resulta decisivo. En la primera parte de ambos, nos encontramos con una introducción amplia referida al cuadro epistemológico de la teología. Por otro lado, el tema de la relación con la ciencia en su acepción moderna sigue siendo percibido como problema.

Si en el texto de Müller el arranque es más explícitamente antropológico, en el de Schneider el punto de partida es la doctrina de Dios desde la Escritura, el desarrollo histórico del dogma sobre el ser de Dios y

10 A nivel de anécdota, es llamativo que el título del texto de Ladaria fue propuesto por Uríbarri, director de la colección en la que fue publicado.

11 Cfr. T. SCHNEIDER (ed.), *Manual de teología dogmática, ... op. cit.* y G. L. MÜLLER, *Dogmática... op. cit.*

la consecuente reflexión sistemática.

De todas formas, se percibe claramente que ambos manuales impostan su arquitectura desde un enfoque “didáctico”: la trasmisión orgánica de los contenidos de la fe. El marco de referencia va asumiendo progresivamente el carácter histórico y, así, en ambos, nos encontramos con una amplia reflexión sobre el tema de la creación, la revelación de Dios en Cristo y la pneumatología. Las pautas proceden directamente del símbolo de fe. Además, Müller pone una amplia y específica reflexión sobre la auto-revelación del misterio trinitario en su conjunto antes de pasar a la mariología, a la escatología y a la eclesiología. Schneider es algo diferente y presenta antes el tratado sobre la gracia para seguir después con la eclesiología y la mariología. Ambos siguen ofreciendo un espacio propio a los sacramentos, en su conjunto y específicamente. En la última parte, Müller opta por poner el tratado sobre la gracia, mientras que Schneider pone la escatología, general e individual, y una suma final sobre la doctrina trinitaria.

Lo que parece evidente según esta primera aproximación es entonces que ambos autores optan por situar la pneumatología después de la cristología, incluso allí donde la antropología parece primar, como en la sistemática de Müller, o, en el caso de Schneider, donde más bien se da espacio a la perspectiva más marcadamente histórica, anteponiendo la revelación de YHWH al pueblo de Israel. La intuición de Möhler, entonces, con la que empieza mi trabajo: “*Comincio dallo Spirito Santo. [...] La mia intenzione è stata di cominciare da ciò che per la nostra via sta all'inizio in ordine di tempo*”¹² queda sin muchos seguidores¹³.

12 Cfr. p. 2, n. 3.

13 Notar, sin embargo, cómo Granados introduce la nota de presentación al libro-homenaje a Ladaria (AA.VV., *La unción de la gloria: en el Espíritu, por Cristo, al Padre... op. cit.*) publicado por sus alumnos y en coherencia con lo aprendido por su

Estos manuales son un ejemplo de cómo todavía no se ha encontrado manera de proponer en forma sistemática lo que hemos descubierto como significativo gracias a Ladaria y sus estudios. Hay que seguir buscando, de hecho, una integración más explícita entre los dos movimientos, ascendente y descendente de la teología. En base a la consideración que hoy sigue siendo de más éxito, ninguna afirmación trinitaria puede preceder a las afirmaciones cristológicas. Sin embargo, tanto en la experiencia creyente como en la misma experiencia histórica de Cristo, nos encontramos con la situación contraria: las relaciones trinitarias y la acción específica del Espíritu son el primer escalón para cualquier auto-comprensión posterior. Es importante, por supuesto, distinguir el plano ontológico y el epistemológico, el del acceso al conocimiento y la lógica de su resultado posterior, pero nunca hay que olvidar que ambos encuentran su lugar, primero, en la existencia y en su acontecer.

En mi valoración esto no es un tema secundario. Afecta directamente a la credibilidad de la fe. Pensar que al hacer ciencia teológica se pueda dejar de lado la existencia creyente significa no reconocer plena ciudadanía a la especificidad de la teología en cuanto ciencia, a saber, la fe vivida como lugar primero del discurso teológico. Al fin y al cabo, allí donde se plantean las razones históricas del divorcio entre ciencia teológica y espiritualidad se ponen también las bases para la insignificancia de la teología en el marco de la vida de la Iglesia, dejando a la fe en riesgo de convertirse en fideísmo. La raíz última de este divorcio, a mi modo de ver, la esclarece diáfananamente ya Uríbarri, en el marco de la

maestro: *“L'ordine del libro c'invita a un movimento che va dallo Spirito per Cristo al Padre... Il percorso cerca di offrire il ritmo per capire la storia della salvezza”* (cito desde una traducción italiana recién publicada: J. GRANADOS, *La sovrabbondanza dell'unzione. Contenuto e metodo nell'insegnamento di Mons. L. F. Ladaria*, en *Gregorianum* 96 (2015) 2, 409).

crisología, allí donde subraya la exigencia de integrar el tema de la libertad humana de Cristo dentro de la cuestión soteriológica.

Desde la exigencia de encontrar una nueva ubicación para la experiencia creyente, con todos sus matices, en cuanto lugar propio de la reflexión teológica nace mi sospecha hacia la “teología de manual”. Si lo que persigue la sistemática es convertirse en lugar donde lo fundamental y lo dogmático van juntos, la experiencia creyente no puede ser ignorada y, con ella, toda la pluralidad que implica el argumentar desde el contexto. En efecto, sigue siendo determinante, de cara al futuro, la elaboración de una dogmática-fundamental que nazca desde lo contextual y desde lo experiencial. Granados subraya la misma idea a la hora de recoger en dos puntos la reflexión teológica de Ladaria: 1) la importancia atribuida al Espíritu en la vida de Cristo, que construye las relaciones y las dinámicas que abren a la universalidad, y 2) el papel de la carne como lugar de la disponibilidad a acoger la Palabra que salva¹⁴. En otros términos, asumir el dinamismo histórico como principio estructural de toda reflexión teológica sería la tarea principal de la sistemática.

No haría falta aquí volver a Rahner para acordarnos que su legado sigue siendo fundamental. A mi modo de ver, esencial sería volver de manera explícita a la componente mística que genera toda teología y vida creyente:

“El cáliz del Espíritu Santo en esta vida es idéntico al cáliz de Cristo: pero sólo lo bebe quien ha aprendido un poco a gustar en el vacío la plenitud; en el ocaso la aurora; en la muerte la vida; en la renuncia el hallazgo. Quien lo aprende hace la experiencia del espíritu, del puro Espíritu, la del Espíritu Santo de la gracia”¹⁵.

14 Cfr. *ibid.*, 410-411. En último análisis, “*La storia della salvezza è, in questa luce, una storia dell'azione dello Spirito sulla carne*” (*ibid.*, 411).

15 K. RAHNER, *Escritos de Teología. III... op. cit.* 106.

Y esa es salvación y plenitud.

2.3.3. A modo de resumen: dos rasgos sistemáticos irrenunciables

Los dos párrafos anteriores han querido poner en evidencia dos aspectos sistemáticos, uno *ad intra* y otro *ad extra* del tratado de soteriología que, desde mi perspectiva, siguen pidiendo atención. Ladaria llega a conclusiones parecidas evidenciando la relación entre la obra del Hijo y la acción del Espíritu según tres perspectivas y de cara a la humanidad: *universalización, actualización e interiorización*. Estos mismos aspectos tienen bastante validez para constituirse en presupuestos de una soteriología integral¹⁶.

