

JUNIO 2017



“Effetá”, la apertura de la comunicación

Trabajo de síntesis teológica desde la categoría de
comunicación

SERGIO GADEA CABALLERO

DIRECTOR: PROF. DR. PEDRO FERNÁNDEZ CASTELAO.
Facultad de Teología. Universidad Pontificia Comillas.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	5
I PARTE: Dios habla para comunicarse	11
CAPÍTULO 1: UNA COMUNICACIÓN REVELADA.....	13
CAPÍTULO 2: LA COMUNICACIÓN EN DIOS	23
CAPÍTULO 3: CRISTO, COMUNICACIÓN PERFECTA.....	39
II PARTE: La Humanidad a la escucha de Dios	59
CAPÍTULO 4: EL SER HUMANO, INTERLOCUTOR DE DIOS	61
CAPÍTULO 5: IGLESIA: MISTERIO DE COMUNICACIÓN	85
CAPÍTULO 6: MARÍA, MODELO DE COMUNICACIÓN CREYENTE	103
III PARTE: La vida en la plenitud de la comunicación.....	107
CAPÍTULO 7: SÍMBOLOS DE LA COMUNICACIÓN DE DIOS.....	109
CAPÍTULO 8: LA VIDA MORAL COMO COMUNICACIÓN	129
CAPÍTULO 9: LA CONSUMACIÓN DE LA COMUNICACIÓN	143
CONCLUSIÓN	159
BIBLIOGRAFÍA	161
ÍNDICE GENERAL.....	169

INTRODUCCIÓN

La gran noticia de Dios al hombre es la apertura de sí mismo para entablar un diálogo de amor con él, más allá, incluso de los límites de la vida. En esta donación de Dios en su autocomunicación radica la esencia de la comunicación humana: la comunicación entre los seres humanos sólo es posible si surge de esta realidad desde la cual, para la cual y a través de la cual el hombre fue creado, esto es, la comunión de amor y la comunicación incesante entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. En la presente memoria de síntesis se pretende presentar una visión unitaria de la teología a través de la categoría de comunicación, mostrando no sólo la base comunicativa presente en el lenguaje cristiano, sino la estrecha relación existente entre Dios y el ser humano, de tal modo, que se pueda llegar a afirmar que la comunicación es, desde su origen, una idea teológica fundada en la revelación cristiana y su modo de tematizar la relación entre las instancias divina y mundana¹.

El ser humano encuentra en sí mismo el anhelo de comunicarse. Creada para la comunicación y para amar, la humanidad se abre a través de la palabra al encuentro entre su pensamiento y lo que es exterior a su ser. Esa apertura, en forma de deseo en muchas ocasiones, se conforma a imagen y semejanza de la comunicación que se produce dentro de Aquel que ha creado al hombre. Como se intentará mostrar en este trabajo, la vida íntima de Dios, como comunicación continua entre las personas divinas, en constante comunión e intercambio, es la fuente de donde mana la propia comunicación de Dios con el hombre, a la que todo ser humano está llamado a tomar parte desde su acogida y respuesta generosa a esa llamada: una comunicación que está en la base de una existencia humana plena y libre y de unas relaciones con los semejantes en fraternidad y comunión. La iniciativa de Dios es siempre antecedente, gratuita y graciosa. Una lectura de la Sagrada Escritura desde la clave de la comunicación muestra una constante insistencia de la divinidad en establecer y plenificar a la humanidad a partir de la comunicación de su amor: desde la creación del mundo con su Palabra y del hombre, a su imagen y semejanza, pasando por el establecimiento de la Alianza entre Dios que desea entrar en comunión con su pueblo desde su fidelidad hasta la revelación de su más íntimo misterio de comunicación en el misterio pascual.

¹ Cfr. G. GRESHAKE, "Comunicación. Origen y significado de una idea teológica" en VV.AA., *Comunión, ¿un nuevo paradigma?*, San Benito, Buenos Aires 2006, 141-142.

El mundo de hoy no es ajeno a un significado primero de la comunicación como intercambio de mensajes entre un emisor y un receptor: las comunicaciones, que estructuran las relaciones humanas, han alcanzado en el presente un desarrollo que hace, incluso, pensar en un cambio de época en el que el intercambio de información a través del uso de las tecnologías desempeña un papel protagonista en las actividades sociales, culturales, políticas y económicas. En filosofía, por otro lado, se piensa la realidad desde el giro lingüístico, con el que se supera el paradigma que concebía el lenguaje como mera extensión del pensamiento. Ahora el lenguaje es visto como una forma de vida ligada a la historia y la cultura humanas. El paradigma de la acción comunicativa, elaborado por Jürgen Habermas dentro de su teoría crítica de la sociedad intenta contrarrestar el encerramiento en el individuo de la modernidad y la compartimentalización del ser y del deber². Desde el paradigma de la comunicación, hoy el interés está centrado en el sujeto y en la intersubjetividad: la comunicación ya no se entiende desde el esquema emisor-receptor-mensaje, sino desde la intención de comunicación, lo cual comporta identidad y reconocimiento³.

A pesar de este papel protagonista en la vida y en la reflexión y del anhelo de encuentro, el hombre de hoy vive la realidad de una aparentemente invencible incomunicación e incomunicabilidad. Con demasiado realismo, no pocas veces el ser humano vive la tensión entre la resignación y el ideal: “No puede haber *totalidad* de la comunicación. Pero la comunicación sería la verdad si fuera total”⁴. El conflicto aparece como incomunicación en todos los ámbitos de la vida: dentro del interior mismo de la persona, en la falta de relación dentro de las familias, en el choque de intereses diversos y, en no pocas ocasiones, en conflicto entre los actores sociales; en el uso de la información por parte de los medios de comunicación que ofrecen la verdad sin mostrar en muchas ocasiones todas sus aristas (la *posverdad*) o en la misma Iglesia, dividida en grupos, encerrada en sí misma sin atreverse a comunicar con alegría el mensaje de salvación de la que es testigo. La Sagrada Escritura muestra de manera existencial esta posibilidad real de cerrazón e incomunicación siempre presente en la vida humana: a la narración de la creación de la primera pareja, en reciprocidad y apertura al diálogo, le sigue la expulsión del Paraíso y la introducción del pecado en la historia del hombre: quizás por el miedo y la falta de confianza a que el otro verdaderamente se comunique de manera gratuita. La propia construcción de la torre de Babel (Gn 11) y la

² Cfr. J. LEÓN CASTAÑEDA, *Recepción teológica del paradigma de la acción comunicativa*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá 2009, 9.

³ Cfr. V. VIDE, *Comunicar la fe en la ciudad secular*, Sal Terrae, Santander 2013, 60-67.

⁴ P. RICOEUR, *Historia y verdad*, Taurus, Madrid 1996, 16.

imposibilidad de comunicarse entre los hombres es un icono de ese deseo insatisfecho de volver a una situación original y utópica de plenitud en la comunicación a la que la humanidad por sí misma se muestra incapaz de llegar.

Sin embargo, la posibilidad del hombre de ponerse a la escucha de la Palabra que está en el origen de todo (Jn 1) abre la posibilidad de abrirse a la relación con Dios. En el silencio de la profundidad del hombre se haya un deseo de plenitud que solo el encuentro con el hondo misterio divino encuentra respuesta. La historia de salvación, como permanente búsqueda de la Palabra por encontrar respuesta en el hombre, alcanza en Jesucristo la intensidad que hace de su acontecimiento un hecho decisivo e irrepetible para la salvación. Cristo es el comunicador perfecto: no solo por utilizar de modo eminente, al encarnarse, los mismos medios con lo que los hombres se comunican, sino porque es la imagen de la posibilidad real de la comunicación ideal que inspira toda relación humana: la entrega de la vida por el otro como consecuencia de su intachable e irrefrenable comunicación de amor.

Jesús de Nazaret, desde su pretensión de instaurar el Reino, y mediante gestos y palabras, disuelve toda incomunicación, conduce a la humanidad hacia la plenitud de la comunicación horizontal con el resto de hermanos y hacia la apertura total a la gracia a la que se ha de responder desde la entrega en el seguimiento. Los evangelios muestran a un Jesús facilitador de la comunión: descubriendo los engaños e hipocresías de las relaciones humanas, señalando las artimañas de aquellos que le persiguen o la de aquellos que no utilizan su lengua con sinceridad; favoreciendo la amistad y la solidaridad entre los hermanos, mediante el diálogo con muchos, en la cercanía a los discípulos que está en el origen de la Iglesia; las Escrituras nos abren a la intimidad del Hijo con el Padre, al modo en que este le habla y el Hijo le escucha y se entrega en perfecta obediencia, al modo en que el Espíritu Santo funciona como estrecho vínculo entre ellos y entre la divinidad y la humanidad⁵.

Jesús mismo, con sus milagros, en no pocas ocasiones devuelve la posibilidad de comunicarse a aquellos que no pueden oír o hablar. En ese sentido, la curación del sordomudo en Mc 7,31-37 muestra el dinamismo de la comunicación que parte de la intervención divina, que abre los oídos del hombre para recibir la fe y la gracia y que le devuelve la palabra para comunicar la buena noticia de la salvación al mundo. En este relato, que discurre en tierras de gentiles y solo se narra en este evangelio, a Jesús le presentan un enfermo para que le sea impuesta la mano. Jesús le separa de la multitud para obrar sobre él

⁵ Cfr. C. M. MARTINI, *Comunicar a Cristo hoy*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1998, 56-60.

la curación, quizás para mantener lo misterioso del milagro como manifestación del poder de Dios o para separar al enfermo del ámbito profano⁶. La sanación se opera en dos momentos: primero, introduce los dedos en los oídos enfermos, gesto que tiene que ver no solo con una práctica taumatúrgica sino con la revelación de la voluntad salvífica divina presente en la persona de Jesús⁷; y en segundo lugar, tocando con su saliva la lengua muda del enfermo, transmitiendo con su aliento toda su humanidad, un gesto que sería recogido en la práctica bautismal de la Iglesia⁸. A continuación, Jesús gime mirando hacia el cielo, estableciendo la relación entre su ser enviado por el Padre y sus gestos donadores de gracia⁹, entre su dolor al ver la situación de un hombre que no se comunica y la ternura del amor misericordioso que procede de Dios. La palabra aramea que pronuncia, *effetá*, unida al uso del verbo abrir, nos ilumina sobre el estado del enfermo: está cerrado, incomunicado, impedido para recibir la fe, expuesto a la esclavitud de cuyo yugo sólo puede liberar el Señor. El efecto de la curación es, en efecto, la apertura de sus oídos, la liberación del nudo sobre su lengua. Jesús, en un segundo final de este relato, insiste en el secreto mesiánico, pero con la liberación del enfermo el Mesías también libera también a la muchedumbre de su sordomudez, quienes prorrumpen en una exclamación que recuerda a la acción creativa de Gn 1, a la profecía de Is 35,5-6, alabando la bondad restaurada por Aquel que lo hizo bueno¹⁰. Paradójicamente, junto a la incomunicación del enfermo y la mayor insistencia en el secreto, mayor es también la divulgación del acontecimiento¹¹.

Este texto puede ayudar como icono de la aproximación teológica a la idea de comunicación en tres movimientos: de Dios al hombre, del hombre en respuesta a Dios y del hombre al mundo entero¹². Un personaje enfermo que simboliza la incapacidad del hombre para utilizar en plenitud su capacidad natural para comunicarse; un Jesús que desea restablecer la capacidad de comunicación de ese hombre y que con ternura le lleva hacia el bien restableciendo, en primer lugar, su capacidad de escucha; una liberación de la capacidad de expresión que se hace comunicativamente contagiosa en una Palabra que tiende a expandirse por todos los rincones de la creación. Esta escena, por otro lado, nos muestra las constantes de la autocomunicación divina que se irán mostrando en este trabajo¹³: la comunicación

⁶ Cfr. S. CASTRO, *El sorprendente Jesús de Marcos*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2008, 201.

⁷ Cfr. J. GNILKA, *El evangelio según San Marcos*, I, Sígueme, Salamanca 1986, 346.

⁸ Cfr. SAN AMBROSIO DE MILÁN, *Los sacramentos*, Ciudad Nueva, Madrid 2005, I, n.2-3

⁹ M. NAVARRO, *Marcos*, Verbo Divino, Estella 2006, 283.

¹⁰ L. ALONSO SCHÖKEL, *Biblia del Peregrino*, Mensajero, Bilbao 2003, 123.

¹¹ Cfr. *Ibid*, 283.

¹² Cfr. C.M. MARTINI, *Comunicar a Cristo hoy*, op.cit., 34-36.

¹³ Cfr. *Ibid.*, 60-62.

divina se prepara desde el misterio de Dios, la cual el hombre conoce de modo personal a través de la revelación entendida como invitación a entrar en la dinámica de la gracia, en un movimiento que, a pesar de ser progresivo y acumulativo a través de la historia de la salvación, siempre se produce en la dialéctica entre la desvelamiento y la ocultación y que nunca será completo aquí en el tierra, sino que espera su consumación en los tiempos escatológicos. A esta relación aspira al ser humano que, de modo análogo al modo en que se revela la divinidad, se abre a una comunicación interhumana cada vez más plena y sincera: una comunicación entre los hombres que nazca desde el silencio surgido desde el lugar donde la humanidad encuentra su identidad; una comunicación que tome su tiempo y que pase por sus debidos momentos de luz y de sombra, ante, a veces, la falta de respuesta; comunicaciones que aspiran a la reciprocidad y la revelación de uno mismo. Una comunicación que comience por la escucha del otro y acabe por un diálogo con el que llevar la alegría del evangelio al mundo.

De este modo, esta síntesis teológica se presenta siguiendo el mismo orden de este paradigma comunicativo, estructurándose en tres partes: en la primera de ellas, “Dios habla para comunicarse” analizaremos los tratados de revelación, misterio de Dios y cristología: la divinidad se hace comprensible al hombre desde el momento en la Encarnación y constituye al ser humano en gramática de la autocomunicación de Dios¹⁴, que se nos revela de manera libre y gratuita a través de la historia de salvación y se comunica en la vida y el destino salvífico de Jesucristo y a través del envío de su Espíritu. En la segunda parte, “La humanidad a la escucha de Dios”, se estudiará la antropología teológica, las virtudes y el tratado de eclesiología: el hombre, culmen de la creación surgida de la perfecta autocomunicación de Dios y su amor constitutivo, encuentra en la apertura a Dios y a su gracia lo más profundo de su identidad, algo que se hace patente dentro de la Iglesia como mediadora en la relación entre el acontecimiento salvífico de Cristo y el ser humano en cada tiempo y lugar. De modo destacado, aparece la figura de María como paradigma humano de relación con Dios: su *sí* a la voluntad de Dios es ejemplo eximio de fe, confianza y apertura a la voluntad salvífica encarnada en el *Logos* de Dios. Por último, la tercera parte, “La vida cristiana en comunicación con Dios”, se centra en el tratado de los sacramentos, en la moral y en la escatología: los cristianos, que intentan encarnar la verdad de la revelación de la vida en Cristo a través de la acción, encuentran una plenificación y consumación de la comunicación

¹⁴ Cfr. A. CORDOVILLA, *Gramática de la Encarnación. La creación en Cristo en la teología de K. Rahner y Hans Urs von Balthasar*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2004, 136ss.

vivida en la tierra a través de los sacramentos y de una relación amorosa que no acaba con la muerte.

A lo largo de esta memoria se intentará dar cuenta de numerosos conceptos teológicos mediante el desarrollo de los distintos tratados teológicos. El interés, en todo caso, gira en torno a la profundización en las bases teológicas de la comunicación para explorar el modo en que se puede transmitir la fe al hombre de hoy. En un contexto marcado por el proceso histórico, social y cultural de la secularización¹⁵, en el que creer en Dios ya no es más un axioma, sino que incluso llega a ser difícil para muchos sostener la fe¹⁶, los creyentes son invitados a un diálogo con la sociedad plural¹⁷ y, a la vez, a lanzar una propuesta de sentido pleno en el que el testimonio de la propia relación con Dios y la palabra que dé sentido son inseparables. En esta sociedad, pues, en la que se potencia lo narrativo, lo sensitivo, lo dinámico, lo emotivo y lo emocional, el núcleo de la fe cabe ser presentado de manera sistemática en relación con las esperanzas del ser humano. Introducirse en el modo en el que Dios se comunica al hombre gratuitamente y este puede responder con generosidad dará a conocer la esencia del ser humano y lo profundo de sus deseos para poder responder a esos anhelos mediante la transmisión de la fe.

¹⁵ Cfr. J. CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*, The University of Chicago Press, Chicago 1994, 15.

¹⁶ Cfr. C. TAYLOR, *A secular age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 2007, 3.

¹⁷ Cfr. P. BERGER, *Los numerosos altares de la modernidad*, Sígueme, Salamanca 2016.

I PARTE

DIOS HABLA PARA COMUNICARSE

CAPÍTULO 1: UNA COMUNICACIÓN REVELADA.

El primer paso para analizar el fenómeno comunicacional en perspectiva teológica es ponerse delante de los sujetos que interaccionan en el acto comunicacional. Estudiaremos, pues, la revelación de Dios libre y amorosa como categoría teológica y, por otro lado, la respuesta del hombre que es dada por la fe. Dios puede hacerse comprensible al hombre desde el momento en que la Encarnación constituye a éste como gramática de una autocomunicación de Dios. Esta es la gran revelación cristiana: una “comunicación entre Dios, que sale de su misterio, y el hombre, que se salva y se transforma en el diálogo de amor”¹. Desde la teología fundamental, la comunicación entre hombre y Dios es la comunicación entre la capacidad autotranscendente del hombre, desde la capacidad de preguntarse (especialmente por el sentido y el destino de la propia existencia) y Dios, al que se abre. Tal capacidad del hombre de ponerse a la escucha de Dios, en este tiempo de pluralismo religioso, será el presupuesto desde el que se debe partir.

El término “revelación” remite a la imagen de un velo que cubre una verdad, una verdad que es desvelada y, a la vez, se vela de nuevo. “Revelación”, además, utiliza un prefijo que indica tanto sustracción como adición²: a la vez que quita el velo, lo reduplica. Revelación, pues, significa “la manifestación de algo oculto que no se puede alcanzar por las vías ordinarias del conocimiento”³. La revelación, desde este punto de vista, no es exclusiva del cristianismo sino que se trata de un fenómeno universal de todas las religiones que buscan a Dios⁴ y que se entienden a sí mismas como respuestas al encuentro con el misterio, incluso en la búsqueda de mediaciones que hagan posible la relación con él⁵. La estructura de la revelación desde el estudio de la fenomenología de las religiones nos muestra una estructura consistente en un origen en una alteridad personal o impersonal ajena al ser humano, una serie de mediaciones mediante las que se entra en comunicación con esa realidad que, por otro lado, permanece

¹ Cfr. C.CARNICELLA, “Comunicación” en R. LATOURELLE (et.al), *Diccionario de Teología fundamental*, San Pablo, Madrid 2000, 195.