Partiendo de la capitalidad de la soteriología en el discurso teológico, primero, he querido subrayar la exigencia de una sistematización interna al tratado que explicita la universalidad de la salvación como su centro y, a la vez, horizonte más propio. No quiero de ninguna manera, con esto, minusvalorar el “otro foco”, es decir la única mediación de Cristo. Organizar el tratado empleando explícitamente el criterio de la acción universal del Espíritu ilumina y da razón de la única mediación salvífica del Hijo de Dios Jesús de Nazaret. La soteriología *integral* entonces sería *universal*, es decir caracterizada por el mismo deseo de Dios y estructurada a partir de su *absoluta* voluntad salvífica¹⁷. Sería una soteriología menos preocupada por subrayar la unicidad de la mediación de Cristo y más determinada en declarar la universal acción del Espíritu en la historia humana. Sería una soteriología que, a partir de la

16 Cfr. F. LADARIA, *El Dios vivo... op. cit.*, 153-154.

17 Cfr. UR 9.

historia, según un acercamiento fenomenológico y contextual, deja que resalte todo lo bueno que hay, construyendo puentes antes que muros, tomando en préstamo una imagen querida por papa Francisco. Desde aquí, necesariamente, se podrá lograr una mayor credibilidad para predicar la singularidad de Cristo y su auténtico ser salvación de todos.

Por otro lado, *ad extra*, es decir mirando al conjunto de la sistemática teológica, la oferta universal de la salvación encuentra su correspondencia más propia en algo fundamental en el hombre, a saber, su *dimensión espiritual*. Una soteriología *integral*, en este sentido, no podría ser sino *espiritual*. Por supuesto, toda teología tiene que serlo. Y, justo por eso, una soteriología que se auto-comprenda como corazón de la reflexión teológica tendrá que explicitar este aspecto dejando que se convierta en auténtico criterio epistemológico. Desde la experiencia de la exigencia de plenitud, desde el interior más hondo y misterioso de su mismo ser, el hombre, incluso en la desesperación, cuando desemboca en el grito, tiene la oportunidad de tomar postura y acoger la oferta de salvación que le viene de Dios. Tiene la libertad que junto con la gracia permite que Dios actúe en su contingencia por medio del Espíritu derramado desde la humanidad de Cristo. En la glorificación de Cristo por el Espíritu y en el camino que allí conduce se realiza la condición para la salvación, para la glorificación del hombre pecador. Aquí llegará a su verdadera plenitud y a su cumplimiento la gloria de Dios.

Epílogo y “proyección práctica”

Muchas de las conclusiones extraíbles desde las argumentaciones propuestas se han condensado ya en el capítulo tercero. En estos últimos párrafos quisiera, entonces, presentar una mirada retrospectiva de conjunto y unas “proyecciones” prácticas: no son “consecuencias”, sino, exactamente, vuelta a la praxis, tras haber reflexionado, a partir de la misma praxis, sobre algunas articulaciones entre los tratados teológicos de pneumatología, cristología, antropología y soteriología.

En efecto, una de las críticas más usuales a la “teología de manual”, después de *OT 16* que está en el origen de la impresionante producción posconciliar de textos de este estilo, tiene que ver con el aislamiento de las disciplinas teológicas que el género “manual” parece favorecer sin tomar adecuadamente en serio la analogía y la correlación entre las verdades reveladas. Es una crítica con la que personalmente me he enfrentado a lo largo de estos años de estudio, bien conociendo la tensión que existe entre las exigencias didácticas y pastorales y la complejidad de la realidad. Además, lo que pertenece a la organización sistemática de los tratados teológicos vislumbra no solo y no tanto graníticas distinciones, sino más bien articulaciones que, dando razón del *nexus mysteriorum*, empujan hacia la emergencia de lo central de nuestra fe, llevando a la armonización entre fundamental y dogmático, “piel” y “corazón” de la reflexión sobre la revelación y la fe que ésta, a la vez, pide y genera.

A pesar de todo esto, buscar un título adecuado para la presente

tesina me ha puesto delante de una evidencia: las exigencias sistemáticas son propias del momento sintético de la reflexión. Quizás, sean hasta ineludibles a la hora de transmitir conceptos con claridad y rigor científico. Pero este momento sintético será tanto más acertado cuanto más, previamente, el investigador haya aceptado el desafío de un momento analítico que pone a prueba lo estructural y lo orgánico que ya se encuentra tanto en el campo de investigación como en las mismas herramientas de trabajo, además de lo que ya construye y constituye, por lo menos en su capacidad cognoscitiva, al mismo sujeto que se acerca a su campo de trabajo.

Desde aquí nace la recepción del término “divagaciones” como explicitación del tipo de trabajo aquí desarrollado, contando con que su empleo parece provocar dificultades más que ofrecer ocasión de unidad a la investigación.

Es un desafío que acepté, al que casi me rendí, al ver que el tema al que me acercaba realmente se caracteriza como costura, como cresta resbaladiza de la reflexión teológica. Mirando a los enfoques empleados por L. F. Ladaria en este tema, sobresale con clarividencia que el marco de separación entre lo antropológico, lo cristológico y lo pneumatológico de su reflexión no puede menos que tambalearse frente a una pregunta básicamente soteriológica, es decir, una pregunta que mira a la globalidad del hecho de la salvación.

A la luz de lo dicho, proponer unas conclusiones al presente texto representa un reto y una oportunidad. Es reto en cuanto que ya queda subrayada la dificultad de rigor sistemático y sintético frente a la magnitud del argumento. Y es ocasión en cuanto que impone justo una rápida revisión, una síntesis y un horizonte que, quizás, el argumentar analítico

haya podido no ofrecer hasta el fondo.

En la introducción, destacaban dos preguntas: “1) ¿Los estudios de Ladaria permiten lograr un equilibrio sólido entre cristología y pneumatología? 2) ¿Bajo qué presupuestos y con qué consecuencias?”²⁷⁷

Al hilo de estas dos preguntas se ponen de manifiesto las cuatro áreas en las que la argumentación ha intentado moverse: cristología, pneumatología, antropología en cuanto a los presupuestos y soteriología en cuanto a las consecuencias.

Objetivo de la tesina no era entonces dialogar con el teólogo Ladaria en busca de sus peculiaridades y de sus contribuciones. Más bien, ha sido el rastreo de puntos de equilibrio entre cristología y pneumatología lo que ha permitido encontrar en los estudios de Ladaria acerca del tema un buen punto de partida para explorar caminos.

En el primer capítulo, la pregunta acerca del Espíritu nos ha llevado a profundizar, guiados por Ladaria, en la aportación de la teología ireneana y en la significatividad del misterio de la unción en el Jordán de cara a la misión de Jesucristo. El interés soteriológico ha puesto de manifiesto la interrelación necesaria entre cristología y pneumatología. Sin embargo, a partir de un acercamiento histórico al desarrollo del símbolo de fe, hemos detectado en la cristología el punto crítico para esta interrelación. Punto crítico que ha llevado hasta el “olvido del Espíritu” en la reflexión teológica durante varios siglos. Especialmente ha sido la articulación entre el momento descendente y el ascendente de la cristología el lugar en el que más se ha registrado la tensión. Hilvanando los temas teológicos en juego, nos hemos encontrado con una sutil cuestión antropológica en el marco de

²⁷⁷ p. 6.

la cristología: la significatividad y la interpretación de la libertad de Cristo dentro de la historia concreta de la cual él fue protagonista.

Es aquí donde ha sido necesario contrastar las tesis de Ladaria con otras líneas hermenéuticas y con la de Uríbarri principalmente. De la pneumatología a la cristología hemos así llegado al planteamiento antropológico que está detrás de la reflexión de Calcedonia y de algunas de las diferentes interpretaciones que se han producido en los últimos decenios.

Nos hemos encontrado con un dato que creo es central: al otorgar escasa o relativa relevancia a la humanidad de Cristo corresponde la elaboración de una pneumatología frágil y marginal. Al contrario, cuanto más se otorga importancia al papel jugado por la humanidad de Cristo en la salvación, tanto más se generan posibilidades para una pneumatología sólida.

Estos dos focos, la humanidad de Cristo y la acción del Espíritu en su recíproca interacción, dan razón de tres temas clásicos que la soteriología actual ha examinado y que no cesan de generar preguntas: solidaridad, expiación y justificación. Es aquí donde se muestra el logro más evidente de la interrelación fuerte entre pneumatología y cristología.

Para una soteriología integral, entonces, se han perfilado dos exigencias fundamentales: una efectiva dimensión universal que el modelo teológico proporcionado por Ladaria ofrece y una necesaria integración antropológica en la cristología que ha sido sabiamente presentada por Uríbarri y la tesis de la singular humanidad de Jesucristo.

Como contribución más personal, dos ejes he tenido en cuenta durante todo el argumentar: la historia como lugar teológico único y esencial para acceder a la verdad revelada y la hermenéutica de la

experiencia espiritual como momento genético del quehacer teológico.

Las consecuencias que se extraen y que abren perspectivas de carácter sistemático encuentran su formulación en el tercer capítulo de la tesina, tanto en la organización interna de la soteriología como en la relación de esta con los demás tratados teológicos. Por un lado, en la organización interna de una soteriología integral habrá que complementar la unicidad de la mediación salvífica de Cristo con la universalidad ofrecida por las aportaciones pneumatológicas. Por otro lado, en el marco de la sistemática general, una soteriología integral reclama para sí no sólo teorizar y desarrollar el papel de la experiencia espiritual como fundamento del discurso teológico, sino el mismo permanecer del tratado en el corazón de todo análisis teológico, representando, en último término, lo que da sentido y significatividad a la reflexión teológica en sus formas derivadas.

Esta pequeña mirada retrospectiva, alejándose del mero “disertar”, se plantea, así, como ágil modelo hermenéutico para releer y evaluar la praxis, según la convicción central que no hay teología que no sea diaconía de la fe. Si la praxis, con sus contradicciones, ya desde la introducción, ha generado la pregunta acerca de la pneumatología y de su significación, en la misma praxis quiere desembocar lo dicho hasta ahora. No me refiero al término “praxis” de manera unívoca: se puede detectar, desde mi perspectiva, una estratificación muy amplia del término. Aquí, me limito a proponer sólo seis campos de trabajo que considero más intuitivos.

1) Praxis es, de hecho, praxis *teológica*. Se podría empezar por la pregunta, ¿en qué modo el hacer teología viene afectado por todo lo que hemos dicho hasta ahora? Lo más sobresaliente es, sin duda, la consideración de la historia como lugar teológico, así como lo planteaba

Melchor Cano, pero incluso en el marco de la didáctica universitaria. Por historia, en este sentido, no me refiero a la mera presentación de las interpretaciones que a lo largo de los siglos se han dado acerca de un tema teológico cualquiera. Más bien es la historia del sujeto, del investigador, la que tendría que entrar en el marco de la reflexión. De alguna forma, esto se da, incluso allí donde se ha pretendido hacer de la “ciencia teológica” algo parecido a una operación de quirófano. Lejos de ser así, la credibilidad de la teología, de cualquier teología, resulta acrecentada por “tomar cuerpo” desde la historia. Esto no tiene por qué sorprendernos. Los mismos relatos de la vida de Cristo son, también, el resultado de la vivencia de fe de comunidades concretas. Así como la vida misma de Cristo fue todo un confiar en la historia en cuanto lugar de la relación con el Padre. Lo mismo se puede decir hoy para nuestras comunidades y las experiencias del Espíritu que, incluso individualmente, aquí se viven. La teología tiene un “cuerpo” y por ese cuerpo llega a sus afirmaciones. Es un punto que habría siempre que explicitar y nunca dar por supuesto a la hora de desarrollar una reflexión teológica: o esta se encuentra arraigada en una vivencia concreta o su credibilidad ya, de salida, carece de lo fundamental.

2) Praxis es praxis *epistemológica*. En defensa de la teología, hoy quizás más que nunca, habría que subrayar y valorar su ser “ciencia práctica”. Hacer teología no es y no puede ser mero ejercicio intelectual. Su mismo estatuto epistemológico, contando con la fe, está caracterizado por razón, libertad y acción: nunca se da auténtica fe si falta o se limita uno de estos aspectos. A pesar de esto, casi nunca en mi carrera universitaria he encontrado espacio para que fuese valorado dignamente lo práctico del quehacer teológico. A veces, atrevidamente, algún docente se ha mostrado interesado a proponer que los estudiantes, presentaran algunas “consecuencias” pastorales de lo afirmado “doctrinalmente”. A pesar de esto, no tengo duda de que el sujeto espiritual, y, por ende, teológico, se

constituye y estructura justo al afirmarse frente al misterio sagrado, a través su libre toma de postura. El concepto de fidelidad creativa a la Tradición recibida no implica sólo que esta sea aprendida, sino, ya desde el principio, el proceso mismo del aprender. No hay aprendizaje de la Tradición que no sea ya Tradición, en la fuerza del Espíritu. Al hablar de proceso, claramente, puedo entender que se dan y se hayan podido dar equivocaciones, pasos en falso, hasta errores en la práctica del aprendizaje teológico. Sin embargo, tenemos una doctrina positivamente afirmada también por haber tenido herejías que han cuestionado el *depositum fidei*. En el concepto de *Traditio* no están sólo las respuestas: hay que dar espacio digno a las preguntas, a las búsquedas inquietas que han puesto en marcha y dinamizado y activado procesos. La hermenéutica de la experiencia espiritual, por eso, es parte del estatuto epistemológico mismo de la teología: no es un apéndice privado, devoto y marginal. Si así no fuese, se reduciría el concepto de *Traditio* a un mero listado de verdades que habría que aprender y guardar sin más. Concepto bastante reducido.

3) Praxis es praxis *catequética*. Muchas veces, acercándose a los contextos catequéticos parroquiales o de muchos movimientos y comunidades, se tiene la sensación que todo sea muy parecido y reproduzca ambientes escolásticos, lugares donde la fe se reduce a asuntos que hay que aprender para ponerlos en práctica. Y más todavía. Allí donde la formación cristiana está marcada por los sacramentos, estos se convierten casi en los premios (más o menos) merecidos tras haber atendido a unos cuantos cursos. La trasmisión de la fe, en este sentido, es, diáfananamente, trasmisión de “cosas” de fe. No es el lugar genético ni de la comunidad y ni siquiera del sujeto espiritual. Además, de la dimensión de gratuidad, lo que así se pierde es el sentido mismo de una procesualidad que conforma y acostumbra el sujeto a la vida espiritual presentada como realidad estática o, aún peor, tarea por cumplir. Según otra perspectiva, no

hay duda de que los sacramentos marcan etapas, incluso antropológicamente. Sin embargo, lo hacen o tendrían que hacerlo dentro de un camino y no solo como su culminación. Por lo menos, si tomamos en serio lo que hemos dicho acerca de la unción de Cristo en el Jordán, esto parece ser lo que habría que notar: es decir, está ordenada a la misión, está dentro de una historia, entrena y habilita el sujeto hacia un horizonte más amplio que su propia subjetividad, sale de lo propiamente ontológico para incorporar la vivencia del sujeto dentro del horizonte que da sentido a su ser. Y, en fin, se hace condición para que lo mismo pase en cada ser humano, según un principio de solidaridad que llega más allá de lo moral hasta hacerse existencial e integral, afectando el ser mismo del hombre. Si en lugar de mirar y organizar la catequesis en función de los sacramentos se asumiera el horizonte más amplio de la vida espiritual de los creyentes, el discernimiento acerca del tiempo y momento oportuno sería tarea de la comunidad y no una fecha límite al final de un curso. Y, más radicalmente, la vida espiritual, aquí en los términos de formación catequética, no estaría en función de los sacramentos: serían los sacramentos los que estarían al servicio de la vida espiritual de los creyentes, de forma explícita y sin equivocaciones. Destacaría así, sin rebajas, el corazón de la soteriología cristiana: es para los hombres y pide nuestra colaboración y compromiso desde lo más hondo de nuestra identidad, así como se desprende a partir de la actitud misma de Cristo frente a su misión personal.