² Cfr. J. MELLONI y J. COBO, *Dios sin Dios. Una confrontación*, Fragmenta, Barcelona 2016, 11.

³ P. TILLICH, *Teología sistemática*, I, Ariel, Barcelona 1972, 145.

⁴ Cfr. M. DHARVAMONY, *Teología de las religiones*, San Pablo, Madrid 1998, 21.

⁵ Cfr. P. RODRÍGUEZ PANIZO, “Teología Fundamental” en A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2013, 51.

1. Una comunicación revelada

incognoscible e indisponible para el hombre salvo por su propia revelación⁶. Sin embargo, el cristianismo, aun conservando esta estructura en su comprensión de la revelación, ve en la Encarnación de Cristo un modo de darse a conocer la divinidad en el que “no existe solución de continuidad”⁷, al darse, en su persona, la concentración de lo revelado con quien revela con efecto salvífico sobre los destinatarios.

Sin embargo, la iniciativa amorosa de Dios que en su autocomunicación envía al Verbo y al Espíritu inaugura un diálogo con el hombre que acontece en la historia de la salvación, que es a la vez la historia de la misma revelación. La certeza de que Dios habla al hombre, pues, constituirá el primer momento del acto comunicativo entre la divinidad y el ser humano. Por último, el acto de fe que realiza el hombre, animado por la gracia, se constituirá como la primera respuesta debida del hombre a Dios, con sus características propias. La revelación, pues, “es un acto subjetivo y un acontecimiento objetivo en estricta interdependencia”⁸.

Acto de fe y contenido de la fe forman parte de una distinción que parte de un mismo momento en el que creyente confiesa lo que cree en el corazón y lo refiere a un sujeto: “si confiesas con tu boca que Jesús es el Señor y crees con tu corazón que Dios le ha resucitado de entre los muertos, te salvarás. En efecto, cuando se cree con el corazón actúa la fuerza salvadora de Dios, y cuando se proclama se alcanza la salvación” (Rom 10,9-10). Pero en un tiempo plural en el que el hombre está “distráido” y alejado de la fuente de la vida que es la revelación, conviene subrayar la importancia del acto de fe y del encuentro comunicativo entre Dios y el hombre que pueda facilitar la confesión de la fe.

1.1. El oyente de la Palabra hoy

Aunque la relación entre fe y secularidad sea, para muchos creyentes, una construcción copulativa fluida y de hecho vivan sin utilizar un discurso religioso en muchas de las esferas en las que transcurre su vida, no son pocas las ocasiones en las que tendrán que “dar respuesta a quien os pida razón de vuestra esperanza” (1Pe 3,15). Una esperanza que, como recuerda esta carta católica, no es sino la esperanza que está inscrita en la razón, en el *logos*.

Conviene prestarla atención: en un momento de la historia en el que el pluralismo en la sociedad parece unir la vivencia religiosa con la esfera privada de la persona y en el que el

⁶ Cfr. P. RODRÍGUEZ PANIZO, “Teología Fundamental” en A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2013, 52.

⁷ M. ELIADE, *Mitos, sueños y misterios*, Kairos, Barcelona 2001, 133.

⁸ P. TILlich, *Teología sistemática*, I, Op.cit., 148.

debate público parece empujar al discurso sobre la fe hacia la indiferencia de muchos y la comprensión de sólo unos pocos, la llamada del autor de la misiva a vivir la esperanza como un fundamento que resiste a cualquier persecución y que, además, es razonable, nos puede invitar, en la situación presente, a ponernos en situación de diálogo con el mundo y a convertirnos en testimonio del amor de Dios desde la entrega completa de la propia vida. Y un primer paso para este diálogo pasa, para cualquier cristiano, por el proceso de la “permanente apropiación del núcleo esencial del cristianismo”⁹ manifestado en la revelación, una tarea inamisible que pasa por la personalización del encuentro personal con Jesucristo. La preocupación hoy, además, pasa porque en esta sociedad plural y secular se dan muchos obstáculos no sólo para que los creyentes profundicen en el contenido de su fe y la proclamen con solvencia y libertad, sino en que, por numerosos motivos, se da una dificultad grande para el encuentro primero con la revelación cristiana.

La personalización de tal mensaje, en todo caso, no debe hacernos pensar que los contenidos de la fe se adquieren “a la carta”, sino que ésta, y con ella su contenido, nos alcanza y nos encuentra. En todo caso, conviene subrayar este acto de fe personal. Karl Rahner, en su *Curso fundamental sobre la fe*, al preguntarse en su grado primero por el oyente del mensaje, señala varios presupuestos para que exista un oyente del mensaje cristiano y, a la vez, señala los presupuestos del mismo mensaje cristiano para ser escuchado por el hombre. Así, se da un círculo insoslayable: “este mensaje llama al hombre a situarse ante la verdad real de su esencia, ante la verdad en la que él está irremediablemente cautivo, aunque a la postre este cautiverio sea la anchura infinita del misterio incomprensible de Dios”¹⁰. En palabras de Paul Tillich “el mensaje cristiano nos proporciona las respuestas a las preguntas que se hallan implícitas en la existencia humana. Tales respuestas están contenidas en los acontecimientos reveladores sobre los que se fundamenta el cristianismo”¹¹. Su método de correlación pone en contacto a Dios y al hombre dando cuenta de la relación positiva entre ambos, más allá de la aparente exclusión conceptual que se abre entre las esferas inmanente y trascendente de la revelación.

La revelación de Dios va de la mano de la necesidad de salvación que tiene el hombre. La comunicación entre Dios y el hombre no es, pues, una comunicación “desinteresada”, si por

⁹ P. RODRÍGUEZ PANIZO, “Teología Fundamental” en A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2013, 27.

¹⁰ K. RAHNER., *Curso Fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona 2003, 42.

¹¹ P. TILICH, *Teología sistemática*, I, op.cit. 91.

1. Una comunicación revelada

interés entendemos el interés cognitivo práctico de la interacción humana al que se refiere Habermas en *Conocimiento e Interés*. El interés de la comunicación entre Dios y el hombre no busca satisfacer curiosidades o ampliar el conocimiento del hombre, sino que se basa en las disposiciones del hombre que le constituye como “gramática de una posible autocomunicación de Dios”¹². La revelación cristiana no puede ser presentada hoy como un depósito de verdades de carácter supranaturalista a los que el hombre accede a través de la Escritura o la tradición y sólo desde el uso de su potencialidad racional, tampoco surge sólo de la limitación existencial humana de la que surge las grandes preguntas (la “conmoción ontológica” de Tillich¹³) a la que una instancia suprasensible o una *chispa* divina en nuestro interior pueda responder. De modo dialógico, la teología, para ser significativa en un mundo plural, puede partir del análisis de la naturaleza esencial del hombre para darle la respuesta que es Cristo, siempre desde la base de que quien salva, quien se revela, es Dios mismo.

Así, si la comunicación que se da en la revelación es entre Dios en su autocomunicación y el hombre desde sus capacidades abiertas a esa revelación, el primer paso de un estudio de tal relación comunicativa consiste en profundizar en los fundamentos de la fe que subyacen en la propia tradición. Se podrá así saber con qué “equipamiento” puede ir el creyente al diálogo con el hombre de hoy.

En todo caso, como afirma Pedro Rodríguez Panizo, además de escuchar la Palabra de Dios y de escuchar las preguntas esenciales del hombre, no se puede por menos “escuchar, al mismo tiempo, las voces de su tiempo, las objeciones y dificultades, problemas y desafíos que plantean al mensaje cristiano los hombres”¹⁴ de la propia época. Tal es el presupuesto de cualquier comunicación efectiva de la fe en cualquier momento de la historia. Y en este tiempo sigue siendo actual la instalación en la finitud y la fractura íntima que el hombre sufre tal y como Blondel señalaba en 1893 en *La acción*: tanto la postura del diletante, que se quiere sólo a sí mismo y lo experimenta todo; como la del nihilista, que pretende vivir la nada como la meta última de la vida, describen a muchos hombres de hoy, en el contexto de una sociedad plural.

El hombre de hoy sigue constitutivamente viviendo una escisión entre el movimiento originario hacia la trascendencia y la enorme red de proyectos que le mantiene “distráido” del fin al que está llamado. Si la vida humana, aun sin religión, es “una tensión incesante, un

¹² P. RODRÍGUEZ PANIZO, “Teología Fundamental” en A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, op.cit., 24.

¹³ Cfr. P. TILlich, *Teología sistemática*, I, op.cit., 152.

¹⁴ P. RODRÍGUEZ PANIZO, “Teología Fundamental” en A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, op.cit., 22.

inacabamiento radical, una desproporción insatisfecha”¹⁵, la cuestión estriba en ver cómo la revelación cristiana puede venir a calmar esa tensión, a acabar el edificio del hombre (1Cor 13,13) y a satisfacer toda búsqueda del deseo de trascendencia humano, religándolo con la verdadera manera de vivir la religión: la que ordena todo a Dios (Santo Tomás de Aquino) en una relación con la divinidad que es liberadora y salvadora y que hace escuchar a Dios en todos los ámbitos de la existencia. El hecho de que la revelación de Dios sea tanto como decir que Dios actúa en la historia de los hombres de modo activo hace que el encuentro con la Alteridad que se produce en la relevación “saque necesariamente al hombre de la absolutización de su autonomía y, lejos de vaciarle de interioridad, amplía ésta de modo inimaginable”¹⁶, ampliando el estrecho margen en el que vive inserto en su pequeño mundo.

La particularidad de la revelación está, en todo caso, en que no puede ser extraída del pensar humano, del sentimiento o de los datos de la realidad: la revelación es un dato que se da como verdad última y de modo definitivo, gratuitamente, sin que se yuxtapongan los órdenes trascendente e inmanente, sin que el hombre deje de pisar con los pies en la tierra, pues la liberación y la redención no deja de ser un don de Dios que se produce aquí y ahora. El hombre “tiene capacidad para alcanzar la realidad inteligible con verdadera certeza”¹⁷ pero, por otra parte, ésta inteligencia está oscurecida por el pecado original. Por ello, todos los intentos humanos de alcanzar y penetrar en el misterio inefable de Dios están abocados al fracaso y al silencio. Ni siquiera el conocimiento de Dios a partir de las realidades creadas constituye un camino completo y seguro: sólo la respuesta a una pura iniciativa comunicativa de Dios hacia el hombre está llamada a ser la vía por la que entrar en contacto con la verdad de la revelación.

1.2. Dios que habla al hombre

La revelación de Dios en su autocomunicación es la certeza desde la que el hombre descubre el núcleo del mensaje cristiano: tal verdad es el gozne desde el que gira la coherencia y la unidad de todo el discurso sobre la fe. Como hemos visto, el hombre, creado en Cristo como imagen y semejanza de Dios, está constituido como la gramática de la posible autocomunicación de Dios¹⁸. Pero en todo caso, es Dios quien se ha revelado de manera definitiva y última en Jesucristo. La visión trinitaria de la divinidad, la autocomunicación de

¹⁵ *ibíd.*, 37.

¹⁶ P. RODRÍGUEZ PANIZO, “Teología Fundamental” en A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, op.cit., 55

¹⁷ CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, n.15.

¹⁸ P. RODRÍGUEZ PANIZO, “Teología Fundamental” en A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, op.cit., 35

1. Una comunicación revelada

Dios en libertad y en amor en el Hijo y la presencia del Espíritu Santo como don que comunica el mensaje de salvación: tal es el centro del mensaje que quiere comunicar la revelación, un dato previo con el que debe contar la teología. Una revelación que es cualificadora de la fe en cuanto nos brinda el contenido de la misma; es legitimadora, al ser fundamento y lógica interna de la fe; una categoría apologética a partir de la cual se puede dialogar con el mundo; y un código o regla interpretativa fundamental¹⁹.

Lo peculiar de la revelación cristiana, sin embargo, no se concentra sólo en el contenido de la revelación (*fides quae*) –que es Dios mismo- ni en los medios de esa revelación, sean estos la naturaleza, la historia, los grupos o individuos concretos, la palabra interior o exterior²⁰, sino en el acto de revelación en el que “el Espíritu divino embarga, conmociona y mueve al espíritu humano”²¹. Es, como tal, un acto de comunicación (*fides qua*) y, por ello, una “verdadera pedagogía divina”²². La historia de la salvación desde el Antiguo Testamento nos muestra cómo Dios va presentando su identidad de tal modo que el hombre pudiera nombrarle y entrar en comunicación con Él, en un camino de preparación que fue llevando a través de los siglos hasta la escucha del Evangelio. Dios, así, a través de la revelación ha ido manifestando su identidad y su ser íntimo: ello, aun siendo un acontecimiento de carácter sobrenatural, ha ido llevando al hombre hacia la posibilidad del conocimiento personal del Dios creador y hacia un encuentro “con el fondo de su ser”²³. La comunicación, pues, entre la divinidad y el hombre se ha ido haciendo tan estrecha a lo largo de los siglos que “la revelación se presenta, sobre todo y esencialmente, bajo la forma de historia de salvación”²⁴, una historia de diálogo en progreso entre Dios y el hombre en la que el hombre va descubriendo, como afirma Heinrich Fríes, “lo que estaba encubierto (...) el Dios oculto sale de su ocultamiento”²⁵.

La comunicación, desde su estructura básica, parte del encuentro entre dos instancias y, para que sea auténtica, busca una base personal. Este carácter personal de la revelación aparece claramente reflejado en la Constitución *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II: “mediante la revelación divina quiso Dios manifestarse a sí mismo y los eternos decretos de su voluntad acerca de la salvación de los hombres, para comunicarles bienes divinos que superan

¹⁹ P. EICHER, *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*, Kösel, München 1997, 49-57, citado en P. RODRÍGUEZ PANIZO, “Teología Fundamental” en A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, op.cit., 54.

²⁰ P. TILICH, *Teología sistemática*, I op.cit., 157-168.

²¹ *ibid.*, 169.

²² CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, n.5.

²³ P. TILICH, op.cit. 148.

²⁴ H. FRIES, “Revelación”, en VV. AA., *Mysterium Salutis*, Cristiandad, Madrid 1969, I, 1, 207.

²⁵ *ibid.*, 211.

totalmente la comprensión de la inteligencia humana”²⁶. Una comunicación de bienes entre Dios y el ser humano que parte de la pura benevolencia de Dios, de su libertad y amor, que se ha ido realizando por palabras y obras, como recoge el número 2 de la misma Constitución, donde de modo inmejorable se expresa el carácter personal y dialogal de la revelación.

La Sagrada Escritura puede ser leída desde esta clave de encuentro²⁷. En el AT la revelación es una alianza que se teje por la intervención libre, soberana y poderosa de Dios, en la que la Palabra y su escucha, frente a la imagen y la visión, tienen un protagonismo capital. A través de la palabra de Yahvé y de la interpretación de la misma en la *torah* Israel conoce quién es Dios y cuál es su propia identidad. Las teofanías descritas en la literatura veterotestamentaria el puesto del ser humano es el del oyente (1Sam 3,1-21; Is 6,7). Incluso en el diálogo “cara a cara” de Moisés con Yahvé (Ex 33,11) se muestra la particularidad de este encuentro en el que Dios muestra solo su espalda. La acción de la palabra no se distingue de la acción que la acompaña: Dios crea con su Palabra (Gn 1,3) e incluso la palabra del profeta (*dabar*) es vida y revelación. En el NT la revelación se condensa en la figura de Jesús, Palabra de Dios encarnada y, por ello, visible, signo personal de la salvación de Dios (Lc 2,34), voluntad comunicadora irrevocable de la divinidad (2Co 1,19), misterio de Dios que había permanecido oculto (Col 1,24-27; Ef 1,9ss), síntesis de la acción de Dios en las obras de la creación y de la redención (Col 1,15-20)²⁸. El evangelista Juan personifica el *logos* griego que, frente al *mythos*, permite hablar de las cosas tal cual son²⁹. Así, el *Logos* en San Juan designa “la autocomunicación de Dios hacia fuera de sí, hacia nosotros; el dinamismo de la acción de Dios en su comunicación con lo que no es Dios, con el mundo y con el ser humano, hasta el punto de encarnarse y hacerse presente en las acciones comunicativas humanas”³⁰.

Todo parte de una libre voluntad amorosa por parte de Dios de revelarse a sí mismo, en su identidad e intimidad, haciendo posible el encuentro personal y, por tanto, no se trata de una entrega al hombre de un conjunto definitivo de verdades. Dios, así, “movido por el amor habla a los hombres como amigos y trata con ellos para invitarlos y recibirlos en su

²⁶ CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, n.6.

²⁷ La Iglesia encuentra en las Sagradas Escrituras un modo privilegiado por el cual Dios se comunica con el ser humano y un testimonio fundamental de la revelación cristiana (DV 2). La Tradición ha ido discerniendo a lo largo del tiempo cuáles son los libros que componen el canon bíblico (DV 8, CONCILIO DE TRENTO, DH 1501-1506). Los libros sagrados tienen a Dios como autor (de ahí que transmitan la verdad salvífica), que ha obrado en y por medio de la inspiración a los escritores sagrados (DV 11). Cfr. P. RODRÍGUEZ PANIZO, “Teología Fundamental” en A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, op.cit., 77-80.

²⁸ Cfr. V. VIDE, *Comunicar la fe en la ciudad secular*, op.cit., 67-69.

²⁹ Cfr. C. JAMME, *Introducción a la filosofía del mito*, Paidós, Barcelona 1998.

³⁰ V. VIDE, *Comunicar la fe en la ciudad secular*, op.cit., 71.

1. Una comunicación revelada

compañía”. La revelación es “un acontecimiento dialogal de encuentro entre Dios y los hombres mediante una economía de signos (palabras y acontecimientos) que culminan en el Signo que es Cristo en el que resplandece la verdad profunda de Dios y del hombre y es mediador y plenitud de toda la revelación”³¹. Cristo, de este modo, es el revelador del Padre con la totalidad de su persona: especialmente con su Misterio Pascual, pero también con sus obras y sus palabras, signos y milagros. Todo ello conduce en Él a la plenitud de la revelación, confirmando “que Dios está con nosotros para librarnos de las tinieblas del pecado y la muerte y para hacernos resucitar a una vida eterna”³². Él es la Palabra que está junto a Dios y es Dios y, como palabra, es lenguaje y conocimiento, concepto, sabiduría, conocimiento, expresión lingüística, inteligencia, coherencia y sentido: en la revelación en Cristo encontramos la plenitud del ser y la verdad sin ambages, en la Creación y en la Encarnación. Pero Cristo, revelador del Padre, vivió una vida humana, con lo que su mensaje y su ser fueron comunicados a la humanidad de forma directa, como Palabra única y definitiva³³. Que el centro de la Revelación sea un *Logos* transformado en rostro convierte al encuentro con la Palabra de Dios en el conocimiento de una persona, en un diálogo entre Dios que sale al encuentro en Cristo y la humanidad que se pone a la escucha y en actitud de seguimiento.