4) Praxis es praxis litúrgica²⁷⁸. No cabe duda de que, frente a malas interpretaciones del luteranismo, el Concilio de Trento ha subrayado la dimensión cristo-céntrica de la Eucaristía y de toda acción eclesial. Sin embargo, no ha dejado fuera una cierta pneumatología, si queremos mirar a la orientación última de la invocación al Espíritu en cada acto,

278 Hago referencia aquí a la propuesta sistemática de A. GRILLO, *Riti che educano. I sette sacramenti*, Cittadella Editrice, Assisi 2011.

especialmente en la celebración de la Misa. Hoy en día, no dudamos en encontrar en la doble epiclesis, sobre los dones y sobre la asamblea, la dirección del don de gracia que recibimos como cuerpo de Cristo para que nos haga este cuerpo. Como en la historia neo-testamentaria se ha dibujado una cristología pneumática a partir de la acción del Espíritu sobre Jesucristo, así se reconoce la acción del mismo Espíritu dentro y sobre la Iglesia, nuevo cuerpo de Cristo, en todos sus actos litúrgicos y en su mismo existir históricamente. Pasar de una participación en el misterio que se celebra todavía entendida, en muchos aspectos, como “visión” a una participación significativa, existencial, implica considerar la mediación del Espíritu y la finalidad antropológica de los mismos dones de gracia. En los sacramentos, junto con Dios, se celebra el hombre y su salida hacia la luz y la autenticidad de su ser. No puede pasar como desapercibido, entonces, que, por ejemplo, en el rito de la misa, justo allí donde se ha minusvalorado la dimensión pneumática del celebrar, se ha llevado hasta lo extremo lo cristológico, considerando como *proprium* y central el momento de la consagración y de la elevación frente al conjunto de la acción litúrgica en su aspecto sinfónico y procesual. Lo “sagrado”, a la vez, se ha alejado de lo vivido, hasta impedir la comunicación entre los dos niveles, y todo esto con grave detrimento de los aspectos más antropológicos de los ritos celebrados, hasta llevar a su insignificancia soteriológica y existencial. Incluso a nivel lingüístico: nuestras liturgias ya no se entienden y no es un problema de idioma sino, más radicalmente, de códigos empleados, a todos los niveles.

5) Praxis es praxis *eclesiológica*. La dimensión de universalidad que hemos explicado con Ladaria a partir de la acción del Espíritu da razón de un diferente acercamiento al tema de la pertenencia eclesial. El bautismo, sin duda, es criterio central de pertenencia, pero, por sí solo, no ofrecería una sólida y explícita clave hermenéutica para poder entender y

explicar, por ejemplo, lo que pasó en casa de Cornelio según el relato de Hech 10, 1-48, ni siquiera para contestar, en forma más directa y determinada, a la pregunta acerca de la salvación de los niños que mueren sin ser bautizados o acerca de todos los que nunca escucharon el anuncio del Evangelio o que, a pesar de haber oído hablar de Cristo, por condicionamientos históricos invencibles, nunca han podido llegar a una conversión. En el caso de Cornelio, el Espíritu actúa antes de la mediación bautismal y, en fin, la impone a Pedro. No cabe duda de que la cristología pneumática, en este sentido, proporciona una interpretación más coherente y dinámica: hay acción del Espíritu más allá de los límites visibles de la Iglesia, en formas no ocasionales, sino estructurales y “normales”. Al igual, hay dones de gracias más allá del ámbito sacramental, como reconoce incluso UR 3 y, en alguna medida, el mismo Juan Pablo II en los nn. 55-56 de su encíclica *Redemptoris Missio* del 1990. En fin, hay vida espiritual en cada ser humano que se abra a la hondura del misterio que lo habita. En este sentido, la Iglesia de Cristo sigue siendo la comunidad de los bautizados. Pero, no solo. Iglesia sería aquí la asamblea de los llamados a la vida, de los que, ya con esta vida y en esta vida, hacen, según formas históricas diferentes, la experiencia de la trascendencia que les habita. La tematización máxima de esta experiencia y su explicitación constituyen la comunidad de los redimidos por medio del bautismo y de la fe en Cristo, único mediador, haciéndoles “sacramento universal de salvación”. Sin embargo, en la misma mediación del único mediador Jesucristo nuestro Señor, por la acción universal del Espíritu se produce, incluso allí donde asume formas y modalidades no tematizadas, la misma salvación que entre los bautizados, que siguen brillando como expresión más plena de esta dinámica sin, por eso, acabar con ella. Más bien, la amplificarían y explicarían. Y todo esto tomando en serio la situación histórica concreta de cada, uno en cualquier rincón del mundo, y la gratuidad radical de la

salvación que no dependería del grado de conocimiento explícito de la persona de Cristo, sino, en último término, de la magnitud de su don histórico concreto y de las consecuencias, históricas y ontológicas, que él, según sus dos naturalezas, ha determinado por cada ser humano, desde la creación hasta el fin de los tiempos en la acción universal del Espíritu.

6) En último, praxis es praxis incluso en *teología dogmática y fundamental*: los hombres y las mujeres, hoy, alrededor de nosotros, son más que su malestar. Las preguntas básicas, la condición social y cultural en que cada uno se encuentra no tiene por qué ser vista como reto o provocación, frente a las que se necesita defender la identidad cristiana. Si el Espíritu “trabajó” en Cristo (cristología pneumática) y, por él, en todo ser humano (pneumatología crística) y en la historia en su conjunto, todo movimiento a la humanidad es de acercamiento constructivo, dando plena ciudadanía a toda forma de inculturación que saque lo evangélico vivido en cada contexto y que considere “en proceso” lo que no puede ser incorporado o, por lo menos, incorporado directamente. Está claro que la ulterioridad de misterio, admitida incluso a nivel dogmático, impone proceder con cuidado a la hora de atribuir a cualquier afirmación positiva, carácter de verdad absoluta. La mirada constructiva y dinámica – el trabajar para “construir puentes”, según la expresión del papa Francisco – que, desde el punto de vista eclesial, se destina a la realidad histórica asume toda la fuerza de los argumentos dogmáticos del Dios creador y del Dios encarnado, en compromiso radical con su creación, según las dinámicas propias de la historia y de la libertad de los seres humanos. Es esta libertad, dramática en sus consecuencias penúltimas, la que se constituye como condición para un acto creativo caracterizado por el amor: no podría ser de otra manera. Esto no significa perder la carga central, revolucionaria y paradójica del misterio de la cruz, sino más bien considerarlo dentro de un marco procesual y dinámico que no distingue

“los que están fuera” de “los que están dentro”. Toda la historia es historia de colaboración salvífica entre dos libertades, la de Dios cumplida en Cristo, Verbo divino y, por ende, la de los hombres, con su cumbre en el mismo Cristo, Cordero sin mancha. De estos últimos, los hombres, se puede afirmar que han sido y siguen siendo acompañados por el Espíritu en una *Paideia*, en un proceso de crecimiento nunca acabado y que se expresa según circunstancias en las que se pueden dar incluso errores y pasos en falso.

Todos estos aspectos no son más que ejemplos de lo que un planteamiento pneumatológico más significativo de la soteriología cristiana determinaría a nivel de praxis y reflexión sobre ella. Por supuesto, nada es nuevo en estos seis aspectos: son sencillamente acercamientos organizados según la clave hermenéutica desarrollada hasta ahora en su fundamentación sistemática. La forma de “divagaciones” permite, en este sentido, que la sencillez del esfuerzo llevado a cabo a nivel dogmático-fundamental encuentre el lugar que merece en el cada día, sin que se quede atrapado en el esquema más rígido de la tradicional “disertación” científica, a veces, tan técnica y lejana hasta el punto de que nunca termina por incidir en la praxis. Sin embargo, ya desde el principio no dudo en buscar voluntariamente algo que se aleje de las ambiciones de un tal “disertar”.

Y, si en su forma final, el esfuerzo hecho no presente los rasgos sistemáticos que se esperarían, sirvan por lo menos estas palabras a dejar que no se apague la atención alrededor de temas y cuestiones centrales para la credibilidad de la fe en su conjunto y que, sin embargo, experimentan todavía una cierta oscilación e inestabilidad. Otra vez, sin duda, será la historia, individual y global, quién tendrá la última palabra. Historia ya

habitada por Cristo, resucitado en la potencia del Espíritu, según el eterno designo del Padre. Al Dios Uno y Trino, ¡gloria por lo siglos!

I. FUENTES PRIMARIAS

a) Libros de L. F. Ladaria

LADARIA L. F., *Antropología Teológica*, PIEMME, Casale Monferrato 2002³.

—, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2010⁴.

—, *El Espíritu Santo en Clemente Alejandrino: estudio teológico antropológico*, U. P. Comillas, Madrid 1980.

—, *El Espíritu Santo en Hilario de Poitiers*, U. P. Comillas, Madrid 1977.

—, *Introducción a la antropología teológica*, Verbo Divino, Estella 1993.

—, *Jesucristo, salvación de todos*, U. P. Comillas, Madrid 2007.

—, *Jesús y el Espíritu: la Unción*, Monte Carmelo, Burgos 2013.

—, *La cristología de Hilario de Poitiers*, PUG, Roma 1989.

—, *La Trinidad, misterio de comunión*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2002.

—, *Teología del pecado original y de la gracia. Antropología teológica especial*, BAC, Madrid 1993.

b) Artículos de L. F. Ladaria

LADARIA L. F., *Atanasio de Alejandría y la unción de Cristo (Contra Arianos I, 47-50)*, en GUIJARRO OPORTO S. – FERNÁNDEZ SANGRADOR J. J.(edd.), *Plenitudo temporis. Miscelánea homenaje al*

- Prof. Dr. Ramón Trevijano Etcheverría*, UPS, Salamanca 2002, 469-480.
- , *Creación y salvación en la cristología de Hugo de San Víctor (I)*, en *Miscelánea Comillas: Revista de ciencias humanas y sociales*, 31 (1973), 261-301.
- , *Creación y salvación en la cristología de Hugo de San Víctor (II)*, en *Miscelánea Comillas: Revista de ciencias humanas y sociales*, 32 (1974), 63-100.
- , *Cristología del Logos y cristología del Espíritu*, en *Gregorianum* 61 (1980), 353-360.
- , *Dios Padre. Algunos aspectos de la teología sistemática reciente*, en AA.VV., *Dios Padre envió al mundo a su Hijo (Semana de estudios trinitarios XXXV)*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2000, 163-195.
- , *El cristianismo y la universalidad de la salvación*, en *Estudios Eclesiásticos*, 81 (2006), 353-381.
- , *El cristiano, hombre agradecido y reconciliado*, en *Estudios Eclesiásticos*, 90 (2015), 363-383.
- , *El hombre a la luz de Cristo en el Concilio Vaticano II*, en LATOURELLE R. (ed.), *Vaticano II: Balance y perspectivas. Venticinco años después (1962-87)*, Sígueme, Salamanca 1989, 705-714.
- , *El hombre como tema teológico*, en *Estudios Eclesiásticos*, 56 (1981), 935-954.
- , *El P. Antonio Orbe: la gnosis y la teología prenicena*, en *Revista española de Teología*, 67 (2007), 417-463.
- , *Espíritu y justificación. A propósito de Gal 2, 13; 3, 2.5*; en *Estudios eclesiológicos*, 55 (1980), 111-115.
- , *Eucaristía y escatología*, en *Estudios Eclesiásticos*, 59 (1984), 211-216.
- , *Grandeza del cuerpo humano. Perspectiva teológica* en *Burgense*, 56

(2015), 165-181.

—, *Hilario de Poitiers. "De Trinitate" X, 20. ¿Un precedente de la teología agustiniana del pecado original?*, en GONZÁLEZ DE CARDENAL O. – FERNÁNDEZ SANGRADOR J. J. (edd.), *Coram Deo. Memorial Prof. Dr. Juan Luis Ruiz de la Peña*, UPS, Salamanca 1997, 231-244.

—, *Hodie mecum eris in paradiso. Lc 23,43 en San Hilario de Poitiers*, en PÉREZ LÓPEZ S. L. (ed.), *Plenitudo veritatis. Homenaje a Mons. Romero Pose*, ITC, Santiago de Compostela 2008, 165-180.

—, *Humanidad de Cristo y don del Espíritu*, en *Estudios Eclesiásticos* 51 (1976), 321-345.

—, *Jesús y el Espíritu Santo en la obra de la salvación. A propósito de la declaración "Dominus Iesus"*, en *Revista Española de Teología* 61 (2001), 321-330.

—, *Juan 7, 38 en Hilario de Poitiers*, en *Estudios Eclesiásticos*, 52 (1977), 123-128.

—, *La antropología cristiana como propuesta de un nuevo humanismo*, en AA.VV., *Antropología y fe cristiana*, ITC, Santiago de Compostela 2003, 193-222.

—, *La concepción del hombre como imagen de Dios y su reinterpretación en Cristo*, en *Miscelánea Comillas: Revista de ciencias humanas y sociales*, 43 (1985), 383-399.

—, *La fe en Cristo, desde los apóstoles hasta Calcedonia*, en *Miscelánea Comillas: Revista de ciencias humanas y sociales*, 38 (1980), 179-182.

—, *La unción de Jesús y el don del Espíritu*, en *Gregorianum* 71 (1990), 447-471.

—, *Naturaleza y Gracia: Karl Rahner y Juan Alfaro*, en *Estudios Eclesiásticos*, 64 (1989), 53-70.

—, *Persona y relación en el De Trinitate de San Agustín*, en *Miscelánea Comillas: Revista de ciencias humanas y sociales*, 30 (1972), 245-292.

—, *Presente y futuro de la escatología cristiana*, en *Estudios Eclesiásticos*,

60 (1985), 351-359.