La Iglesia, por su parte, se pone a la escucha de la Palabra de Dios y proclama “la doctrina auténtica sobre la revelación divina y su transmisión: para que todo el mundo, con el anuncio de la salvación, oyendo crea, y creyendo espere, y esperando ame”³⁴. La Iglesia con el Concilio ha señalado la intimidad existente entre la historia de la revelación con la historia de la salvación³⁵ al identificar la Palabra de Dios con la persona de Cristo, yendo más allá de una mera proclamación de axiomas y principios doctrinales para proponer la comunicación íntima del hombre con Dios: “la Palabra de Dios, expresada en lenguas humanas, se hace semejante al lenguaje humano, como la Palabra del eterno Padre, asumiendo nuestra débil condición humana, se hizo semejante a los hombres”³⁶. Y todo ello queda culminado con el envío del Espíritu que confirma toda la revelación con testimonio divino.

³¹ P. RODRÍGUEZ PANIZO, “Teología Fundamental” en A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, op.cit., 61.

³² CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, n.4.

³³ San Juan de la Cruz expresa de manera sublime esta Palabra sobre toda palabra: “porque en darnos, como nos dio, a su Hijo, que es una Palabra suya, todo nos lo habló junto y de una vez en esta sola Palabra, y no tiene más que hablar”. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Subida al Monte Carmelo*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 1988, 287.

³⁴ CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, n.1.

³⁵ F. MARTÍNEZ DÍEZ, *Teología de la Comunicación*, BAC, Salamanca 1994, 130.

³⁶ CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, n.13.

1.3. La respuesta del hombre

Que el hombre entienda en su lenguaje que en la Palabra de Dios no sólo hay una proclamación de verdad sino también una respuesta a sus anhelos es algo que no pasa por la adhesión intelectual a un conjunto de verdades, sino por una respuesta de fe que pide entrega y confianza. Una respuesta, por otro lado que, aunque proclamada en la sagrada liturgia y confesada por toda la Iglesia, se debe conjugar de modo personal e íntimo en cada uno de los creyentes, como contrapartida necesaria a la entrega amorosa y libre de Dios a lo largo de la historia de la salvación. Esa línea que se teje desde el interior del hombre que confiesa que cree y que tiene su inicio en un acto benévolo de Dios que viene al encuentro, continua con la expresión realizada hacia el exterior en la Asamblea y debe, por qué no, ser comunicada en el mundo secular.

La fe es una entrega personal de todo ser humano que se compromete por entero con Cristo y cuyos efectos transforman las relaciones con Dios, con los demás y con la historia y el mundo³⁷. “Es una adhesión personal del hombre a Dios”³⁸. Proclamar la fe de modo personal conlleva la conversión, conversión que, a su vez, remonta a un momento de escucha intensa y obediente que convierte al hombre en testigo ante el mundo de lo que ha acontecido en su ser: “nosotros hemos conocido y creído en el amor que Dios nos tiene” (1 Jn 4,16). Tras esa escucha, la fe “tiene” al sujeto, más que el sujeto tenga fe, haciendo posible la conversión y la radical desapropiación de uno mismo para transferir a Dios toda existencia.

Comprender la revelación de un modo personal y dialogal tiene su correlato en el modo de entender la fe. El número 5 de la Constitución *Dei Verbum* afirma que la fe es lo que acontece en el hombre cuando se encuentra con el Dios que se revela:

“cuando Dios se revela, el hombre tiene que someterse con la fe. Por la fe el hombre se entrega entera y libremente a Dios (...). Para dar esta respuesta de la fe es necesaria la gracia de Dios, que se adelanta y nos ayuda, junto con el auxilio interior del Espíritu Santo, que mueve el corazón, lo dirige a Dios, abre los ojos al espíritu y concede a todos gusto en aceptar y creer la verdad. Para que el hombre pueda comprender cada vez más profundamente la revelación, el Espíritu Santo perfecciona constantemente la fe con sus dones”.

El texto ya nos dice que la fe es un momento segundo de un movimiento primario que es el de la revelación de Dios. La fe no sería más que la respuesta debida del hombre hacia Dios que se ha dado primero. El sometimiento en la fe no es la derrota del intelecto, sino la

³⁷ P. RODRÍGUEZ PANIZO, “Teología Fundamental” en A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, op.cit, 65.

³⁸ *Catecismo de la Iglesia Católica*, n.50.

1. Una comunicación revelada

corroboración de que el irrumpir de Dios en la existencia del hombre es una acción divina que exige la adhesión completa del hombre, en todas sus dimensiones y niveles. Quien anima a tal extremo de entrega no es otro que el Espíritu y lo hace no sólo al inicio, sino que acompaña para que el ser humano penetre más profundamente en la revelación. La fe, pues, es un acto plenamente humano y libre, pero es Dios mismo quien hace posible esa libertad; es el hombre quien cree, pero es Dios quien ayuda a ese ejercicio, desde el interior del hombre. No deja de llamar la atención, por otro lado, la mención a los dones del Espíritu Santo: ayudan en la comprensión de la revelación por ser los instrumentos, como capacidades, con los que los hombres cuentan para poder escuchar y acoger las inspiraciones de Dios. La fe, debemos añadir, no se queda en un movimiento vertical privado, sino que descentra al hombre de sí mismo, pone en el centro a Jesucristo y a las demás personas.

Ortega y Gasset afirmaba que el hombre es, por naturaleza, creyente. Nuestra sociedad, más que una crisis de la creencia vive una proliferación de creencias: en la solidaridad, en la justicia, en una energía que todo lo gobierna... Todas esos modos de creer no alcanzan la profundidad y la intimidad que la revelación cristiana posee, con su capacidad de “tomar” al hombre desde dentro, con su suave exigencia de la entrega total en fe a Dios. La fe en Cristo es una entrega libre, un don recibido “que da el gusto para creer la verdad”³⁹ y un continuo camino de progreso y avance hacia una comprensión cada vez mayor de la revelación.

En este primer capítulo hemos presentado, digamos, el escenario y los actores principales del diálogo que se produce a partir y a través de la revelación. Nos quedan varias tareas pendientes, entre ellas, entrar en el primer paso de este acto de comunicación de diálogo entre Dios y el hombre, esto es, mostrar de qué modo Dios se ha revelado y ha comunicado vida a través del destino salvífico de Jesucristo y a través del envío de su Espíritu, permitiéndonos acceder al misterio de Dios, a lo cual dedicaremos el siguiente capítulo.

³⁹ CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, n.5

CAPÍTULO 2: LA COMUNICACIÓN EN DIOS

Dios como Trinidad es la fuente y el modelo de toda comunicación para la fe cristiana. La Trinidad, como misterio salvífico, a la vez que objeto lógico, objeto ontológico y objeto existencial¹, “siempre es un diálogo, ya sea entre diversos sujetos o en un mismo sujeto”²: un diálogo y una comunicación entre las tres personas y entre la divinidad con la criatura. La comunicación está, pues, presente en la entraña misma del concepto de Dios, un concepto real y no temático, como diría Rahner, pero que conviene ser pensado en un momento primario: la absoluta trascendencia y libertad de Dios están unidas a la solidaria inmanencia de la divinidad, comprometida y encarnada; una unidad que se presenta como la gramática del resto de tratados teológicos.

La historia de la salvación es necesaria para conocer el objeto de la revelación. Por ello, lo primero es conocer cómo se ha dado el proceso de comunicación que tiene lugar en la revelación (cuyos agentes se han presentado en el capítulo anterior; un paso “cero”, digamos), para después dar un primer paso hacia conocer el modo en que las personas de la Trinidad, sujetos de esa revelación, se comunican entre sí los modos en que a lo largo de la historia del dogma y de la reflexión se ha descrito el ser de Dios aludiendo a su vida interna y al modo en cómo se comunica interna y externamente.

2.1. De Dios se puede hablar.

El lugar del tratado de la Trinidad está, pues, al comienzo de la dogmática cristiana puesto que su objeto es el discurso sobre el Dios único buscado por los hombres, expresando así que, precisamente, lo central de la revelación es ese Dios trinitario. El objeto es el discurso y el concepto de Dios, lo que de él se puede decir y se puede comunicar a todos los hombres, pero no tanto el conocimiento de Dios como objeto. “La teología debe recordar siempre que, al hablar de Dios, convierte en un objeto que precede a la estructura sujeto-objeto y que, por consiguiente, debe incluir, en su discurso acerca de Dios, el reconocimiento explícito de que no puede hacer de Dios un objeto”³.

¹ P. TILICH, *Teología sistemática*, I, op.cit., 223-227

² *ibíd.*, 302.

³ *ibíd.*, 225.

2. La comunicación en Dios

Dado que el Dios revelado en la historia es el Dios que es buscado por la razón, el punto de partida para hablar del Misterio del Dios trinitario es la revelación de Dios que ha sido realizada a través de su Hijo y que es llevada a su plenitud por medio del Espíritu⁴. Podemos conocer esta revelación a través de la forma en la que Dios se ha manifestado y revelado a lo largo de la historia: así, la escucha de esta revelación nos llevará necesariamente a la pregunta por quién es el sujeto de esa revelación y por su realidad en-sí. Dios Padre es quien inicia esta revelación a través de la economía de la salvación, esto es, a través de la Creación, Encarnación y la consumación en la Pascua, llevándola a cabo “a través de sus dos manos: el Hijo y el Espíritu”⁵.

Adentrándonos en el misterio, los hombres estamos invitados a considerar cómo a través de la economía de la salvación no sólo Dios se revela sino que se da como él es en la vida divina. Así lo dice Rahner:

“sí... se hace y mantiene radicalmente la presuposición de que la Trinidad dada en la historia de la salvación y de la revelación es la ‘inmanente’, porque en la comunicación de Dios se da y aparece realmente como es en sí, entonces de cara al aspecto económico salvífico, el cual se encuentra en la historia de la propia revelación de Dios en el Antiguo y Nuevo Testamento, puede decirse: en la historia colectiva e individual de la salvación (...) aparece y se da en verdad el Dios uno, que en forma absolutamente singular e insustituible llega allí donde estamos nosotros, y nosotros lo recibimos como este Dios, estrictamente como él mismo”⁶.

Esto se concretó en el conocido como “axioma de Rahner”, aceptado por la teología católica, incluso por la Comisión Teológica Internacional⁷: “La Trinidad que se manifiesta en la economía de la salvación es la Trinidad inmanente, y la misma Trinidad inmanente es la que se comunica libre y graciosamente en la economía de la salvación”. O dicho de modo más claro, “la Trinidad económica es la Trinidad inmanente, y viceversa”. Para concretarlo, Kasper, intentando salvar el carácter libre, gratuito y kenótico de la Trinidad económica matizaba diciendo que “la comunicación intratrinitaria está presente de un modo nuevo en la autocomunicación soteriológica: bajo palabras, signos y acciones, sobre todo en la figura del hombre Jesús de Nazaret”⁸. El mismo Rahner dice que “Dios se comporta con nosotros de una manera trinitaria, y ese mismo comportamiento trinitario (libre y no debido) para con

⁴ Á. CORDOVILLA, “El misterio de Dios” en ID., *La lógica de la fe*, op.cit, 93.

⁵ *ibíd.*, 93.

⁶ K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, op.cit, 169.

⁷ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Teología-Cristología-Antropología*, 1981, extraído de la web: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1982_teologia-cristologia-antropologia_sp.html (visitada el 28 de diciembre de 2016).

⁸ W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 1985, 314.

nosotros es no sólo una imagen o una analogía de la Trinidad interna, sino que es ella misma comunicada de manera libre y graciosa”⁹.

Dios es misterio y permanece siéndolo en su revelación salvífica y en su comunicación. Un misterio que no se resuelve, sino al que sólo se puede entrar. Por eso, hablar de misterio no significa una limitación en la capacidad del conocimiento humano o de su inspiración¹⁰ (cosa que sería situar al hombre en el centro de ese misterio), sino llevar a las últimas consecuencias que el sujeto de la comunicación es Dios mismo, en su grandeza, en su exceso y en su plenitud. Es misterio por cuanto Dios se revela también en su ocultamiento: Dios está más allá del ser y, por ello, su ser-en-sí está en el mismo principio vital que se predica de Dios¹¹. El misterio de Dios es Dios mismo manifestándose de modo personal, quien, desde su principio sin origen y desde su incomprendibilidad se nos comunica en la creación y en la historia como palabra encarnada, dándose al corazón de los hombres como gracia y como gloria.

Al referirnos a Dios como misterio no se puede dejar de obviar el hecho de la poca adecuación del lenguaje al sujeto de Dios que intenta describir: por lo limitado del lenguaje, por lo inefable de Dios. Pero es necesario hablar de Dios, a riesgo de caer en el error y, por ello, debiendo proceder con “cautela y modestia”¹². La vía segura es la *via negativa*, que impide que nuestras palabras adquieran un tinte demasiado posesivo, o el silencio saludable y contemplativo. Pero desde la urgencia de la comunicación de la salvación no caben lenguajes atenuados. La Palabra se hizo carne en las palabras”¹³. La analogía, en ese sentido, como veremos, supone un instrumento para hablar correctamente de Dios.

2.2. De Dios hablamos porque nos ha salvado.

Experiencia y razón, soteriología y ontología divina, no están en relación causal en la dimensión óptica, aunque sí en el orden epistemológico. Aun sin poder privilegiar una sobre otra, se debe acentuar la centralidad del aspecto salvífico sobre el lógico. El punto de partida está, como venimos señalando, en la revelación de Dios realizada a través de su Hijo y que es llevada a cabo por medio del Espíritu. Pero no se puede obviar lo sugerente del contenido que el vocablo “Dios” ha tenido a lo largo de la historia del pensamiento racional, con o sin

⁹ K. RAHNER, “El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación” en *Mysterium Salutis*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1977, II, 417.

¹⁰ Cfr. P. TILICH, *Teología sistemática*, I op.cit, 145-154.

¹¹ *ibid.*, 245.

¹² SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, 31, 2c.

¹³ J.M. CABODEVILLA, *Palabras son amores. Límites y horizontes del diálogo humano*, BAC, Madrid 1980, 251.

2. La comunicación en Dios

experiencia de Dios. “Náufragos” de la existencia, en expresión de José Ramón Ayllón¹⁴, que han buscado la certeza racional del ser más grande que cabe ser pensado aun sin atisbar su existencia a la vista. Y es que, como decía Miguel de Unamuno, “no concibo a un hombre culto sin esta preocupación, y espero muy poca cosa, en el orden de la cultura, de aquellos que viven desinteresados del problema religioso en su aspecto metafísico y solo lo estudian en su aspecto social o político”¹⁵. Y es que, como afirmaba Schlegel, la razón humana, persigue lo que es radicalmente distinto de ella. El Misterio de Dios trinitario es el Dios de la fe y el Dios de la razón¹⁶.

La Escritura, principal fuente de esa revelación, no brinda información abundante sobre la vida interna de Dios, pero esta queda suficientemente descrita por su actividad en favor de los hombres. Quizás, por ello, el lenguaje más apropiado para acercarse a Dios sea el propio lenguaje narrativo y figurativo de la Sagrada Escritura, donde los atributos divinos, por más puros, personales y estáticos que sean, son narrados y figurados: Él creó a los seres humanos, selló una alianza con ellos, sacó al pueblo de Egipto y lo condujo a la tierra prometida, le siguió en el destierro de Babilonia y le libró de la cautividad, “y en los últimos tiempos nos ha hablado por medio de Hijo” (Heb 1,2). Esta revelación, efectivamente, ha tenido su momento culminante en Jesucristo, quedando el acceso al misterio íntimo de Dios ligado de modo definitivo a la revelación histórica que ha tenido lugar en su persona. Por ello, es necesario recurrir a su figura para buscar los fundamentos trinitarios de la comunicación: sólo a partir de la comunión intratrinitaria, revelada a través del Jesús histórico y del Espíritu, se puede penetrar en el misterio de la comunicación. Tal enfoque histórico-salvífico presente en la Escritura es la que plasman los primeros Padres y en su elaboración de reglas y símbolos de fe en los la *oeconomia* salvífica aparece ya subrayada como el único camino por el que puede transitar el conocimiento teológico desde los inicios de la teología y en su devenir tanto en occidente como en oriente.

Más adelante, la escolástica comprendió cómo las misiones (actuación y revelación de Dios a lo largo de la historia) presuponen y manifiestan las procesiones intradivinas. Tras un aparente olvido posterior y un aislamiento de la teología trinitaria dentro de planteamientos más lógicos que histórico-salvíficos, los planteamientos de Karl Barth y de Karl Rahner vinieron a recuperar esta dimensión central. Así, en la economía de la salvación Dios se

¹⁴ J.R. AYLLÓN, *Dios y los náufragos*, Belaqua, Madrid 2002.

¹⁵ M.DE UNAMUNO, “Mi religión” en *La agonía del cristianismo; Mi religión y otros ensayos*, Editorial Plenitud, Madrid 1967, 208.

¹⁶ A. CORDOVILLA, “El misterio de Dios” en *Id.*, *La lógica de la fe*, op.cit, 93.

revela y se da totalmente tal y como es Él en la vida intradivina, salvando el hecho de que, por un lado, la economía de la salvación no es necesaria para que la Trinidad se constituya y perfeccione y que, por otro lado, la economía salvífica sea constitutiva de la inmanente de tal modo que afecte lo que suceda en el aspecto salvífico al ser de Dios. Pero a pesar de que Dios no nos necesita sí quiere incorporarnos: quiere comunicarnos su propia vida intradivina y establecer un diálogo continuo con el hombre, fruto de su creación.

2.3. Experiencia, conocimiento y lenguaje sobre Dios.

Si el diálogo de Dios con el hombre tiene origen en la revelación del primero, el hombre acoge esa iniciativa desde su propia experiencia trascendental de Dios y desde su capacidad de conocer la divinidad. Como recuerda Rahner, “el conocimiento trascendental o experiencia de Dios es un conocimiento aposteriórico”, teniéndose siempre en el mundo; pero también “trascendental, pues la referencia originaria del hombre al misterio absoluto, la cual constituye la experiencia fundamental de Dios, es un existencial permanente del hombre como sujeto espiritual”¹⁷. Un conocimiento, después añadirá, no temático y siempre presente, a través de un concepto de Dios al que también se dirige la oración y la reflexión metafísica, que es inaprensible pues el misterio siempre permanece misterio: incomunicable en su misma comunicación.