—, *Revelación de la palabra. Comentario a la Carta apostólica "Mane nobiscum Domine" de Juan Pablo II*, en CALVO DOMÍNGUEZ M. (ed.), *Camino de paz. Mane nobiscum Domine. Catedral de Ourense. julio/noviembre 2005*, Xunta de Galicia, Ourense 2005, 187-196.

L. F. LADARIA – C. GRANADO, *Congreso teológico internacional de Pneumatología. Roma, 22-26 Marzo 1982*, en *Estudios Eclesiásticos* 57 (1982), 207-212.

c) Libros de G. Uríbarri

URÍBARRI G., *La singular humanidad de Jesucristo. El tema mayor de la cristología contemporánea*, San Pablo- U. P. Comillas, Madrid 2008.

d) Artículos de G. Uríbarri

URÍBARRI G., *Corrientes actuales de Cristología*, en AGUA PÉREZ A. DEL (ed.), *Trasmitir hoy la fe en Cristo. XXIV Encuentro de Obispos y Teólogos. Reunión de la Comisión Teológica Asesora*, Edice, Madrid 2015, 215-267.

—, *El dinamismo encarnatorio según las homilias catequéticas de Teodoro de Mopsuestia*, en *Estudios Eclesiásticos* 81 (2006), 37-95.

—, *El neocalcedonismo de Joseph Ratzinger. Implicaciones para la teología de la unción y de la voluntad humana de Cristo*, en AA.VV., *La unción de la gloria: en el Espíritu, por Cristo, al Padre. Homenaje a Mons. Luis F. Ladaria, sj*, BAC, Madrid 2014, 81-111.

—, *La espiritualidad de Jesucristo: fundamentación*, en GARCÍA DE CASTRO J. – MADRIGAL S. (eds.), *Mil gracias derramando. Experiencia del Espíritu ayer y hoy. Libro homenaje a los profesores Santiago Arzubialde SJ, Secundino Castro OCD y Rafael M^a Sanz de Diego SJ*, U. P. Comillas, Madrid 2011, 493-510.

—, *Tres cristianismos insuficientes: emocional, ético y de autorrealización. Una reflexión sobre la actual inculturación del*

cristianismo en Occidente, en *Estudios Eclesiásticos*, 78 (2003), 301-331.

II. OTRAS FUENTES

a) Fuentes patrísticas

AGOSTINO, *De Ordine. II*, en CChr.SL 29, 106-137.

—, *De Natura et Gratia*, en PL 44, 247-290.

ATANASIO DE ALEJANDRÍA, *Oratio I contra Arianos*, en PG 26, 12-146.

BASILIO DE CESAREA, *De Spíritu Sancto* en PG 32, 67-218.

CIRILO DE ALEJANDRÍA, *¿Por qué Cristo es uno?*, Ciudad Nueva, Madrid 1998² [BPat 14].

—, *In Johannis evangelium. Liber quintus* en PG 73, 703-892.

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *El Pedagogo*, Ciudad Nueva, Madrid 1994 [FP 5].

EUSEBIO DE CESAREA, *Commentaria in Lucam*, en PG 24, 529-606.

HILARIO DE POITIERS, *Comentario al evangelio de Mateo*, BAC, Madrid 2010.

—, *La Trinidad*, BAC, Madrid 1986.

—, *De Trinitate*, en PL 10, 25-472.

IRENEO DE LIÓN, *Contra las herejías. I-V*, Apostolado Mariano, Sevilla 1994 [PG 7, 431-1224].

—, *Demostración de la predicación Apostólica*, Ciudad Nueva, Madrid 1992 [FP 2].

JUAN DAMASCENO, *Exposición de la fe*, Ciudad Nueva, Madrid 2003, [BPat 59].

MÁXIMO EL CONFESOR, *Meditaciones sobre la agonía de Jesús*,

Ciudad Nueva, Madrid 1996² [BPat 7].

PSEUDO DIONISIO, *De divinis nominibus*, en PG 3, 585-996.

b) Fuentes magisteriales

Catecismo de la Iglesia Católica, Asociación de Editores del Catecismo, Madrid 1992.

DENZINGER H., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona 1965³⁴.

Documentos del Concilio Vaticano II, BAC, Madrid 1996².

JUAN PABLO II – DINKHA IV, *La Dichiarazione cristologica comune tra la Chiesa cattolica e la Chiesa assira dell'Oriente*, en *Unitas* 49 (1994), 173-175.

JUAN PABLO II, *Carta encíclica Redemptoris missio sobre la permanente validez del mandato misionero* (7 diciembre 1990) en *AAS* 83 (1991), 249-340.

c) Fuentes medievales

BUENAVENTURA, *Breviloquium*, L.I.E.F., Vicenza 1984.

DUNS ESCOTO J., *Obras del doctor sutil. Dios uno y trino*, BAC, Madrid 1960.

JUAN ESCOTO ERIUGENA, *Sobre la naturaleza (Periphyseon)*, Eunsa, Pamplona 2007.

SAN ANSELMO, *Prosloghion*, Tecnos, Madrid 1998.

TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle sentenze di Pietro Lombardo*.

V, ESD, Bologna 2000.

—, *Summa theologiae*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999³.

—, *La somma contro i Gentili. I*, ESD, Bologna, 2001.

III. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

a) Artículos sobre L. F. Ladaria

AA.VV., *Patrem consummat Filius. Omaggio al R. P. Luis Ladaria, S.I.*, GBP, Roma 2012.

GRANADOS J., *La sovrabbondanza dell'unzione. Contenuto e metodo nell'insegnamento di Mons. L. F. Ladaria*, en *Gregorianum* 96 (2015), 409-414.

URÍBARRI G., *Semblanza de M. L. F. Ladaria, SJ: en el marco de la presentación de un libro homenaje*, en *Estudios Eclesiásticos* 90 (2015), 145-154.

b) Otros libros

AYAN CALVO J. J., *La promesa del Cosmos (hilvanando algunos textos de San Ireneo)*, San Dámaso, Madrid 2004.

BALTHASAR H. U. von, *Gloria, un'estetica teológica. I: La percezione della forma*, Jaka Book, Milano 1971.

—, *La gloire y la croix. Les aspects esthétiques de la révélation/II. Styles, 1. D'Irénée à Dante*, Aubier, París 1968.

—, *Teodramática IV. La acción*, Encuentro, Madrid 1994.

—, *Teología de la historia*, Ediciones Guadarrama, Madrid 1964².

BERNARD C. A., *Teología espiritual. Hacia la plenitud de la vida en el Espíritu*, Sígueme, Salamanca 2007.

BORDONI M., *La cristología nell'orizzonte dello Spirito*, Queriniana,

Brescia 1995.

BULGAKOV S. N., *L'Agnello di Dio. Il mistero del Verbo Incarnato*, Città Nuova, Roma 1990.

CABASILAS N., *La vita in Cristo*, Città Nuova, Roma 2002⁴.

CAMETOT P. TH., *Efeso y Calcedonia*, Eset, Vitoria 1971.

CIOLA N., *Teologia Trinitaria. Storia, metodo, prospettive*, EDB, Bologna 1996.

CODINA V., *Creo en el Espíritu Santo. Pneumatología narrativa*, Salterrae, Santander, 1994.

—, *El Espíritu del Señor actúa desde abajo*, Salterrae, Santander 2015.

COLZANI G., *Antropologia teologica. L'uomo: paradosso e mistero*, EDB, Bologna 1997.

COMBLIN J., *El Espíritu Santo y la liberación*, Paulinas, Madrid 1986.