No hay ninguna facultad especial en el hombre que facilite este tipo de experiencia¹⁸ de modo especial (inteligencia o voluntad, ni siquiera la memoria ni la imaginación), sino que la apertura que comporta lleva al extremo las propias facultades para replegarlas y enfocarlas hacia un nuevo centro de la existencia: un ser que es más íntimo que la mayor intimidad, más otro que la mayor alteridad. De ahí la paradoja de la experiencia de Dios: siendo inmediato este encuentro se produce una extrañeza por cuanto Dios aparece como una realidad más allá del propio ser humano. Y lo que causa más sorpresa: es posible la comunicación con la Trinidad, aunque siempre por iniciativa divina.

¹⁷ K. RAHNER, *Curso Fundamental sobre la Fe*, Herder, Barcelona 2003, 74.

¹⁸ La experiencia es “en primer lugar, un fragmento del tiempo vivo de una persona: un ahora que, aunque pueda ser compartido profundamente por otros, por muchos, primordialmente es el ahora, que colma, que ocupa hasta llenarla, la vida de un persona”. La experiencia religiosa sería el “dar un nombre determinado al Misterio que habita en nuestra existencia y por el que ella desborda los límites del mundo”¹⁸. Una experiencia de desbordamiento que va más allá del experimentar humano, a pesar de darse a través, en muchos casos, de mediaciones. Porque “la afirmación de la realidad del misterio absoluto para nosotros –los espíritus finitos- se funda en la necesidad con que está dada para nosotros la realización de la trascendencia como acto nuestro” aunque la iniciativa siempre está en Dios. Cfr. M. GARCÍA BARÓ, *Experiencia religiosa y ciencias humanas*, PPC, Madrid 2002, 5-25.

2. La comunicación en Dios

En todo caso, el carácter de misterio al que se abre este tipo de experiencia nos sitúa ante un sujeto-objeto que está más allá del conocimiento humano, no principalmente como limitación de éste, sino por la propia naturaleza de Dios que desborda y que sobrepasa, que se da gratuitamente a la experiencia. Son célebres, en ese sentido, las cinco vías para demostrar la existencia de Dios de Santo Tomás de Aquino¹⁹ como modo de expresar, por un lado, que la existencia de Dios no depende necesariamente de la fe profesada en Él y que, por otro lado, es posible acceder a la verdad de la existencia de Dios a través de la razón. Todo el AT está lleno de posibilidades de conocimiento de Dios a través de la belleza de la Creación y de la analogía (Sab 13,5). Rm 1,20, en esa misma lógica, afirma que “lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver en la inteligencia a través de sus obras”, siendo la principal la universalidad de la salvación, que alcanza a paganos y judíos, justos y pecadores, a través de la justificación por la fe. Para San Pablo, por otra parte, el problema del conocimiento de Dios no forma parte de una metafísica o una epistemología teórica sino que es un lugar situado en la práctica, desde una soteriología cristocéntrica²⁰: la salvación que ha llegado a través de Cristo es el centro de su interés, una salvación que llega a judíos y paganos, que supera a la ley y, por supuesto, a toda laxitud moral. La sabiduría creadora de Dios que está en Cristo lleva a San Pablo le permite afirmar, en definitiva, que, efectivamente, se puede acceder al conocimiento de Dios a partir de esa misma sabiduría con la que Dios ha creado las cosas²¹.

La teología ha visto en la analogía la herramienta para realizar afirmaciones sobre el ser y la obra divinos, poniendo en relación el ser, el pensamiento y el mismo lenguaje sobre Dios. La analogía, como forma de entender al Dios incomprensible desde el mundo finito, no es un “producto híbrido entre univocidad y equivocidad”²², sino que partiendo de la trascendencia de Dios la analogía se fundamenta en la relación originaria con Dios. La analogía, como sugiere Rahner, no sólo nos remite a lo limitado de nuestro ser sino que forma parte de nuestro propio ser por cuanto “existimos análogamente por nuestro estar fundamentados en el misterio sagrado”²³ y que va más allá del lenguaje.

¹⁹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q.2, a.3.

²⁰ cfr. JOSEPH A. FITZMYER, “Teología Paulina” en *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo*, Verbo Divino, Estella 2003, 1176-1225.

²¹ A Sab y a Rom se une el comienzo de 1Cor en la encíclica *Fides et Ratio* n.23 de san Juan Pablo II para revalorizar la razón y para reafirmar la necesidad que tiene esta de acoger la novedad radical que supone la gratuidad del amor revelado en Cristo Jesús.

²² K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, op.cit, 96.

²³ *Ibid*, 97.

2.4. El testimonio Sagrada Escritura.

Son numerosos los lugares de la Sagrada Escritura que nos hablan de las relaciones entre las personas divinas y lo que distingue a unas de otras, así como sus misiones, aunque no hay textos aislados que justifiquen la concepción trinitaria de Dios. En el AT, donde se prepara y se anuncia la venida de Cristo, se fueron dando pasos hacia la conformación de la doctrina trinitaria a través de la originalidad del pueblo de Israel de comprender el monoteísmo desde la fidelidad al Dios de la alianza, en la revelación del nombre de *Yahvé* en el pluralismo de sus formas y en la mostración de su ser a través de él, en el plan que tiene para el desarrollo de la historia de salvación que muestra a un Dios revelado, escondido y prometido; así como en la afirmación de su trascendencia en la inmanencia de la propia historia manifestando, al mismo tiempo, su soberanía y su solidaridad²⁴.

La estructura trinitaria, aparece claramente al estudiar el modo en que se realiza la revelación. Todo para indicar cómo el Padre está todo en el Hijo y en el Espíritu Santo, cómo el Hijo todo en el Padre y en el Espíritu Sano y cómo el Espíritu Santo está todo en el Padre y en el Hijo. Y todo ello, sin ser infiel a la doctrina de fe en un sólo Dios²⁵. Los evangelios dejan patente la relación íntima entre el Hijo, el Padre y el Espíritu. Especialmente, es recalable la relación de Jesús con el Padre, a quien se dirige con el apelativo familiar de *Abbá*. Según el testimonio de los evangelios “sólo el Padre conoce al Hijo, y sólo el Hijo conoce al Padre” (Mt 11,27). De tal modo que quien conoce al Hijo conoce también al Padre (Jn 14,7) puesto que Él y el Padre son uno (Jn 10,30) y que Jesús está en el Padre al igual que el Padre está en Él (Jn 10,38). Del mismo modo, en su oración y en sus obras, Jesús expresa su deseo de construir una comunidad de amor en que también esté el hombre: “como tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros” (Jn 17,21). Una íntima relación, la del Hijo con el Padre, que revela la comunión y la comunicación intratrinitarias. Una comunicación en la que también participa el Espíritu: “Él recibirá de lo mío y os lo comunicará a vosotros” (Jn 16,14).

Ciertamente, el Dios-Padre de Jesucristo es el Dios de Israel. Por otra parte, invocar a la divinidad como “padre” no es original de Jesús, sino que ya era usado en el próximo oriente antiguo, en la antigüedad grecorromana y en el mismo Antiguo Testamento. Sin embargo, nadie excepto Jesús le dio ese acento de confianza, familiaridad, proximidad y cercanía a la

²⁴ Cfr. A. CORDOVILLA, “El misterio de Dios” en ID., *La lógica de la fe*, op.cit, 127-132.

²⁵ Cfr. K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, op.cit., 170.

2. La comunicación en Dios

autoridad, la trascendencia y soberanía de Dios que hasta entonces sugería ese vocablo. Toda esa relación de inmediatez está sintetizada en la oración del Padrenuestro, verdadera ventana al conocimiento de la verdadera naturaleza de su filiación. A partir de la fe en Jesús, Yahvé comenzará a ser comprendido desde la experiencia del Hijo. Jesús es quien trae a Dios: por eso, conocer al Hijo es conocer a quien le envió. El ser humano no puede aspirar a comunicación más perfecta. La exégesis admite tres lugares del Nuevo Testamento como auténticos testimonios en los que el propio Jesús se describe a sí mismo como el Hijo de Dios²⁶: Mt 11,25-27, fragmento que describe la inmediatez y la reciprocidad del conocimiento y el amor del Padre y el Hijo; Mc 13,32, en el que, sin embargo, se destaca la distancia y la diferencia entre ambas personas a propósito de un discurso escatológico; y Mc 12,6, en la parábola de los viñadores homicidas, que será clave para entender la conciencia que tenía Jesús de su propio destino de muerte, donde se habla de la autoridad escatológica del Hijo en la misión del Padre.

La comunidad primitiva, por su parte, en continuidad con estas expresiones cristológicas, fue elaborando una afirmación aún más explícita de que Cristo es el Hijo de Dios. Pronto los evangelios sinópticos señalaron tres momentos claves de la vida de Jesús en los que se manifiesta la filiación divina de Cristo: su Bautismo (Mc 1,11), la transfiguración (Mc 9,7) y la confesión del centurión ante la cruz (Mc 15,39). San Pablo, en sus cartas, afirma la paternidad de Dios y la filiación divina de Jesús hasta en 42 ocasiones, resaltando especialmente la glorificación que comparte el Hijo con el Padre desde su resurrección y exaltación. En Rm 1,3ss encontramos una clave fundamental para comprender la filiación de Jesús desde su condición humana y mesiánica (ligado al linaje davídico, con conexiones a los textos mesiánicos del Antiguo Testamento, como 2Sam 7,14 y los salmos reales como Sal 2,7) y desde su condición divina y trascendente, donde se manifiesta la acción del Espíritu de Santidad. En el evangelio de Juan, por su parte, Hijo es ya la denominación normal del carácter de Jesús como el unigénito del Padre que recibe de modo pleno el Espíritu del Padre, viviendo una comunión plena de amor, vida y acción. Juan, así, muestra la Gloria del unigénito manifestada en carne humana, tanto en el amor extremo a los discípulos como en la glorificación del Padre a través de la entrega de su propia vida.

La comunión y la comunicación del Padre con el Hijo manifestada en la vida de Jesús y testimoniada por los discípulos y la comunidad primitiva permiten afirmar, más allá de los textos bíblicos pero bajo su inspiración, el carácter preexistente y proexistente de la filiación

²⁶ Cfr. A. CORDOVILLA, *El misterio de Dios trinitario*, op.cit., 115-118

divina. El carácter funcional de la misión de Cristo, como hombre volcado por los demás, y el alcance escatológico de la misma, expresan el compromiso y la proexistencia tanto del Padre como del Hijo, quienes en su revelación económica manifiestan, a su vez, la preexistencia del mismo Cristo y la autoentrega trinitaria intradivina²⁷: en el ser íntimo del Dios revelado de forma definitiva por Jesús, se manifiesta la comunicación, la comunión y el amor entre las personas de la Trinidad. Por otra parte, la relación que vive Jesús con el Padre es vivida enteramente en el Espíritu. De tal modo que no se puede realmente comprender por completo la relación entre el Padre y el Hijo si no comprendemos su relación con el Espíritu. El Espíritu se manifiesta especialmente al contemplar la misión de Jesús y su pretensión mesiánica: el Espíritu está sobre Jesús en cuanto es Espíritu de mandato, pero también está en Jesús por cuanto es Espíritu de obediencia. Este doble carácter del Espíritu, tal y como se manifiesta en la Escritura, se manifiesta especialmente en momentos decisivos de la vida de Jesús: su Encarnación, su bautismo y la misma misión. Los evangelios, especialmente Lc, acentúan no sólo la relación entre Cristo y el Espíritu, sino también el de éste con la Iglesia: el mismo Espíritu que acompaña a Jesús es el que continúa acompañando la Iglesia, ampliando este misterio de comunicación e incluyendo a los hombres de toda generación. El Espíritu Santo, así, es el principal agente de comunión y comunicación en los tiempos postpascuales²⁸.

El misterio pascual aparece como momento crucial para entender la revelación y salvación que nos viene por el Hijo y el Espíritu así como para comprender las relaciones de comunicación entre las distintas personas y de estas con el ser humano y con mundo. En la muerte de Cristo en la cruz se produce, *prima facie*, una aparente cesura o ruptura de la comunicación. La economía de salvación, que parecía completa en la Encarnación, pasa por la muerte y la Resurrección de Cristo para restaurar de modo último la imagen rota del hombre por causa de la muerte y para darle sentido definitivo a la vida de Cristo, quien completa así la experiencia de ser hombre con su “final” y se convierte en norma para el hombre²⁹. Es en el misterio pascual donde el mismo misterio trinitario, que ya se ha revelado en la Encarnación, en el Bautismo y en la misión se revela en su verdadera hondura, donde el Padre manifiesta la verdadera naturaleza de su paternidad y el punto verdadero donde el Espíritu abre la comunicación con todos los seres humanos como realización de la comunión

²⁷ Cfr., *Teología, Cristología, Antropología* (cf. DCTI 243-264) citado en A. CORDOVILLA, *El misterio de Dios trinitario*, op.cit., 122.

²⁸ Cfr. F. MARTÍNEZ DÍEZ, *Teología de la comunicación*, op.cit, 179.

²⁹ Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Teología de los tres días*, Encuentro, Madrid 2000, 13-15.

2. La comunicación en Dios

trinitaria. El Padre, pues, comprometido con la historia, no permanece impassible, comprometiéndose y solidarizándose con el Hijo en el momento de la Cruz. La comunión de las tres personas es total en el misterio pascual: el Hijo está totalmente implicado en el dolor humano mediante su sufrimiento; el Espíritu Santo se une a la creación que “gime con dolores de parto” (Rm 8,17); y el Padre, como decíamos, sufre por el Hijo en el Hijo, en un sufrimiento que no es carencia sino plenitud de su ser, en un momento de plena comunicación de su amor por la creación.

En la Resurrección, donde también se implican todas las personas de la Trinidad, se manifiesta la acción del Padre sobre el Hijo por medio de la fuerza recreadora del Espíritu. En ella, Cristo adquiere la condición de Hijo de Dios en su humanidad y con todo su poder y, mediante el Espíritu, nos comunica la vida a nuestros cuerpos (Rm 8,11). El derramamiento del Espíritu, ya prometido por los profetas, descendió sobre el Hijo hecho hombre “para habituarse a convivir con el género humano y a descansar en los hombres y habitar en la obra moldeada por Dios”³⁰ y se entregó a los hombres mediante los discípulos en el momento de Pentecostés (plenitud de la Pascua), insuflándoles el don del Resucitado, inaugurando el tiempo de la Iglesia y restaurando la comunicación interrumpida. Un Espíritu que se sigue dando en un Pentecostés continuo, insuflando a la Iglesia el espíritu de libertad que nos hace hijos (Rm 8,15), comunicándonos la fuerza divina.

2.5. La comprensión del misterio de la Trinidad como comunión y comunicación.

“Trascendencia e inmanencia, monoteísmo y Trinidad, serán los dos polos fundamentales sobre los que se desarrollará la historia del dogma trinitario”³¹. En el siglo IV se fue configurando este dogma a través de los concilios como el de Nicea o el de Constantinopla, momentos en los que los padres conciliares, arraigados en la tradición de la Iglesia, avanzan en la comprensión del Dios trino en su respuesta a las distintas herejías que surgieron en aquella época. Estas herejías representan “una repulsa al aspecto paradójico del cristianismo y una simplificación de la lógica del mismo”³². Las herejías, en definitiva, vendrían a comprender no suficientemente bien la comunión y la comunicación de Dios en sí mismo y con el hombre a través de la historia de la salvación, agotando antes de tiempo el alcance de la revelación, interrumpiendo la fluidez comunicacional dentro de la Trinidad y de la Trinidad hacia la creación.

³⁰ SAN IRENEO DE LYON, *Adversus Haereses*, V,8,1.

³¹ A. CORDOVILLA, “El misterio de Dios” en *Id.*, *La lógica de la fe*, op.cit, 131.

³² A. MILANO, “Trinidad” en *VV.AA.*, *Diccionario teológico interdisciplinar*, Sígueme, Salamanca 1987, IV, 575.

La doctrina de Arrio, ya formulada en torno al 315, vino a romper el monoteísmo al afirmar que Cristo tenía un comienzo, esto es, que Padre, Hijo y Espíritu Santo son tres hipóstasis diferentes, pudiendo estar subordinadas entre ellas o las tres en una misma hipóstasis formando un único principio. Arrio, desde un monoteísmo estricto y racional y desde una cristología y soteriología rebajadas, elimina la diversidad y la alteridad del interior de la Trinidad, algo que equivale a negar toda posibilidad de comunión y comunicación. La interpretación que hace de la primera hipóstasis de la Trinidad como de la única de la que se puede decir que es Dios de modo pleno, rebaja a la esfera creatural al Hijo y al Espíritu y distancia sobremanera a la divinidad del mundo, de tal modo que no es posible ni siquiera hablar propiamente de Encarnación de la divinidad. La respuesta de Nicea (325) a través del Símbolo elaborado en el Concilio intenta salvaguardar la unidad, dentro de la pluralidad de personas, siempre en el interior de la divinidad. No lo hace desde una simple confesión de fe monoteísta, sino que a través de tres artículos recoge la confesión de fe en cada una de las tres personas. Su respuesta se arraiga en la Sagrada Escritura: se recoge una confesión de fe en el Padre de sustrato veterotestamentario, se adopta el término “Hijo de Dios” al hablar de la segunda persona y, con brevedad, se hace una referencia al Espíritu, algo que dará problemas en su interpretación hasta el I Concilio de Constantinopla (381). Nicea afirma la divinidad del Hijo mediante el uso de tres analogías: Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero. Señala así la consustancialidad y participación en la divinidad del Hijo respecto del Padre, reflejando su inseparabilidad y su diferencia, aunque no entre en ver en qué modo son distintas las tres personas. Consigna importantes cláusulas para afirmar la divinidad del Hijo: a la ya mencionada designación de Cristo como Hijo de Dios, se utiliza la imagen de la generación. Así, partiendo de Jn 1,18, se habla de la segunda persona como el unigénito, engendrado para la relación comunicacional perfecta con el Padre y, a la vez, generado para la relación de comunicación entre Dios y el mundo. Además, el artículo sobre el Hijo incluye una precisión autoritativa de carácter terminológico: “engendrado del Padre, que no hecho”³³. De este modo se quiere indicar que el Hijo es de la misma sustancia que el Padre y que, por lo tanto, no viene de la nada, siendo así “consustancial al Padre”, “engendrado del Padre, es decir, de la sustancia del Padre”.

No arreciaron, sin embargo, los embates del arrianismo radical, como el representado por Eunomio de Cízico, para quien la esencia divina consistía en ser ingenerada: ni el Hijo ni el

³³ Esta traducción del símbolo niceno está tomada de I. ORTIZ DE URBINA, *El símbolo niceno*, CSIC, Madrid 1947, 21-23.

2. La comunicación en Dios

Espíritu Santo podían ser divinos, pues a la divinidad no se le puede atribuir el ser generada. Basilio de Cesarea, dio pasos decisivos para introducir el concepto de relación dentro de la divinidad, matizando el alcance de palabras como “generado” o “ingenerado”, tan distintos del modo de entender a las personas en la Sagrada Escritura. Junto a él, Gregorio Nacianceno y Gregorio de Nisa se van acercando a la ontología trinitaria de un modo nuevo, subrayando más las relaciones que las esencias y, quizás, alejándose del interés por subrayar la economía de la salvación, pero sabiendo que la motivación última es sin duda soteriológica. Así, en el I Concilio de Constantinopla (381), se transforman los artículos del Credo de Nicea, especialmente el segundo artículo (añadiendo la generación “antes de todos los siglos”, eliminando la explicación alusiva a la esencia del Padre, enriqueciendo las alusiones a la vida histórica de Jesús y se afirma que “su Reino no tendrá fin”) y, sobre todo, el tercer artículo sobre el Espíritu Santo. De Él se hacen diversas afirmaciones con base escriturística: que es Señor, poniéndolo en el mismo plano que el Creador; que es Vivificador, con el papel de dar vida en distintos momentos de la economía de salvación; que procede del Padre y, por tanto, de su misma sustancia; que es coadorado y coglorificado con el Padre y el Hijo, siendo así Dios como ellos; y que, además, habló por los profetas, subrayando la universalidad de la misión del Espíritu. En Constantinopla pues, la Iglesia profundizó en la divinidad del Espíritu y la imagen de Dios de un Dios relacional en su intimidad, sin por ello abandonar el interés soteriológico en la teología³⁴.

2.6. La comunicación dentro de la Trinidad.

“Si la revelación nos ha desvelado la intimidad de Dios, la praxis histórica de la comunicación nos ayuda también a comprender esa misma intimidad de Dios, pues es como su reflejo de ella”³⁵. Esa praxis de la comunicación se refleja no sólo en la praxis histórica, lo cual es la principal fuente de conocimiento de esa comunicación, sino que también se refleja en la Iglesia y en toda la humanidad, si bien de modo imperfecto. El interés por una exactitud terminológica para reflejar las relaciones intratrinitarias que se percibe en *De Trinitate* de San Agustín alcanzan en Santo Tomás de Aquino un tratamiento sistemático en las 17 cuestiones que dedica en su *Suma Teológica* a la exposición del misterio trinitario³⁶. Así, distingue dos procesiones divinas inmanentes: la procesión del Hijo como Verbo, por generación, y la

³⁴ Ya no será posible: “cristología sin pneumatología, ni pneumatología sin cristología y ambas son eternamente teología. Las tres personas se constituyen en relación y en interacción se autorevelan al creyente”. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, BAC, Madrid 2001, 247-248.

³⁵ F. MARTÍNEZ DÍEZ, *Teología de la comunicación*, op.cit., 93.

³⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 27-43.

procesión del Espíritu como amor, por espiración. De estas procesiones se pueden entender cuatro relaciones: paternidad, filiación, espiración activa y espiración pasiva. Las relaciones opuestas e incommunicables constituyen a su vez a las tres personas: la paternidad es el atributo del Padre, la filiación la del Hijo y la espiración pasiva corresponde al Espíritu Santo. Así es como queda definida la Trinidad: en el fondo, como una red de relaciones en las que se comunican las diferencias personales dentro de una comunión interpersonal. Tradicionalmente, a esta comunión, que manifiesta lo más profundo del misterio trinitario se le ha conocido como *perijóresis* o *circumincessio*: cohabitación, coexistencia, compenetración³⁷, donde las personas se comunican todo entre sí excepto aquello que les es imposible comunicar.

La mística especulativa, que tuvo a Ricardo de San Víctor como claro exponente ya en el siglo XII, inaugura lo que se ha venido en llamar el “modelo social trinitario”, a partir de la centralidad que alcanza en él la afirmación del ser amor de Dios (1Jn 4,8.16)³⁸. La lógica propia de la perfección de la sustancia divina parece exigir la pluralidad de personas: el plano relacional se abre, y con ello la relación comunicacional: ni la suma bondad o felicidad, ni siquiera la gloria se pueden realizar en el aislamiento de la soledad. Así, el amor es el valor absoluto desde el que entender las procesiones, las relaciones y las propiedades de cada persona salvaguardando siempre la unidad trinitaria. Esta vida inmanente de Dios, a su vez, se abre al proyecto de la economía salvífica son lo que se ha venido a denominar como misiones, término con el que Santo Tomás termina su tratado sobre la Trinidad:

“La misión puede corresponder a una persona divina, por su parte, en cuanto incluye la relación de origen respecto al que la envía y, por otra, en cuanto implica un nuevo modo de estar en alguno; y así se dice que el Hijo fue enviado al mundo en cuanto empieza a estar visible en el mundo por la carne, no obstante que antes ‘estaba en el mundo’ como dice San Juan”³⁹.

Las misiones (Encarnación y gracia), como manifestaciones que constituyen un nuevo modo de presencia de las personas divinas en la historia, muestran el modo en que Dios realiza la comunicación. Las dos misiones son diferentes entre sí aun manteniendo un mismo origen y sin que puedan, en realidad, separarse la una de la otra; sin subordinarse la una a la otra: de

³⁷ LEONARDO BOFF, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, Paulinas, Madrid 1987, 118 citado en FELICÍSIMO MARTÍNEZ DÍEZ, *Teología de la comunicación*, op.cit., 91.

³⁸ Cfr. A. CORDOVILLA, *El misterio de Dios trinitario*, op.cit., 423.

³⁹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 43, 1c

2. La comunicación en Dios

modo visible, en la Encarnación (modo según el cual el Hijo es enviado por el Padre) y de forma inmanente, inhabitando como gracia en la persona. De este modo, se une el misterio trinitario con la creación: con una comunicación de Dios hacia fuera, con una proyección salvífica hacia la humanidad, con una difusión del bien desde la Trinidad, que se abre a la comunión con lo creado.

Por estas misiones, en el fondo, conocemos las dos procesiones y, así, el ser profundo de Dios, en el cual, por tanto también hay comunicación, acción, disposición, como intuía Tertuliano⁴⁰. Esta vinculación entre misiones y procesiones en Dios ilumina el modo en que la teología actual entiende la relación entre la Trinidad inmanente y la Trinidad económica, a partir del axioma de Rahner. Esta identidad, que es doctrina de fe definida en la unión hipostática, es la que da seguridad de que la salvación de Dios no es sino Dios mismo, una salvación que consiste en que pasemos a ser, en el Espíritu Santo, hijos e hijas de Dios por la autocomunicación de Dios en la gracia⁴¹. Es una identidad que fundamenta, y no disuelve, la historia de la salvación.

En todo caso, como se afirmaba al principio, la Trinidad es el origen, el modelo y el prototipo de la comunicación tal como lo entiende la teología. En primer lugar, porque sólo tenemos acceso al misterio del ser íntimo de Dios a través de la autocomunicación de su revelación. Revelación que es la salvación para el ser humano, que parte de Dios y que es Él mismo: sin esta apertura, nunca podríamos decir nada de Dios, por más que Dios continúe siendo inefable en su misterio. Pero nada humano le es ajeno a Dios. Y en ese interés divino por la historia del género humano se fundamenta la relación comunicacional del hombre con Dios. Toda comunión con Dios tiene su origen en la comunión intratrinitaria y no sólo porque Él es el Creador, sino porque es el fundamento de la dimensión histórico-salvífica de su revelación. A lo largo de la historia Dios continua salvando, liberando y enriqueciendo con su gracia la vida del hombre, al que llama a una comunión y comunicación con Él, como está prometido por la instauración de su Reino. “Para que todos sean uno como tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros”, afirma Jn 17,21, señalando así la vocación originaria del hombre a vivir en continua comunicación y comunión con Dios y entre los

⁴⁰ cfr. A. CORDOVILLA, *El misterio de Dios trinitario*, op.cit, 449.

⁴¹ De este modo, como afirma Kasper, “el ‘es’ de este axioma no puede entenderse en el sentido de identidad, sino de una existencia irreductible, libre, gratuita, histórica de la trinidad inmanente en la trinidad económica”. De lo que no cabe duda, pues, es que la comunicación del Dios intratrinitario está presente de un modo nuevo en la autocomunicación de la historia de la salvación, como se colige de la reformulación que Kasper hace del axioma. Cfr. W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, op.cit, 312-314.

hermanos de humanidad. La comunicación así, a la luz de la Trinidad, puede ser un modelo verdadero para una relación más fraternal entre los hombres.

Fue Cristo quien nos reveló el verdadero rostro del Padre, tal cual lo muestran las Escrituras. En el misterio pascual, sobre todo, y en las palabras y en la praxis de Jesús, se manifiesta de manera privilegiada el modo de actuar de Dios. Se ve así cómo Dios se comunica con nosotros a través del Hijo y en el Espíritu. Cristo es, así, el eje sobre el que gira la historia de la revelación y de la salvación, visibilizando el misterio íntimo de la Trinidad. En Cristo, en definitiva, se ve cómo la Encarnación se compatibiliza con un Dios trascendente. Por ello el próximo capítulo será dedicado a la segunda persona, esto es, a Jesucristo, el Hijo único de Dios, a partir de su Encarnación, su vida terrena, su pascua, su resurrección y su ascensión a la diestra del Padre.

CAPÍTULO 3: CRISTO, COMUNICACIÓN PERFECTA

Jesús es el paradigma de la comunicación, donde se concentra todo fundamento teológico de la relación entre Dios y el hombre, al ser eje vertebrador y quicio de toda la historia de salvación y de revelación de Dios. A través de Jesús el hombre ha conocido al Padre, a través de él se ha transparentado su rostro. Él, siendo la Palabra encarnada, se encarnó, inaugurando la nueva gramática de la comunicación entre la Trinidad y el ser humano, siendo en sí mismo el paradigma de tal relación en la unión hipostática de la divinidad y la humanidad. La Iglesia, a lo largo de su historia, ha querido guardar como un tesoro el centro de la experiencia cristiana que supone encontrarse ante la figura paradigmática de Jesús, a través del encuentro con él en las Sagradas Escrituras, en las que se manifiesta el sorprendente poder comunicativo de su figura, la eficacia reveladora de sus signos, el poder manifestativo de sus palabras y el modo peculiar de hablar del Reino de sus parábolas.

En ese sentido, la Encarnación, es un momento de especial densidad de la comunicación entre Dios y el hombre, que ya es irrevocable e irreversible, en el que “se hace comprensible que Dios, el inabarcable fundamento originario –llamado Padre-, tiene realmente un Logos, es decir, tiene la comunicabilidad histórica de sí mismo en sí para nosotros; se hace comprensible que ese Dios es la fidelidad histórica y en ese sentido el verdadero *Logos*”¹. Y es que, este Dios a quien nadie ha visto jamás (Jn 1,18), revela su rostro (su imagen, según Col 1,15) y se comunica a la humanidad desde la humanidad misma, saliendo al encuentro del hombre en la persona de Jesucristo, el *Logos* encarnado, palabra personalizada de Dios, nueva, última y definitiva. La teología del Logos contenida en el prólogo de Juan muestra, a la vez, cómo Cristo es la expresión integral de la vida íntima de Dios desde toda la eternidad, y cómo es expresión perfecta del misterio divino en la historia, en la revelación hecha al hombre a través de cada gesto, de cada palabra. Así, cada signo, cada discurso, cada acción en su vida terrena nos comunica alguno de los rasgos del modo de ser de Dios. Pero no se trata sólo de que Dios se dé a conocer en Jesús: Jesús de Nazaret es el mismo Logos que de modo preexistente ha estado siempre junto a Dios². Es Dios mismo que se comunica con el hombre con la intención de anunciar el Reino, la salvación, la redención.

¹ K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, op.cit., 256.

² Cfr. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, op.cit, 375-384.

3. Cristo, comunicación perfecta

Por ese motivo, en la Encarnación “está el centro de la realidad desde la que vivimos los cristianos y en la que creemos. Sólo aquí está abierto para nosotros el misterio de la Trinidad divina, y sólo aquí se nos promete en forma definitiva e históricamente aprehensible el misterio de nuestra participación en la naturaleza divina”³. Sólo en Cristo, palabra encarnada, radica la seguridad del conocimiento y el encuentro verdadero con Dios. En Cristo se encuentra la revelación definitiva de Dios, inaugurando la cota más alta de comunicación entre la divinidad y humanidad. En ese sentido, la singularidad de Cristo es clave: en él se encuentran la divinidad y la humanidad⁴, dándose la comunicación ya en sí mismo. De ahí la importante densidad teológica del modo y estrategia de comunicar de Jesús en su vida, en su obra y en sus palabras, tal y como recogen las Sagradas Escrituras: su deseo de instaurar el Reino, su muerte y resurrección comunicadoras de vida y de salvación, establecedoras de una nueva alianza, fin último de su pretensión mesiánica. La comunidad cristiana nunca se ha dejado de preguntar quién es Jesús de Nazaret y cuál es el rostro de Dios que revela: lo ha hecho en el reflejo de su vida realizado en los Evangelios a la luz de la Pascua, también con los títulos cristológicos al comienzo de la vida eclesial y continúa con las definiciones dogmáticas de los primeros concilios. La continuidad entre lo afirmado dogmáticamente en los concilios y lo que se extrae de la Escritura es clara desde la comunicación de los idiomas: en Jesús, como hemos dicho, se da el perfecto encuentro entre la humanidad y la divinidad, pues el Hijo sigue viviendo su modo de ser persona en referencia al Padre, desde el Padre, por y para el Padre.

3.1. El Jesús que nos han comunicado las Escrituras.

Entre los propios discípulos y aquellos que dialogaron o se encontraron con él: “¿Quién dicen los hombres que es el Hijo del hombre?(...) Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?” (Mt 16,14-15). Su persona y su actuación no dejaron a nadie indiferente. Jesús con su palabra trastocaba la vida de sus oyentes. Y su muerte y resurrección, que fueron escándalo y necesidad para muchos (1 Cor 1,23), suponen la culminación de su pretensión instauradora del Reino.

El Reino y su anuncio, por otra parte, tiene la condición de “acontecimiento crítico”⁵, punto culminante de un plan de Dios que pone a los receptores ante una situación decisiva: ante la

³ *ibíd.*, 254.

⁴ Encuentro es, precisamente, una de las categorías que guía la cristología de Olegario González de Cardedal, muy presente también en la teología de Schillebeeckx: “sin tal presupuesto (ser encontrados-encontrarle) no son posibles ni la fe ni la cristología”. *ibíd.*, XXIII.

⁵ *ibíd.*, 42.

palabra y los gestos de Jesús hay que decidirse por aceptarla o rechazarla⁶. Un Reino, por otro lado, que aparece ya en los últimos estratos de la composición del AT (Sal 145,13; Dan 2,44; 4,31) y que evoca las grandes gestas liberadoras del pueblo de Israel y las promesas de los profetas de un rey que aparecerá con gloria a traer la salvación por medio de un mesías ungido, prometido por Dios y esperado por el pueblo. Así, Jesús, a sus oyentes judíos, les evocaba una gesta liberadora, uniendo a sus palabras sus propias obras y conectando “la proclamación inicial y las acciones posteriores, las parábolas y las bienaventuranzas, la vocación de Israel y las exigencias del discipulado, los milagros, la última cena y la muerte en la cruz”⁷.

Una mirada al Nuevo Testamento nos refiere al individuo en su situación concreta: un hombre del pueblo judío, con un destino que venía determinado por su peculiar relación con Dios, a quien llamaba *abba* (Mc 14,36), y por la no menos llamativa reacción de los hombres ante él. Por eso, si se quiere conocer bien a Jesús, debemos mirar al Nuevo Testamento: “lo que se diga sobre sus dos naturalezas [como harán los primeros Concilios ecuménicos] tiene que emerger de la explicitación de su humanidad diaria, realizada en relación con Dios, en relación con los hombres”⁸. Los Evangelios, en suma, reflejan que Jesús es el Hijo unigénito, que se sabía a sí mismo como el enviado del Padre para la salvación del mundo. Pues el Hijo, hecho hombre, es invitado a responder libremente, ahora de manera humana, a asumir como hombre la misión de Hijo. Textos del Nuevo Testamento como el himno de Col 1,12-20 o Gal 4,4-6 nos hablan de la preexistencia eterna del Hijo, de su filiación temporal, de su divinidad y de su humanidad⁹.

Jesús, en su existencia histórica, anunció y enseñó cuál era la voluntad de Dios en su perfección y mostró, además, cómo obedecer a esa misma voluntad, a través de la predicación del Reino en palabras y obras (2 Cor 1,20); a través de su cercanía con los pecadores, enfermos, endemoniados, destinatarios privilegiados de su mensaje de llegada del Reino¹⁰; a través de la comunicación de la sabiduría profunda del Reino en sus parábolas y discursos; por su intimidad con Dios y la conexión con su praxis; y por su radical llamada al seguimiento. Jesús, por otro lado, implicó su persona en su causa: con su venida, el reino de

⁶ cfr. C. H. DODD, *El fundador del cristianismo*, Herder, Madrid 1977, 70-73.

⁷ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, Op.cit, 42.

⁸ *ibíd.*, 419.

⁹ *ibíd.*, 421-423.

¹⁰ *ibíd.*, 51.

3. Cristo, comunicación perfecta

Dios está en marcha, un Reino que con él ya ha venido, que es viniente y, a la vez, está por venir¹¹.

El examen a la historia de Jesús se debe hacer desde la correlación entre el Jesús histórico y el Jesús de la fe, entre el conocimiento de esa historia y su interpretación¹². Comprender la fe de los primeros testigos a través de la historia de Jesús y la fe en él reseñadas en el Nuevo Testamento nos mostrará no sólo el origen de la confesión de fe, sino incluso cómo la fe era comunicada¹³. La fe de los discípulos daba una prioridad a la persona e historia de Jesús, desde una comprensión siempre teológica, mesiánica y lógica según la ley mosaica, sin ser ajenos al desafío de la novedad que comunicaba. Caminaron, vivieron, se relacionaron con Él. La crisis con respecto a la dilación en la llegada Reino que Jesús predicaba que supuso su muerte fue un auténtico desafío para esta comunidad de seguidores, algo que sería resuelto por la propia evolución de los títulos cristológicos hasta la exaltación de la majestad mesiánica de Cristo. Pero a la luz de su resurrección y del don del Espíritu “se despliega lo fundamental de la cristología y se genera la auténtica confesión de fe cristológica (Jn 2,22; 14,17; 16,13)”¹⁴, profundizándose en el significado de la persona de Jesús, en el alcance de su obra y su pretensión. En ese sentido, el misterio pascual, considerado en su unidad¹⁵, ocupa el centro de la confesión de fe de los primeros discípulos y es la clave fundamental para comprender quién era Jesús de Nazaret.