CONGAR Y., *El Espíritu Santo*, Herder, Barcelona 1983.

—, *La tradition et les traditions/I. Essai historique*, Fayard, Paris 1960.

CORDOVILLA PÉREZ Á., *Gramática de la encarnación. La creación en Cristo en la teología de Karl Rahner y Hans Urs von Balthasar*, U. P. Comillas, Madrid 2004.

COURTH F., *Il mistero del Dio Trinità*, Jaca Book, Milano 1993.

DAL COVOLO E. (ed.), *Storia della teologia/I. Dalle origini a Bernardo di Chiaravalle*, EDB, Bologna 1995.

DE CERTEAU M., *Fabula mistica. XVI-XVII secolo*, Jaca Book, Milano 2008.

DE MICHELIS PINTACUDA F. (Ed.), *Liberio arbitrio. Servo arbitrio (passi scelti)*, Claudiana, Torino 2009⁴.

DROBNER H., *Manual de Patrología*, Herder, Barcelona 1999.

EVDOKIMOV P., *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Cerf, Paris

1969.

FORTE B., *La parola della fede*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996.

—, *La Teologia come compagnia, memoria e profezia. Introduzione al senso e al metodo della teología come storia*, Paoline, Cinisello Balsamo 1987.

—, *Trinidad como Historia. Ensayo sobre el Dios cristiano*, Sígueme, Salamanca 1988.

GARCÍA C., *Teología espiritual contemporánea. Corrientes y perspectivas*, Monte Carmelo, Burgos 2002.

GARCÍA FERNÁNDEZ M., “*Consolad, Consolad a mi pueblo*”. *El tema de la consolación en Deuteroisaiás*, GBP, Roma 2010.

GARCÍA J. M., *Manual de Teología espiritual. Epistemología e interdisciplinarietà*, Sígueme, Salamanca 2015.

GRESHAKE G., *Heil Gottes – Glück des Menschen. Theologische Perspektiven*, Freiburg/Basel/Wien 1983.

GRILLMEIER A., *Cristo en la tradición cristiana I. Desde el tiempo apostólico hasta el concilio de Calcedonia (451)*, Sígueme, Salamanca 1997.

GRILLO A., *Riti che educano. I sette sacramenti*, Cittadella Editrice, Assisi 2011.

HEIDEGGER M., *Die onto-teo-logische Verfassung der Metaphysik. Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen 1957.

JEDIN H. (ed.), *Storia della Chiesa. II: L'epoca dei Concili. La formazione del dogma, il monachesimo, diffusione missionaria e cristianizzazione dell'impero (IV-V sec.)*, Jaka Book, Milano 1992².

KERN W. - POTTMEYER H. - SECKLER M. (Edd.), *Corso di teología fondamentale. II: Trattato sulla Rivelazione*, Queriniana, Brescia 1990.

KUHN T. S., *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 2009.

LÓPEZ GUZMÁN M. D., *El perdón en el pensamiento de Vladimir Jankélévitch desde la experiencia de la Shoah. Confluencia de las*

tradiciones judía y cristiana y retos para el entendimiento del perdón, Madrid 2009.

MADRIGAL S., *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado*, San Pablo- U. P. Comillas, Madrid 2012.

MÖHLER A. J., *L'Unità nella Chiesa, cioè il principio del cattolicesimo nello Spirito dei Padri della Chiesa dei primi tre secoli*, Città Nuova, Roma 1969.

MOLTMANN J., *El Dios Crucificado*, Sígueme, Salamanca 1975.

—, *El Espíritu de la Vida. Una pneumatología integral*, Sígueme, Salamanca 1998.

MONDIN B., *Storia della teologia. II: Epoca Scolastica*, ESD, Bologna 1996.

MÜHLEN H., *Una mystica persona. La Chiesa come il mistero dello Spirito Santo in Cristo e nei cristiani: una persona in molte persone*, Città Nuova, Roma 1968.

MÜLLER G. L., *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, Herder, Barcelona 1998.

NAMIKAWA KIYOTA M., *Paciencia para madurar: "acostumbrar" para la comunión en San Ireneo de Lyon*, U. P. Comillas, Madrid 2014.

ORBE A., *Antropología de Ireneo de Lyon*, BAC, Madrid 1969.

—, *La unción del Verbo. Estudios Valentinianos – Vol. III*, Libreria editrice dell'Università Gregoriana, Roma 1961.

OROZ RETA J. - GALINDO RODRIGO J. A., *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy. II/Teología Dogmática*, EDICEP, Valencia 2005.

PANNENBERG W., *Teología sistemática II*, U. P. Comillas, Madrid 1996.

PERI C., *L'uomo è un altro come sè stesso. Saggio sui paradigmi in antropologia*, Sciascia, Caltanissetta-Roma 2002.

RAHNER K., *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de*

cristianismo, Herder, Barcelona 2007.

—, *Escritos de teología. III*, Taurus ediciones, Madrid 1961.

—, *La Gracia como libertad*, Herder, Barcelona 1972.

RATZINGER J., *Miremos al Traspasado*, ESJ, Madrid 2007.

ROYO MARÍN A., *Teología de la perfección cristiana*, BAC, Madrid 1962⁴.

SARMIENTO CABALLERO P. M., *Cristología existencial. Claves para una lectura postmoderna de la Cristología de Karl Rahner*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1998.

SCHATZ K., *Los concilios ecuménicos. Encrucijadas en la historia de la Iglesia*, Trotta, Madrid 1999.

SCHILLEBEECKX E., *Cristo y los cristianos. Gracia y Libertad*, Cristiandad, Madrid 1982.

—, *Jesús, la historia de un viviente*, Cristiandad, Madrid 1981.

SCHNEIDER T. (ed.), *Manual de teología dogmática*, Herder, Barcelona 1996.

SESBOÛÉ B. - WOLINSKI J., *Historia de los dogmas 1. El Dios de la salvación*, Secretariado trinitario, Salamanca 1995.

SESBOÛÉ B., *Jesucristo, el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación/I-II*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1990-1993.

SIMONETTI M. (Ed.), *Il Cristo II. Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, Fondazione Lorenzo Valla - Arnoldo Mondadori, Milano 1986.

—, *Ortodossia ed Eresia tra il I e il II secolo*, Rubbettino, Messina 1994.

WAAIJMAN K., *Espiritualidad. Formas, fundamentos y métodos*, Sígueme, Salamanca 2011.

ZAÑARTU S., *Historia del dogma de la encarnación desde el siglo IV al*

VII, UCC, Santiago de Chile 1994.

c) Otros artículos

AYAN CALVO J. J., *Ungido antes del tiempo para ungir la creación. De Justino a Ireneo*, en AA.VV., *La unción de la gloria: en el Espíritu, por Cristo, al Padre. Homenaje a Mons. Luis F. Ladaria, sj*, BAC, Madrid 2014, 5-19.

BOUSQUET F., *Søren Kierkegaard et le religieux: passages et impasses*, en AA.VV., *Le souci du passage. Mélanges offerts à Jean Greisch*, Cerf, Paris 2004, 245-258.

CASTELAO P., *La libertad del hombre ante Dios. Comentario a la primera parte de De servo arbitrio (1525)*, en GARCÍA DE CASTRO J. – MADRIGAL S. (eds.), *Mil gracias derramando. Experiencia del Espíritu ayer y hoy. Libro homenaje a los profesores Santiago Arzubialde SJ, Secundino Castro OCD y Rafael M^a Sanz de Diego SJ*, U. P. Comillas, Madrid 2011, 541-558.