3.2. Jesús, comunicador perfecto.

En la vida de Jesús se nos muestra cómo la comunicación entre lo humano y lo divino trasciende en sus palabras y gestos y, a la vez, cómo él era también un modelo paradigmático de comunicador. Todo ello nos ha llegado a través de los relatos de la vida pública recogidos en los Evangelios, basados en el testimonio de los apóstoles y escritos con un claro fin

¹¹ “Él es también su causa en persona. Persona y causa tienen en él la misma dimensión. Y esto vale tanto para la predicación de Jesús como para su comportamiento. Mediante su obediencia y su entrega se convierte en “espacio vacío” para Dios y su amor. (...) Esta identidad de persona y causa de Jesús representa el auténtico principio cristiano” W. KASPER, *Die Sache Jesu*, 188 citado en H. SCHÜRMANN, *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?*, Sígueme, Salamanca 1982, 61.

¹² Cfr. W. KASPER, *Jesús el Cristo*, Sígueme, Salamanca 1999, 44.

¹³ Además, “resulta instructiva una mirada al Nuevo Testamento y al proceso creyente de los primeros discípulos, que para nosotros hoy en día no solamente es paradigmático en la propuesta de su fe, sino también en el proceso de adhesión a la misma”. G. URÍBARRI, “Cristología-Soteriología-Mariología”, en A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, 284.

¹⁴ *ibíd.*, 285.

¹⁵ “Reino, muerte y resurrección constituyen el triángulo hermenéutico desde dentro del cual hay que comprender el destino y la persona de Jesús”, O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, op.cit, 95.

catequético, a partir de la experiencia pascual, en un intento de recordar, reconstruir y reinterpretar de modo retrospectivo la vida de Jesús. Una forma de comunicar que parte del propósito de su vida: anunciar la presencia del Reino, iniciar la práctica del mismo, proclamar, pues, la Buena Noticia de su llegada, tal y como refleja Mc 1,15, al inicio de su predicación: “el tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está cerca; convertíos y creed en la Buena Nueva”. Tejer, en definitiva, la nueva alianza entre Dios y la humanidad.

Así, al hablar de su Reino y proclamar su llegada, se ve cómo Jesús relaciona de modo íntimo su vocación con la palabra, algo que, por otra parte ya se prefigura en el bautismo con la unción del Espíritu Santo (Hch 10,37-48), momento en el que “se conforma su humanidad, se alumbra su conciencia, se robustece su voluntad y se le confiere autoridad para realizar la misión que ha recibido”¹⁶. Un uso de la palabra, por otra parte, que le muestra como comunicador consumado, desde un modo donde no prima la argumentación racional sino uno “en el cual los más profundos misterios de la vida se expresan en narraciones y parábolas”¹⁷. Un uso muy original y modélico incluso para el tiempo de hoy. Un modo de comunicar que puede ser caracterizado, a la luz de las Escrituras, por su carácter dialogal, directo y concreto (especialmente con las parábolas) y la estrecha relación entre la palabra y el signo¹⁸.

El carácter dialogal se refleja en Jesús no sólo por contraponerse su estilo al monológico, sino es un tipo de comunicación que no puede dejar al interlocutor indiferente ni a nivel racional ni a nivel afectivo. Jesús establece siempre un discurso en forma de diálogo, a veces fluido, a veces tenso, con sus interlocutores, como bien muestra Juan: en el encuentro con Nicodemo (Jn 3,1-21), en la conversación con la Samaritana (Jn 4,1-38), con la gente que venía a escucharlo tras la multiplicación de los panes (Jn 6,22-66), con los discípulos en la última cena (Jn 13ss), etc. Su predicación es directa y concreta, lo cual aumenta la efectividad del propio proceso de comunicación, tal y como se muestra en el inmediato asenso o rechazo de su mensaje por parte de quienes le escuchan. Conoce la intención de sus interlocutores, su estado espiritual: llama la atención la visión que tiene del propósito, a veces muy oscuro, de sus enemigos. Y lo hace sin eufemismos, con claridad y de modo muy concreto. Una concreción que se refleja especialmente en las parábolas, donde a través de experiencias

¹⁶ *ibíd.*, 41.

¹⁷ E. SCHILLEBEECKX, *Jesús, la historia de un viviente*, Cristiandad, Madrid 1981, 141.

¹⁸ Cfr. F. MARTÍNEZ DÍEZ, *Teología de la comunicación*, op.cit, 165-172.

3. Cristo, comunicación perfecta

cotidianas¹⁹ consigue comunicar verdades y movilizar a las personas que lo escuchan a través del efecto de contradicción que provoca en el oyente²⁰, quien acoge el mensaje casi desprevenido, sin poder haber disimulado que no lo ha oído, quedando sólo de su parte el aceptar el mensaje o rechazarlo²¹.

Las parábolas, incluso para los creyentes de hoy, distan mucho de ser narraciones planas con moralejas simples: son discursos abiertos, con repliegues interpretativos nuevos que conducen a conclusiones más exigentes que las anteriores, esperando siempre el posicionamiento de aquel que se encuentra ante ellas²². Las parábolas, además, constituyen la metáfora del Reino que usa Jesús para indicar el contenido teológico, escatológico y salvífico del mismo, en las que él no adopta sólo el papel de mensajero, sino de revelador de su contenido y de lugar y persona donde éste se hace accesible al hombre. El Reino es un acontecimiento transformador (como quien encuentra un tesoro o una perla, Mt 13,44-46); es un don de Dios que, a la vez puede ser negado (Mt 21,43); es un proceso de crecimiento que avanza a través de la historia (como ocurre con la levadura, la semilla o el grano de mostaza, Mt 13); es un dinamismo que está transformando ya la historia desde la acción y los milagros de Jesús (Mt 12,28); es una realidad que vendrá al final con el Hijo del hombre (Mt 13,47-50)²³.

Sobre todo, la comunicación de Jesús se caracteriza por la estrecha relación entre la palabra y el signo, en una constante acción comunicativa que, sin alejarse demasiado del mensaje veterotestamentario se abre a la radical novedad de la figura singular de Jesús, tal y como se muestra en la escena de los discípulos de Emaús (Lc 24,13-35), donde se une la palabra del relato de las Escrituras interpretadas a la luz de los hechos acaecidos en Jesús de Nazaret con el gesto sacramental de la fracción del pan para hacer reconocer a los discípulos la presencia

¹⁹ Jesús habla con multitud de imágenes extraídas de la vida cotidiana de la Palestina de entonces: casas, cocinas, pan, luz, sal, bodas, funerales, discusiones familiares, redes, botes, arados, semillas, trigo, cizaña, vestidos...

²⁰ "El relato de una parábola, su misma existencia, es un fenómeno sorprendente. En la mayoría de los casos contiene una paradoja, un efecto de choque... Una parábola se mueve siempre en torno a algo 'escandaloso' o, por lo menos, paradójico e insólito. La parábola vuelve a menudo las cosas al revés; es un ataque a los convencionalismos de nuestra mentalidad y nuestra existencia. La parábola quiere hacer pensar al oyente incorporando un elemento de 'extrañeza' y de 'sorpresa' a un hecho normal y corriente". E. SCHILLEBEECKX, *Jesús, la historia de un viviente*, op.cit, 142.

²¹ "La intención es obligarnos a considerar nuestra vida, nuestro comportamiento y nuestro propio mundo desde una perspectiva distinta. Las parábolas abren nuevas posibilidades de vida, muchas veces opuestas a nuestros comportamientos convencionales; permiten una nueva experiencia de la realidad". *ibíd.*, 143.

²² "La parábola queda, pues, en suspenso mientras el oyente no se decida a favor o en contra de la nueva posibilidad de vida que ella abre y, en definitiva, a favor o en contra de Jesús de Nazaret". *ibíd.*, 144.

²³ Cfr. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, op.cit, 48.

del Resucitado. Jesús mismo es una “parábola en acción”, especialmente en su acercamiento al dolor y sufrimiento del hombre²⁴: “Mucha gente le seguía porque veían las señales que realizaba con los enfermos” (Jn 6,2). El evangelio de Jn, lleno de signos y milagros, muestra no sólo cómo a Jesús le siguen por sus gestos y palabras –sin duda por un estadio imperfecto de la fe: “porque me has visto has creído. Dichosos los que no han visto y han creído” (Jn 20,29)-, sino también cómo estos generaban rechazo y contradicción entre los enemigos de Jesús, especialmente los judíos más apegados a la ley, con los que debate con frecuencia en este evangelio a raíz de los propios milagros. En el discurso de la montaña de Mt Jesús mismo dice que, a pesar de todo, no ha venido a abolir la ley, sino a darle plenitud (Mt 5,17), interiorizando su cumplimiento, subrayando la importancia del amor y elevando, en suma, sus exigencias. Un discurso, este del monte, que es un enunciado “de lo que Dios hace y hará, un retrato de Cristo, una afirmación sobre formas humanas de existencia”²⁵.

Esta relación entre palabra y acción muestra el carácter singular de su persona y la razón por la que su comunicación es eficaz, como se ve en la discusión con los judíos en la fiesta de la Dedicación, que contiene una de las revelaciones que hace Jesús sobre sí mismo, defendiendo su propia condición de enviado y de Hijo de Dios: “si no hago las obras de mi Padre no me creáis, pero si las hago, aunque no me creáis a mí, creed a las obras, para que me comprendáis y sepáis que el Padre está en mí y yo en el Padre” (Jn 10,37-38). Estas obras, signos y milagros tenían un alto poder comunicador desde una relación doble: por un lado, auxilian a la palabra para que los hombres crean y, por otro, sólo la fe justifica los signos de Jesús. La fe, por pequeña que aparentemente sea en quien recibe el milagro, es la que, en último término, justifica las señales: no hay que detenerse simplemente en su aspecto físico, sino que requieren una lectura humana y teológica, desde su significado escatológico²⁶.

Los signos de Jesús comunican liberación, tal y como anunció Jesús al inicio de su ministerio público en la sinagoga, haciendo suyo el texto de Is 61: “el Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido para anunciar a los pobres la Buena Nueva, me ha enviado a proclamar la liberación de los cautivos y la vista a los ciegos, para dar la libertad a los oprimidos y

²⁴ “Jesús mismo –su persona, sus relatos, sus acciones- es una parábola. El efecto de choque marca también la secuencia de su vida (...). Jesús es una parábola viva de Dios en la solicitud por el hombre y su historia de dolor, por los publicanos y pecadores, por los pobres, tullidos y ciegos, los desheredados y los poseídos por ‘malos espíritus’: así es como Dios cuida de los hombres. En la historia de Jesús se cuenta la historia neotestamentaria sobre Jesús, respuesta de los primeros cristianos a la historia misma de Jesús”. E. SCHILLEBEECKX, Jesús, la historia de un viviente, op.cit, 144-145.

²⁵ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, op.cit, 52.

²⁶ cfr. G. THEISSEN, A. MERTZ, *El Jesús histórico*, Sígueme, Salamanca 1996, 347.

3. Cristo, comunicación perfecta

proclamar un año de gracia” (Lc 4,18-19). Signos, en muchos casos, que devuelven a sus beneficiarios la capacidad de comunicación plena: los mudos vuelven a hablar, los sordos vuelven a oír... y que además las reconcilia con la comunidad a través del perdón de los pecados. Por otra parte, estos signos de liberación son los que aduce Jesús cuando es preguntado acerca de su identidad por los discípulos de Juan: “Id y contad a Juan lo que habéis visto y oído: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan, se anuncia a los pobres la Buena Nueva.” (Lc 7,22).

Con su muerte y Resurrección, finalmente, inaugura una nueva alianza en la que la comunión con Dios y la comunión entre los hermanos queda entretejida por la comunicación que parte de Dios quien, al asumir la condición humana, abre la novedad de conocer el rostro de Dios en relación y, a la vez, establece una nueva manera de relacionarse entre los hombres. Jesús, que por su Encarnación fue “uno de nosotros”, vivió de forma plena la alianza con Dios, desde una profunda filiación e intimidad con el Padre. Con su muerte y resurrección abre una nueva alianza, motivo último del acto comunicativo que fue su vida, contenido profundo de su Reino: la comunión de amor que existe entre el Padre y el Hijo es el modelo que Jesús quiere proyectar sobre la humanidad: “como el Padre me amó, yo también os he amado a vosotros; permaneced en mi amor” (Jn 15,9). Jesús es el siervo sufriente (Is 53) que ofrece su vida en rescate por muchos y, por ello, su muerte es sacrificio de reconciliación en obediencia y fidelidad al Padre (Heb 5,7-10), asumiendo en la cruz el dolor y la muerte, el pecado y la incomunicación con Dios, convirtiendo su propia suerte en camino para la liberación definitiva del hombre.

3.3. La muerte de Jesús.

La muerte de Jesús es consecuencia de su vida y punto culminante de la unión entre el anuncio de la palabra y los signos que la acompañaban, como efecto de su misión liberadora. Nos interesa entender cómo la revelación es comunicada y, sobre todo, entendida, asimilada y vivida por la primera comunidad. El interés, por tanto, ahora, es cristológico y, a la vez, soteriológico, antropológico e, incluso, escatológico. Desde ese interés teológico, como decimos, hay que ver la historia de la muerte de Jesús como claramente conectada con los avatares de su existencia, desde el momento de la Encarnación²⁷, y especialmente durante su predicación, en la que Jesús fue consciente de la posibilidad de fracaso por su conflicto

²⁷ “Hablar de Encarnación de Dios es lo mismo que hablar de la identificación de Dios con el crucificado”. J. COBO y X. MELLONI, *Dios sin Dios*, Fragmenta, Barcelona 2016, 35.

abierto con muchos de los grupos judíos de su tiempo por el choque directo con su interpretación de la ley, a causa de sus gestos liberadores y de su proclamación del Reino, motivos todos ellos que acababan por invertir los valores pronunciados por escribas y fariseos, no por contraposición, sino por la profundización en la misma ley. En la conciencia de Jesús debieron de pesar los antecedentes de muerte anteriores a él: el muy cercano destino de Juan el Bautista (Mc 6,17-29), el de los profetas que murieron en Jerusalén (Lc 13,34), la propia muerte del justo (Sab 2,10-20) y del siervo de Yahveh (Is 52,13-53,12)²⁸.

La pretensión mesiánica de Jesús junto con la relación crítica con el templo fueron razones suficientes para su condena religiosa. En Jn 11,53, además, se vincula la causa de la muerte de Jesús con el deseo de acabar con su vida de los sacerdotes y fariseos tras la resurrección de Lázaro (Jn 11,53). Escatología e historia se entremezclan en su muerte: los dos planos temporales, el transitorio, pasajero y efímero y lo consumatorio, último y final se entremezclan. Jesús conocía esta conexión: al anunciar que “se ha cumplido el tiempo” (Mc 1,15) anuncia la llegada de un nuevo eón, de los tiempos de la nueva alianza. Este inicio del ministerio público según Marcos en el que se inaugura la predicación del Reino, muestra la manera de comunicar la Buena Noticia y, en cierto modo, prefigura el propósito y el final de su propia vida.

El suceso histórico de la expulsión de los mercaderes del templo fue una actuación a la vez simbólica y profética de Jesús contra el sistema de funcionamiento del templo (Mc 11,15-19 y par.). Al final de su predicación²⁹, Jesús critica el núcleo vertebrador del judaísmo de su tiempo por fidelidad a Dios y de un modo revelatorio de su voluntad respecto a la *torah*. Una crítica contra el culto desprovisto de justicia que tiene antecedentes en los profetas (Jeremías, Amós, Miqueas). La fidelidad de Jesús al Padre, su celo por las cosas de Dios y su casa (Sal 69,10) y la conciencia de darse un cumplimiento escatológico en su persona, le llevaron a reaccionar de tal modo. Y lo hace desde la autoridad de un maestro rabínico, una autoridad, además, que es emanada de su propia misión. La conciencia mesiánica de Cristo parece clara en este episodio: siguiendo Zac 14,21, según el testimonio de Jn 2,13-22. Este episodio, junto a otros, como su narración de la parábola de los viñadores homicidas (Mc 12,1-12), nos hacen pensar en que, efectivamente, Jesús pudo presagiar su propia muerte.

²⁸ Bultmann se abrió a la posibilidad de que el propio Jesús no entendiera su destino, pero eso es algo que no se corrobora por el testimonio de los apóstoles. Cfr. O.GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, op.cit, 99.

²⁹ Según la cronología de los sinópticos, más aceptada en su historicidad que la joánica, que coloca el acontecimiento al inicio de su vida pública.

3. Cristo, comunicación perfecta

En esta parábola de los viñadores homicidas, Jesús mismo se presenta como el último de los enviados, el hijo amado, a un Israel al que se le han enviado “siervos” que fueron aniquilados. Se presenta como hijo obediente, entregándose (*didomai*) según un plan divino que llevaba la salvación a un mundo injusto. La identificación con aquel que se entrega libremente continúa en la Cena, donde incluso se emplea el mismo verbo (*didómeron*, entregado por vosotros). La conciencia de esta entrega y su sentido se manifiesta en el testimonio de la Iglesia primitiva: Dios era quien entregaba a su hijo a la muerte, afirmaba Pablo en Rm 8,32.

En la Cena, simbólicamente, Cristo instituyó “una realidad nueva que, surgiendo de su vida entregada en libertad”³⁰ determinará su futuro inmediato. Jesús deja de comunicarse por su predicación y su palabra y, poco a poco, se van abriendo camino la fuerza de los gestos y su pasión como maneras de comunicar la salvación. Esos gestos, encabezados por el partir el pan al comienzo de la comida y el ofrecimiento de la copa al final de la misma fueron utilizados por Jesús para hablar de su propia muerte: Jesús ofrece la salvación escatológica, mediante un símbolo eficaz y enfático de entrega, confiando en que la muerte no será obstáculo para la victoria de la salvación. A ese símbolo le acompañan unas palabras explicativas que más que aclarar, parecen ocultar, algo propio de la revelación. Eso es lo que le hace pensar a Schürmann que hay que interpretar lo acontecido en la cena desde el carácter proexistente de la pascua de Jesús³¹. Una muerte que se avecina y que Jesús entiende como salvífica y sacrificial, como último servicio al Reino. Tal es la impresión que producen las fórmulas *hyper* utilizadas sobre el pan y el vino, que destacan el aspecto diaconal, sufriente, salvífico y universal de su muerte³².

El sentido salvífico y sacrificial de la muerte de Jesús se manifiesta en su muerte “por nosotros”, “por nuestros pecados”, “por nuestra salvación”³³ haciendo más estrecha si cabe la comunicación entre el Hijo y el hombre, entre la Trinidad y la historia de salvación humana, más allá del misterio de la Encarnación. La muerte intercesora y la resurrección de Cristo pronto fue advertida por la comunidad cristiana como momento en que la salvación fue efectivamente comunicada por el Señor en el acontecimiento de su Pascua: “Se convirtió en

³⁰ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, op.cit., 85; Cfr. H. SCHÜRMAN, *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?*, Sígueme, Salamanca 1982, 19-71.

³¹ Cfr. *ibíd.*, 65-67.