CORDOVILLA PÉREZ Á., *El exceso de Dios y la belleza de la obra de la salvación. Una lectura del «Cur Deus homo» de Anselmo de Canterbury*, en AA.VV., *La unción de la gloria: en el Espíritu, por Cristo, al Padre. Homenaje a Mons. Luis F. Ladaria, sj*, BAC, Madrid 2014, 205-226.

—, *La soteriología pneumatológica de F. Schleiermacher*, en *La Fe cristiana*, en GARCÍA DE CASTRO J. – MADRIGAL S. (eds.), *Mil gracias derramando. Experiencia del Espíritu ayer y hoy. Libro homenaje a los profesores Santiago Arzubialde SJ, Secundino Castro OCD y Rafael M^a Sanz de Diego SJ*, U. P. Comillas, Madrid 2011, 559-578.

GESCHÉ A., *Teología dogmática*, en LAURET B. – REFOULÉ F. (eds.), *Iniciación a la práctica de la teología. I: Introducción*, Cristiandad, Madrid 1984, 270-292.

HERNÁNDEZ PELUDO G., *Encarnación y Unción del Hijo. La aportación de San Cirilo de Alejandría*, en AA.VV., *La unción de la gloria: en el Espíritu, por Cristo, al Padre. Homenaje a Mons. Luis F. Ladaria, sj*, BAC, Madrid 2014, 21-55.

KASPER K., *La Teología Ecuménica: situación actual*, en *Diálogo*

Ecuménico, 123 (2004), 87-105.

MOIOLI G., *Teología Espiritual*, en NDE, 1838-1850.

ORBE A., *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo. Estudios valentinianos. I/1*, en *Analecta Gregoriana* 99 (1958), 1-512.

—, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo. Estudios valentinianos. I/2*, en *Analecta Gregoriana*, 100 (1958), 519-754.

—, *Ireneo di Lione*, en NDPAC II, cc. 2609-2621.

—, *La Patristica y el progreso de la teología*, en *Gregorianum* 50 (1969), 543-570.

—, *San Ireneo y la creación de la materia*, en *Gregorianum* 59 (1978), 71-127.

RAHNER K., *Cuestiones dogmáticas en torno a la piedad pascual*, en *Escritos de teología. IV*, Taurus ediciones, Madrid 1964, 159-175.

—, *Dignidad y libertad del hombre*, en id., *Escritos de Teología. II*, Taurus, Madrid 1963, 245-274.

—, *Elemente der Spiritualität in der Kirche der Zukunft*, en id., *Schriften zur Theologie XIV*, Benziger, Zürich – Einsiedeln – Köln 1980, 368-381 [en traducción al castellano: *Elementos de espiritualidad en La iglesia del futuro*, en AA. VV., *Problemas y perspectivas de espiritualidad*, Sígueme, Salamanca 1986, 461-473].

—, *El Espíritu sobre toda vida*, en id., *Escritos de Teología. VII*, Taurus, Madrid 1969, 209-217.

—, *Espiritualidad antigua y actual*, en id., *Escritos de Teología. VII*, Taurus, Madrid 1969, 13-35.

—, *Historia del mundo e historia de la salvación*, en id., *Escritos de Teología. V*, Taurus, Madrid 1964, 115-134.

—, *La Iglesia como lugar de la venida del espíritu santo*, en id., *Escritos*

de Teología. VII, Taurus, Madrid 1969, 202-208.

—, *Los cristianos anónimos*, en id., *Escritos de Teología. VI*, Taurus, Madrid 1969, 535-544.

—, *No apaguéis al Espíritu*, en id., *Escritos de Teología. VII*, Taurus, Madrid 1969, 84-99.

—, *Ponderaciones dogmáticas sobre el saber de Cristo y su consciencia de sí mismo* en id., *Escritos de Teología. V*, Taurus, Madrid 1964, 221-243.

—, *Problemas actuales de Cristología*, en id., *Escritos de Teología. I*, Taurus, Madrid 1961, 169-237.

SIMONETTI M., *Alcune osservazioni sul monofisismo di Cirillo d'Alessandria*, en *Augustinianum*, 22 (1982) 493-511.

—, *Cirillo di Alessandria*, DPAC I, 691-696.

SPRONCK J., *La salvación de la carne, obra del Espíritu*, en *San Ireneo de Lyon*, en AA.VV., *La unción de la gloria: en el Espíritu, por Cristo, al Padre. Homenaje a Mons. Luis F. Ladaria, sj*, BAC, Madrid 2014, 143-171.

Índice

<u>Siglas y abreviaturas</u>	<u>III</u>
<u>Introducción</u>	<u>1</u>
1. Pneumatología y teología: más que unas preguntas	1
2. Las razones del tema	7
<u>Capítulo I: Ladaria y la teología de la unción</u>	<u>16</u>
1. Los cuatro artículos y el marco del tema	16
1.1. Humanidad de Cristo y don del Espíritu	16
1.1.1. La unción en la Escritura	16
1.1.2. La unción entre la escuela asiática y la alejandrina	19
1.2. Cristología del Logos y Cristología del Espíritu	26
1.2.1. Desde la pneumatología hasta la cristología	26
1.2.2. La aproximación sistemática de Ladaria como integración	27
1.3. La unción de Jesús y el don del Espíritu	30
1.3.1. Hacia los tratados de pneumatología y cristología	30
1.4. Jesús y el Espíritu Santo en la obra de salvación	40
1.4.1. Una sistematización a la luz de la <i>Dominus Iesus</i>	40
2. Ireneo leído por Orbe, inspirador de Ladaria	45
3. Temas de fondo en la cuestión de la unción	56
3.1. Naturaleza humana de Cristo y pneumatología	56
3.2. Humanidad de Cristo, contingencia y crecimiento	60
3.3. Los presupuestos antropológicos de la soteriología	69
<u>Capítulo II: Uríbarri y la cuestión de la libertad de Cristo</u>	<u>77</u>
1. La “singular humanidad” según Uríbarri	77
1.1. En continuidad con Ladaria	77

1.1.1.	Pneumatología entre cristología ascendente y descendente	77
1.1.2.	Humanidad de Cristo y neocalcedonismo	85
1.2.	Temas de fondo	95
1.2.1.	La relación entre teología trinitaria y cristología	95
1.2.2.	Experiencia espiritual y teología dogmática	97
1.2.3.	Justificación, expiación y solidaridad en la reconciliación	100
2.	La singularidad histórica y sus consecuencias. Discontinuidad con Ladaria	106
<u>Capítulo III: En búsqueda de una síntesis</u>		<u>113</u>
1.	Temas conseguidos	113
1.1.	La capital relevancia de la unción	113
1.1.1.	La significación soteriológica de toda teología	113
1.1.2.	Antropología y dogmática	115
1.1.3.	Más allá del “triángulo soteriológico” de Sesboüé	116
2.	Temas abiertos	128
2.1.	Soteriología en dinámica	128
2.1.1.	El hombre en el corazón de la Trinidad	128
2.2.	Soteriología, cristología, pneumatología y antropología	133
2.2.1.	El horizonte “integral” de la soteriología	133
2.3.	Soteriología y sistemática	136
2.3.1.	Ad intra	136
2.3.2.	Ad extra	138
2.3.3.	A modo de resumen: dos rasgos sistemáticos irrenunciables	142
<u>Epílogo y “proyección práctica”</u>		<u>144</u>
<u>Bibliografía</u>		<u>157</u>
<u>Índice</u>		<u>171</u>