³² “El *hyper* tiene estos contextos un triple significado: 1. Por amor nuestro; 2. En nuestro favor; 3. En nuestro lugar. Las tres significaciones resuenan conjuntamente y en ellas se piensa cuando se trata de expresar la solidaridad de Jesús como centro más íntimo de su ser hombre”. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, op.cit, 267.

³³ DH 150; Cfr. B. SESBOÛÉ, *Jesucristo el único mediador*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1990, 127-133.

causa de salvación eterna para todos los que le obedecen” (Heb 5,9), “puede salvar perfectamente a los que por él se llegan a Dios, ya que siempre está vivo para interceder a su favor” (Heb 7,25). La nueva alianza, anunciada en la cena y establecida en la muerte en la Cruz restablece la comunicación que el pecado había roto: Cristo ha derribado con su muerte todo muro, incluido el de la muerte. Por eso, ya no puede haber separación ni siquiera entre los hombres: “porque él es nuestra paz: el que de los pueblos hizo uno, derribando el muro que los separaba, la enemistad, anulando en su carne la Ley de los mandamientos con sus preceptos, para crear en sí mismo, de los dos, un solo Hombre Nuevo, haciendo la paz, y reconciliar con Dios a ambos en solo cuerpo, por medio de la cruz, dando en sí mismo muerte a la enemistad” (Ef 2,14-16).

Esta equivalencia entre la salvación, la vida y el restablecimiento de la comunicación también es testimoniada en la teología joánica: “el pan que yo voy a dar es mi carne por la vida del mundo” (Jn 6,51). Lo hizo en la Cruz, en definitiva, ante la cual los evangelistas se sitúan desde ópticas diferentes: desde el grito desgarrador de Mc 15,37; pasando por la intimidad con el Padre vislumbrada en las últimas palabras en Lc 23,46; a la serenidad de las palabras de Jn 19,30. Un restablecimiento de la comunicación que también es señalado por Pablo, al descubrir una nueva etapa de la historia de salvación inaugurada por la nueva alianza hecha por Cristo para la comunión y comunicación entre los hombres, nueva alianza de la que es, además, mediador, como señala Heb. Una alianza que es renovada cada vez que la comunidad se reúne a celebrar la Cena del Señor: “pues cada vez que coméis de este pan y bebéis de este vino, anunciáis la muerte del Señor, hasta que venga” (1Cor 11,26).

3.4. La resurrección de Jesús.

“La resurrección es el factor clave que legitimó de parte de Dios a Jesús y toda su pretensión, declaró santa toda su historia, sus enseñanzas y sus palabras, y la catapultó a los títulos de majestad, ciertamente a la confesión de fe en él como Señor”³⁴. La resurrección muestra cómo Jesús es Señor del cosmos y de la historia, su procedencia del Padre, al cual vuelve. Es, por tanto, “un acontecimiento escatológico, que trasciende el tiempo”³⁵. Y para los primeros testigos, una evidencia incuestionable de que Jesús efectivamente vive, como testifican los documentos neotestamentarios, especialmente en las confesiones de fe, los kerygmas de Pedro y Pablo en Hch, los himnos y los relatos. Una resurrección que le llega de modo

³⁴ G. URÍBARRI, “Cristología-Soteriología-Mariología”, en A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, op.cit, 301.

³⁵ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, op.cit, 130.

3. Cristo, comunicación perfecta

irrestricto, consumado, incluyendo su cuerpo (de ahí que el sepulcro fuera encontrado vacío, según las Escrituras)³⁶.

Paradójicamente, las confesiones de fe, asociadas al momento del bautismo y a la exaltación del señorío de Cristo, son más antiguas que los relatos de las apariciones del resucitado³⁷. La resurrección es en estas confesiones una realidad asumida sin que medie el modo en que se ha llegado a tener certeza de tal verdad³⁸.

La fórmula cuatrimembre de 1 Cor 15,3-8 es la más antigua que nos ha llegado de la Resurrección³⁹, en la que se recogen las apariciones y en la que Pablo se identifica como comunicador del kerygma. En esta fórmula, que Pablo recibe y transmite (*paradosis*), están contenidos los tres hechos que fundan la fe: que Cristo murió, que resucitó y que apareció, además de explicar su sentido. Efectivamente, la fórmula kerigmática central señala que Cristo murió por nuestros pecados (*hamartia*), para cargar con ellos y librarnos de su poder; que fue sepultado, esto es, que su muerte fue real; que resucitó (*egeiro*), remitiéndonos a la realidad actual de Cristo; que lo hizo al tercer día, en una declaración de mucha carga teológica, al asociar este momento con la creación y al día de Yahveh; y todo ello, según las Escrituras, mostrando cómo la vida entera de Jesús cumple con las profecías del Antiguo Testamento y que, si la resurrección se hizo comprensible a través de las Escrituras (como en el episodio de Emaús), las Escrituras se hicieron transparentes a la luz de la resurrección⁴⁰.

En la segunda parte de este texto (vv.5-8) alude a diversas apariciones sucesivas: a Cefas, a los doce, a los quinientos, a Santiago, a todos los apóstoles y al propio Pablo. El hecho de que el verbo empleado, *opthé*, esté en aoristo pasivo, aclara el hecho de que tales acontecimientos “les haga a todos receptores de una iniciativa que parte del resucitado”⁴¹ y les haga distinguir

³⁶ Sin embargo, los métodos histórico-críticos no permiten demostrar ni refutar la historicidad del relato del sepulcro vacío, según afirman Theissen y Merz. Para ellos, tras analizar las distintas posibilidades de interpretación hermenéutica de la Pascua, el creyente moderno tiene que elegir entre interpretar los sucesos desde el mundo empírico moderno o desde “la irrupción de algo totalmente otro”, ampliando este mundo empírico. Cfr. G. THEISSEN, A. MERZ, *El Jesús Histórico*, op.cit, 523-560.

³⁷ cfr. G. URRIBARRI, “Cristología-Soteriología-Mariología”, A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, op.cit, 302-303.

³⁸ La ascensión, de hecho, es la “continuidad y la radicalización de la exaltación de la resurrección”, y el momento en que se inicia el tiempo de la Iglesia, donde la comunicación entre Dios y los hombres tomará nuevas formas, siempre desde la presencia del resucitado. *ibíd.*, 302.

³⁹ Pablo la tomaría de la comunidad de Damasco o de Jerusalén apenas 3 o 6 años después de la muerte de Cristo. Cfr. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, op.cit, 127.

⁴⁰ *ibíd.*, 130.

⁴¹ G. URRIBARRI, “Cristología-Soteriología-Mariología”, en A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, op.cit, 305. González de Cardedal lo traduce como una forma deponente (“él se hizo ver”). O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, op.cit., 128.

su propia experiencia de la propia realidad del resucitado, además de situar el acontecimiento en el mismo nivel que las teofanías bíblicas a Abrahán (Gen 12,7) y Moisés (Ex 3,2) . Una experiencia objetiva⁴² a la vez individual y comunitaria y con una clara intencionalidad misionera que se amplía con respecto al Jesús terreno: a partir de ahora se incluye el anuncio de su propia Resurrección. Testimonios como este de Pablo, junto a otros que aparecen en el NT nos abren el acceso al Resucitado, con quien se teje un nuevo marco de relación y comunicación de la fe. A partir de la Resurrección, la predicación del Reino del Jesús histórico se ve sustituida por el anuncio de la glorificación del Hijo. El Reino, que formaba parte de la predicación de Jesús en presente y en futuro, llega incluso a identificarse ahora con el mismo Jesús. A partir de ahora, la comunidad cristiana se adentra en un nuevo modo de concebir la historia pues el tiempo escatológico ha sido inaugurado. Y cantarán el señorío escatológico del Señor, catapultando a Jesucristo hacia los títulos de majestad⁴³.

3.5. Los títulos cristológicos del Nuevo Testamento⁴⁴.

Esta serie de títulos (entre otros) que describen la identidad verdadera de Jesús, se une a la predicación del Reino esperado después de la experiencia pascual, dibujando la fe y la misión de la Iglesia primitiva. Todos ellos son confesiones de fe por las que la primitiva comunidad expresaba la identidad y la obra salvadora del Señor, su relación con él en las oraciones a él dirigidas y el modo de expresar su experiencia, desde una pluralidad de ejemplos que muestran la riqueza de matices complementarios que encuentran en la figura de Jesucristo. En muchos casos, se trata de imágenes tomadas del AT aunque leídas desde la persona de Jesús. Estos títulos hablan del origen trinitario de Jesús y de su significación salvífica y escatológica, abriendo, por tanto, el contacto entre la cristología y la fe trinitaria: la profundización en el cristocentrismo hizo a la primera comunidad eclesial penetrar en el misterio trinitario. Además, vinculan antropología y cristología⁴⁵: lo que la Iglesia primitiva descubrió y vivió en profundidad, y la Iglesia a lo largo de los siglos también, es que Jesucristo es el auténtico y verdadero camino de humanización, una respuesta a los anhelos más profundos del ser humano. El mismo Logos encarnado, que es exaltado por la

⁴² La objetividad de la resurrección divide a los autores: para Bultmann la resurrección no se apoya en ningún hecho objetivo; para Marxen su significado pasa por la prolongación de la causa de Jesús; Pannenberg exige la historicidad del hecho para que este sea real y objetivo; Moltmann ve en la resurrección un aporte de sentido a la historia, pero no la inauguración de una nueva fase escatológica.

⁴³ Cfr. W. KASPER, *Jesús el Cristo*, op.cit, 239-264.

⁴⁴ Cfr. B. SESBOÜÉ, *Cristo, Señor e Hijo de Dios*, Sal Terrae, Santander 2014.

⁴⁵ GS 22 establece que Jesús, imagen de Dios invisible (Col 1,15), es hombre perfecto y en cuya entrega nos mereció la vida. “El misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado”.

3. Cristo, comunicación perfecta

comunidad de una manera nueva al reconocer que Dios mismo ha legitimado la misión de Jesús, se presenta como la consumación de la comunicación y la comunión divino-humana⁴⁶.

El itinerario que va desde la autodesignación de Jesús como “Hijo del Hombre”⁴⁷ a los grandes himnos de la tradición paulina y la redacción de los evangelios, está jalonado por la confesión de fe en Jesús como Mesías (“en desarrollo” todavía en vida del Maestro), la prueba de la cruz y el alcance de la confesión del resucitado. El desarrollo de la cristología hasta el siglo III muestra una coherencia y una continuidad entre la fe confesada por los testigos directos de la vida de Jesús y la primera Iglesia, una coherencia que continuó a través de los grandes concilios de los siglos posteriores⁴⁸.

El título de Mesías (ungido) nos sitúa en el plano del Jesús histórico y, más en concreto, en su relación con el judaísmo de su época y dentro de la intimidad de su pretensión y el testimonio de su acción. Efectivamente, ya en el AT, Is 9,7 anunciaba el nacimiento de un Mesías dentro de la familia de David, algo que aparece al inicio de Mt, así como en la unción por el Espíritu Santo en el Bautismo (Lc 3,15-22 y par.), escena de corte claramente trinitario⁴⁹. Por otra parte, es también clara la mesianidad de Jesús para Pablo, un dato fundamental en su propia vida con un alto componente teológico y que centró su cristología: un Mesías salvífico y sufriente que trajo la justificación para todos (Gal 2-4; Rm 3-8). La pretensión mesiánica de Jesús (Mt 11,2-6) aparece en la pregunta de los discípulos del Bautista y en la respuesta del Señor desde su propia acción liberadora, expresada en citas veterotestamentarias⁵⁰. Jesús habla de curaciones, de la profecía de Isaías, de una buena noticia que llega comunicada a los más pobres. Y se constata la diferencia paradigmática entre el Bautista y Jesús, entre el AT y el NT, entre la escatología apocalíptica del precursor y la escatología de la bondad crística como oferta incondicional de gracia en la llegada de la *basileia* de Dios y que “determina el destino del hombre que es invitado a la audición fiel, al acogimiento, la conversión y la fe”⁵¹. Una liberación escatológica que en el mismo evangelio de Mateo se mostraba con la

⁴⁶ Cfr. G.J. ZARAZAGA, “Aportes para una teología de comunión”, en VV.AA., *Comunión, ¿un nuevo paradigma?*, op.cit, 171-173.

⁴⁷ Aunque Jesús no mostró claramente durante su vida su identidad sí se identificó como “Hijo del hombre”, una figura celeste, apocalíptica y escatológica tomada del libro de Daniel y cuyo uso debió de producir un indudable impacto entre los discípulos. Cfr. B. SESBOÛÉ, *Cristo, Señor e Hijo de Dios*, op.cit, 25.31-33.

⁴⁸ “Desde el punto de vista de la fe cristiana, hay que decir alto y claro que la fe no ha cambiado”. *ibíd.*, 161.

⁴⁹ Cfr. G. URÍBARRI, “Cristología-Soteriología-Mariología”, A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, op.cit, 315.

⁵⁰ *ibíd.*, 314.

⁵¹ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, op.cit, 45.

expulsión de demonios con el “dedo de Dios”, signo de la llegada del Reino (Mt 12,28; Lc 11,22).

El uso de “Hijo de Dios” por parte de Pablo, aunque no muy abundante, nos muestra lo que constituye el centro de la fe que quiere transmitir. A partir de este título se ha configurado la teología de la Encarnación con el que abríamos este capítulo: el mismo Dios no sólo nos ha visitado o nos ha salvado, sino que se ha hecho hombre. Sólo Cristo nos revela el verdadero rostro del Padre, siendo la teología de la revelación otro efecto que depende de este título: dado que Jesús es el Hijo y se ha encarnado podemos hablar de la autocomunicación manifestativa de Dios en Cristo. Al venir de Dios y volver a Él en todos los acontecimientos de su vida y en el misterio Pascual nos ha dado la salvación a los hombres: Dios mismo nos ha comunicado la salvación en un camino descendente. Pero la novedad cristiana está en el hecho de que, al haberse encarnado en el hombre y al haber este obedecido (mediación ascendente), se inaugura una nueva vía, en virtud de esta salvación, que va del ser humano a Dios. De nuevo, llegamos a vislumbrar el misterio humano en el misterio de Jesús (GS 22). Y es que el Dios revelado en Jesucristo nos dice mucho de quién es el hombre: imagen de Dios, gramática en la que Dios puede comunicarse a sí mismo, un hombre que también es capaz de comunicarse con Dios. Jesús, según testimonia la Escritura, se dirigía al Padre con el término *abba*, un término familiar y coloquial, un testimonio que, parece ser históricamente cierto⁵². Mc 14,36 sitúa este término en un contexto de obediencia y que nos habla de la profundidad y cercanía de la comunicación entre el Padre y el Hijo⁵³.

El título de Señor sitúa a Jesús en la esfera de la divinidad y de la realeza. Señalando el señorío de Cristo Jesús, se sitúa al nazareno en el quicio de los tiempos, entre el actual eón y el nuevo eón. Se comprende mejor el carácter protológico y escatológico de la figura del Hijo de Dios, como Señor de la creación y de los tiempos. Históricamente también es un título de composición postpascual, pero halla también asiento en la vida de Jesucristo. Tal y como defiende Larry Hurtado, la devoción a Jesús como Señor había sido expresada en el culto desde época bien temprana y en ambiente jerosolimitano, desde donde llega a las

⁵²Cfr. J. SCHLOSSER, *El Dios de Jesús. Estudio exegetico*, Sígueme, Salamanca 1995, 207-213. En todo caso, el hecho de que Jesús empleara el término *abba* para dirigirse al Padre no es suficiente para garantizar su filiación divina pues no se da una diferencia ontológica clara entre Jesús y el resto de la humanidad.

⁵³ “*Abba* supone confianza y obediencia, abandono y reconocimiento de la soberanía. Su importancia para la teología de Jesús me parece que reside en la inmediatez con que Jesús se sitúa respecto a Jesús, es decir, en la percepción de Dios como muy cercano, directamente accesible. (...) Jesús se encuentra en plano de igualdad con el Padre, en inmediatez completa, en familiaridad espontánea, sin reticencias”. *ibíd.*, 211.

3. Cristo, comunicación perfecta

comunidades fundadas en la esfera cultural helénica⁵⁴. Lo atestiguan expresiones como *Maranathá* (1Cor 12,3)–“nuestro Señor viene” o “Señor nuestro, ven”- la oración más antigua dirigida a Jesús conservada en el NT⁵⁵. Jesús es Señor, y lo es desde su propio ministerio público, en el que mostró una autoridad llamativa (*exousía*, Mc 1,27) desplegada en su enseñanza, en sus curaciones, en los exorcismos, en la interpretación profunda de la Ley, en episodios como el de la expulsión de los mercaderes o las comidas con los pecadores⁵⁶. En la radicalidad con la que llamaba a su seguimiento a los discípulos se advierte la autoridad del Señor, quien enviaba en misión desde una actitud de servicio, comunicando de modo especial, no sólo la misión, que es la misma, sino incluso su poder de curar y expulsar demonios. Pero especialmente, con la resurrección y la entronización a la diestra del Señor, que se entiende como una auténtica exaltación. De tal modo fue percibida por la primera comunidad para la que el Sal 110, replicado en numerosos lugares del NT, funcionó como un catalizador de la cristología más primitiva, incluso antes de Pablo⁵⁷.

3.6. Las dos naturalezas en Cristo como paradigma de comunicación.

Rahner, al comienzo del grado sexto, empieza hablando de la “propia trascendencia activa” y de la necesidad de un salvador absoluto partiendo incluso de una visión antropológica. Y sugiere que la puerta de entrada a una “cristología trascendental” está en el sentido que se le dé a la relación entre trascendencia humana y la unión hipostática. La unión hipostática es, según la teología cristiana, la unión entre el Verbo de Dios y la naturaleza humana en la segunda hipóstasis de la Trinidad. No deja de ser un término técnico para mostrar cómo Cristo es de hecho Dios encarnado (Jn 1,1-14; Col 2,9; Jn 8,58;10,30-34; Heb 1,8) y, a la vez, plenamente Dios y plenamente hombre (Col 2,9), continuando siendo Dios en el momento de su Encarnación y agregando entonces la naturaleza humana mutable a la naturaleza eterna divina (Fil 2,5-11).

Detrás de ello está el sentido al que apela constantemente la fe cristiana: “en Jesús de Nazaret y en la fuerza de su Espíritu es Dios mismo quien llega al mundo. Con ello no sólo comunica a los hombres algo de sí, sino, literalmente a sí mismo. En Jesucristo entra Dios personalmente al mundo; atraviesa los abismos más profundos y se solidariza con él al punto

⁵⁴ Cfr. L. HURTADO, *Señor Jesucristo. La devoción a Jesús en el cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 2008.

⁵⁵ Cfr. G. URÍBARRI, “Cristología-Soteriología-Mariología”, en A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, op.cit, 335.

⁵⁶ Cfr. *ibíd.*, 333.

⁵⁷ Cfr. *ibíd.*, 335-339.

de que en la vida y en la muerte se hace cargo enteramente de nuestro destino”⁵⁸. La entrada de Dios al mundo acontecida en el Hijo en su Encarnación, muerte y resurrección contemplada desde la fe y prolongada en el Espíritu muestra el dinamismo de la vida cristiana, que no sería otra cosa que la comunicación y la comunión de los hombres con Dios y entre sí, en Cristo Jesús, y por obra del Espíritu Santo. Una comunicación que se da ya en la singular persona de Jesús, en quien se unen la naturaleza divina y la naturaleza humana.

La unión de dos naturalezas en la persona de Cristo que muestra al hombre el rostro de la Trinidad fue definida dogmáticamente en el Concilio de Calcedonia (451). Pero conviene explorar históricamente la cristología en la Tradición y en la elaboración del dogma, teniendo en cuenta que la Sagrada Escritura es el alma de la cristología actual (DV 24). La confesión de fe cristiana, con base en el NT, siempre habla de un único y mismo Señor Jesucristo, quien siendo Dios se hizo hombre. “Los concilios han mostrado cuál es el destino y la naturaleza de Cristo afirmando que el Hijo eterno existió encarnado y tiene que ser reconocido perfecto en la humanidad y perfecto en la divinidad, manteniendo cada una de las dos naturalezas sus propiedades”⁵⁹. Este estudio histórico, además de profundizar en la apertura del misterio de Dios que iniciamos en el capítulo anterior a través del misterio de Cristo, “nos estaría mostrando y entregando una gramática de fondo de la doctrina cristiana a conservar: el engranaje que liga las grandes cuestiones que conforman el núcleo central”⁶⁰ de los tratados que se recorren en esta memoria.

No fue obvio llegar, pues, hasta ahí⁶¹. Pronto, en el siglo II, el gnosticismo, con sus diversos matices pero desde el común denominador del desprecio a la materia, vino a dudar de la humanidad de Cristo, que no sería más que apariencia, dejando la Encarnación en prácticamente una ilusión y la salvación en un camino eminentemente espiritual. Si tal interpretación parecía contradecir las Escrituras, Apolinar, en torno al 350, cuestionaba sutilmente la realidad del alma humana de Cristo en un intento de aquilatar la salvación: el Señor poseía cuerpo humano, pero era gobernado por el Verbo de Dios, sin coexistencia con el alma humana y sin comunicación verdadera, pues, entre Dios y los hombres. En Cristo, en definitiva, no podría haber un sujeto escindido, un ser gobernado por dos principios autónomos que informen a la voluntad.

⁵⁸ G. GRESHAKE, “Comunicación. Origen y significado de una idea teológica”, en VV.AA, *Comunión, ¿un nuevo paradigma?*, San Benito, Buenos Aires 2006, 146.

⁵⁹ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, op.cit, 419.

⁶⁰ G. URÍBARRI, “Cristología-Soteriología-Mariología”, en A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, op.cit., 349.

⁶¹ Cfr. B. SESBOÛE, *Imágenes deformadas de Jesús*, Mensajero, Bilbao 1999, 15-41.

3. Cristo, comunicación perfecta

En general, la aparente Encarnación doceta, el rechazo de la historia de salvación contenida en el Antiguo Testamento de los marcionitas, la negación de la divinidad de Jesús de algunos judeocristianos, la afirmación de que en el fondo fue el Padre quien se encarnó en Jesús del monarquianismo modalista o la insatisfactoria defensa de la humanidad de Jesús del adopcionismo no son sino modos de interrumpir la novedad del nuevo paradigma de la comunicación entre la divinidad y la humanidad abierto en la persona de Cristo y que ha sido proclamado por la Iglesia desde sus inicios. Un paradigma que coloca a Cristo como mensajero y revelador del rostro de Dios, como puerta de entrada a la autocomunicación trinitaria y como inauguración de la nueva alianza entre la Trinidad y el ser humano, así como facilitador de un nuevo modo de relacionarse entre los hombres, a partir de la experiencia liberadora y salvadora del encuentro con él y la constitución de la comunidad. En ese sentido, cualquier limitación de la comprensión de la doble naturaleza en la persona de Cristo no sólo supone una cristología insuficiente, sino una interrupción del poder salvífico y transformador de la comunicación salvadora de Dios con el hombre.

Entre tanto, el dogma cristiano se fue configurando a través de los primeros concilios ecuménicos⁶². En Nicea (325) se responde al cuestionamiento arriano de la divinidad de Jesucristo, que es descrito como ser creado, afirmando que es “de la misma sustancia del Padre”⁶³ sin haber sido creado. A partir de este Concilio se comienza a entender que la diferenciación personal de Padre e Hijo no se sitúa en un nivel por debajo del ser divino, sino que es idéntico a este (*homoousios*) y que, por tanto, Dios es en sí mismo comunicación. Ya se comienza a hablar más de persona y menos de sustancia⁶⁴, más de ser en relación con el otro y menos de existencia autónoma. En el primer concilio de Constantinopla (391), se habla de un único Dios y una única sustancia divina que es poseída por tres personas divinas del mismo rango, con una clara profundización en la comprensión del Espíritu Santo, superando el subordinacionismo y las tesis de los pneumatómacos y respondiendo al apolinarismo, que ya había recibido una respuesta por San Gregorio, de quien se puede recordar la famosa sentencia “lo que no ha sido asumido, no ha sido curado”⁶⁵.

⁶² Cfr. G. URÍBARRI, “Cristología-Soteriología-Mariología”, en A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, op.cit., 349-352.

⁶³ DH 125.

⁶⁴ Cfr. G. GRESHAKE, “Comunicación. Origen y significado de una idea teológica”, en VV.AA., *Comunión, ¿un nuevo paradigma?*, op.cit, 148.

⁶⁵ SAN GREGORIO MAGNO, Ep. 101, 32.

Si la ontología trinitaria queda bien cimentada en estos concilios, la ontología cristológica fue la protagonista de los concilios posteriores⁶⁶. A partir del siglo V el tema central fue precisamente la Encarnación y cómo entender que Jesucristo sea, a la vez, verdadero Dios y verdadero hombre. La unidad del sujeto cristológico fue defendida en el concilio de Éfeso (431) donde el debate giró en torno a la maternidad divina de María⁶⁷ y a la identidad entre el Hijo eterno del Padre y el hijo de María que nació según la carne. Esta identidad manifiesta la estrecha relación que existe entre la afirmación de la unidad en la persona de Cristo de las dos naturalezas a la que conduce reconocer la maternidad divina de María y, a la vez, a la comunicación de idiomas en Cristo. Así, aunque no hubo una fórmula cristológica, los resultados del concilio sí tuvieron resonancia en la materia: si el sujeto Cristo es único, entonces las propiedades de cada naturaleza se pueden predicar del sujeto en conjunto.

Calcedonia (451) respondió con nueva terminología al monofisita Eutiques, quien reconocía que “el Señor era de dos naturalezas antes de la unión, pero no reconozco más que una sola naturaleza después de la unión”⁶⁸. De este modo, el concilio defiende la unión de las dos naturalezas y la unidad del sujeto junto a la comunicación de idiomas, consiguiendo salvaguardar la humanidad cuestionada por el monofisismo: “hay que confesar a un solo y mismo⁶⁹ Hijo y Señor nuestro Jesucristo: perfecto en la divinidad y perfecto en la humanidad; verdaderamente Dios y verdaderamente hombre (...) consustancial con el Padre según la divinidad, y consustancial con nosotros según la humanidad (...) que se ha de reconocer a un solo y mismo Señor, Hijo unigénito en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación”⁷⁰. Estos adverbios, en clara alusión contra las propuestas de Eutiques y Nestorio, limitan negativamente algunos extremos que son incompatibles con la salvación⁷¹.

⁶⁶ Cfr. G. URÍBARRI, “Cristología-Soteriología-Mariología”, en A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, op.cit., 352-358.

⁶⁷ DH 251.

⁶⁸ B. SESBOÛÉ, *El Dios de la salvación*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1995, 310.

⁶⁹ Nótese que se repite hasta tres veces “uno solo y el mismo” en el texto, enfatizando con ello la unidad y la diversidad.

⁷⁰ DH 301-302.

⁷¹ La recepción de Calcedonia, incluso hoy, no deja de ser problemática: a la fórmula equilibrada de este concilio, se le achaca un dualismo o un difisitismo en el que acaba predominando el lado humano sobre el divino o viceversa. En ese sentido, “el propio Rahner pudo contribuir a esta comprensión [la defensa de la integridad de la humanidad de Cristo]. Y es que, como veremos, la acentuación a lo largo de la historia posterior de la doble naturaleza en el sujeto de Cristo con la que se ha entendido este concilio, descuida el entendimiento de la singular humanidad de Jesús, además de otras no pretendidas consecuencias, como el aislamiento de la fórmula calcedoniense del resto del dogma (que en ese sentido, habría de entenderse

3. Cristo, comunicación perfecta

En ese sentido, el siguiente paso en la historia del dogma fue el de “discernir más agudamente el modo de unión”⁷², como hace el II concilio de Constantinopla (553) donde se habla de la unión hipostática⁷³ en términos que entroncan las ontologías trinitaria y cristológica. En el III concilio de Constantinopla (680-681)⁷⁴ se profundiza en esa unidad mediante la tematización de las propiedades de las naturalezas. “Discernir la verdadera humanidad de Cristo en su integridad y en la plenitud de sus operaciones implica discernir a fondo el ser propio de lo que de suyo es la humanidad (cfr. GS 22)⁷⁵”. Así, al introducir en el esquema las operaciones de las dos naturalezas y, por tanto, habiendo de contar con la voluntad del Hijo para entender su carácter mediador y su singularidad específica, se puede pasar de los conceptos más ontológicos a la propia historia de Jesús, a su vida concreta, su pretensión mesiánica, su anuncio del Reino escatológico y su experiencia pascual con el colofón de la resurrección y glorificación. Hay coherencia, por tanto, entre los datos históricos afirmados a través de la visión teológica sobre la historia de Jesús en la Sagrada Escritura y los posteriores desarrollos de la reflexión cristológica. Los desarrollos del dogma penetran en el sentido profundo de la Encarnación, prolongando el valor teológico de la humanidad de Jesús, sin dejar de ser un auténtico desafío para el entendimiento de la fe. El Dios trinitario no limita su comunicación a la mediación de la palabra o de la imagen, sino que ha asumido la condición de ser humano, “consumando la comunicación, el diálogo, el encuentro entre el hombre y Dios”⁷⁶ a través de la persona de Cristo.

mirando los concilios precedentes y los siguientes, esto es, el II y III concilio de Constantinopla), además de crear una sospecha contra el lenguaje empleado por desacertado. Cfr. G. URIBARRI, *La singular humanidad de Jesús*, San Pablo, Madrid 2008, 84-85.104-119. La expresión “lenguaje desacertado” está tomada de P. TILLICH, *Teología Sistemática, II*, Ariel, Barcelona 1973, 189-190.

⁷² G. URIBARRI, *Cristología-Soteriología-Mariología*, en A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, op.cit., 354.

⁷³ DH 424, canon 4.

⁷⁴ DH 550-559.

⁷⁵ G. URIBARRI, “Cristología-Soteriología-Mariología”, en A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, op.cit., 357.

⁷⁶ F. MARTÍNEZ DÍEZ, *Teología de la comunicación*, op.cit, 161.

II PARTE

LA HUMANIDAD A LA ESCUCHA DE DIOS

CAPÍTULO 4: EL SER HUMANO, INTERLOCUTOR DE DIOS

Dios necesita un interlocutor con el que comunicarse, más allá de su amor intratrinitario, y lo encuentra en el ser humano. El primer gesto comunicador de Dios hacia fuera de sí mismo es la creación: “es el primer acto comunicativo, *ad extra*, libre y gratuito, por el cual las personas divinas mismas se ponen en relación con el mundo, vinculándose a sí mismas de manera definitiva con la suerte del mundo, haciendo de la historia del mundo parte de la propia historia, deviniendo libremente relación con el mundo y en el mundo”¹. La creación es, en verdad, una relación. Y una relación de comunión, ya desde el origen, entre el Creador y sus criaturas, que explicita el misterio de autodonación del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo en su apertura y oferta al mundo. Una comunión que, en cuanto dinámica comunicativa *ad intra* de la Trinidad, permite comprender el mundo (lo que el hombre se encuentra como “dado” en su experiencia cotidiana²) como acto divino de comunicación *ad extra*. Así, la creación (lo dado) y la historia, como “espacio temporal y procesual donde Dios, mostrándose como amor de comunión, ofrece al hombre su reinado y el ingreso en la plenitud de su vida comunicativa”³, como veremos más adelante, serán espacios comunicativos tendidos por la propia Trinidad como condición de posibilidad para la existencia del hombre.

La Encarnación, pese a inaugurar la apertura de Dios en su autocomunicación de tal modo que su naturaleza se muestre al hombre y tener pues, mayor densidad teológica, es precedida temporalmente por la Creación y, por ende, de la gracia⁴. Dios sale de sí mismo y se proyecta más allá de sí mismo en sucesivos gestos de comunicación, en sucesivas *misiones*⁵, que describen la presencia de Dios en la creatura. Y esta es, en definitiva, la gran noticia

¹ G.J. ZARAZAGA, “Aportes para un teología de comunión” en VVAA, *Comunión ¿un nuevo paradigma?*, op.cit, 169.

² Cfr. J-L MARION, *Acerca de la donación. Una perspectiva fenomenológica*, UNSAM, Buenos Aires 2005.

³ G.J. ZARAZAGA, “Aportes para un teología de comunión” en VVAA, *Comunión ¿un nuevo paradigma?*, op.cit, 170.

⁴ *ibíd.*, 237. Para Rahner, Cristo es la culminación agraciada de la evolución del mundo, cuyo dinamismo ha colocado al hombre en una posición de privilegio y en el cual Cristo aparece como salvador absoluto. El Verbo inmutable se hace mutable. Así, se nos revela la esencia del hombre como potencia obediencial, apareciendo Cristo como realización plena del hombre.

⁵ “Dios es verdaderamente hombre con todas sus implicaciones, con su finitud, su mundanidad y materialidad, con su participación en la historia de este cosmos en la dimensión del espíritu y la libertad, en la historia que conduce a través del desfiladero de la muerte”. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, 43.

4. El ser humano, interlocutor de Dios

liberadora: que la relación de comunión de las personas trinitarias no se cierra a sí misma en una entrega mutua que cierra la comunicación sólo en el círculo trinitario, sino que Dios establece un diálogo con lo que sin ser Él, procede de Él mismo a través de una efusión de vida divina y de amor fecundo. El Dios trino se ha metido en la historia humana de una vez y para siempre “haciendo de ella el lugar donde él quiere gestar, también de manera visible y real, la comunión”⁶. Una comunión que aspira a ser tanto horizontal (humana) como vertical (entre Dios y el ser humano).

4.1. Dios se comunica creando.

a. Creación, la Palabra eficaz.

Son diversas las experiencias antropológicas que apuntan a la intuición de un mundo creado. Por un lado, las “situaciones límite” en que puede darse la posibilidad del no-ser (Karl Jaspers) o la “conmoción del non-ser”⁷ de saber que todo cuanto existe hubiera podido no existir. Por otro lado, la experiencia del mundo como donación, donde la realidad se abre, a su vez, a la experiencia religiosa, desde una fenomenología para la que la realidad es una manifestación⁸. Esta experiencia fenomenológica nos sitúa ante la trascendencia bien como una ausencia⁹, bien como huida de la ‘nada’¹⁰, bien como pregunta ante aquello Uno que da unidad a lo múltiple (Platón), bien “como una constitutiva presencia del fundamento del don de la donación, del ‘donarse’ fundamental de lo que es”¹¹. Esto permite, a la filosofía y a la teología, descubrir en la realidad de lo dado la presencia del amor como acto fundamental de donación, por más que el dato de la creación no es un dato primario de lo dado en el mundo¹².

El Dios de la revelación judeo-cristiana es un Dios creador, que se da a sí mismo y crea algo distinto de sí mismo y que mantiene una relación y comunicación permanentes con las

⁶G.J. ZARAZAGA, “Aportes para un teología de comunión” en VVAA, *Comunión ¿un nuevo paradigma?*, op.cit, 170.

⁷ Cfr. P. TILICH, *Teología Sistemática*, I, op.cit, 242-249.

⁸Cfr. G.J. ZARAZAGA, “Aportes para un teología de comunión” en VVAA, *Comunión ¿un nuevo paradigma?*, op.cit, 166.

⁹ Cfr. S. WEIL, *La gravedad y la gracia*, Sudamericana, Buenos Aires 1953, 168.

¹⁰ Cfr. K. BARTH, *Esbozo de dogmática*, Sal Terrae, Santander 2000, 61-81.

¹¹ G.J. ZARAZAGA, “Aportes para un teología de comunión” en VVAA, *Comunión ¿un nuevo paradigma?*, op.cit, 167.

¹² “El estar dado del hacia dónde de la trascendencia es el estar dado de tal trascendencia, que se actualiza tan sólo como condición de posibilidad de una experiencia categorial y no por sí sola” K. RAHNER, *Curso Fundamental sobre la fe*, op.cit, 88. De este modo, Dios no sería un objeto más entre los objetos dados, sino que sería el horizonte al que se dirige la trascendencia, al cual se llega en ese encuentro categorial (desde la libertad y el conocimiento) con la realidad concreta, cercana a Dios.

creaturas, de máxima cercanía y, a la vez, distancia respecto a lo que no es él mismo. La experiencia del destierro mostró a Israel esta proyección comunicativa de Dios. El pueblo de Israel experimentó la unión propia que se siente cuando una colectividad padece una situación de angustia, en la que se generan lazos de cohesión y solidaridad entre los afectados. Esta experiencia antropológica del exilio y del postexilio es la que llevó a Israel a sentirse comunidad creyente, pueblo elegido, pueblo de Dios, donde el principio rector es la fe entendida como confianza, una confianza que a la vez se asienta en una elección hecha por Dios y aceptada en la alianza. Así, la experiencia en el Dios de la alianza es la experiencia del Dios de la creación, siendo estas dos categorías, creación y alianza, dos modelos de comunicación para el pueblo de Israel y para la humanidad. Si Yahvé ha conseguido dominar el caos (Gn 1,2), puede del mismo modo ponerse por encima de las adversidades que atraviesa el pueblo en la historia: el poder salvífico de Yahvé no tiene límites, ni de tiempo ni de lugar, y va más allá de cualquier circunstancia, incluso del destierro. La creación, así, será el primer gesto salvífico de Dios.

Un modelo de comunicación que aparece reflejado en la primera página de la Sagrada Escritura (Gn 1,1-2,4)¹³ en la que se afirma que “desde el principio Dios se muestra y manifiesta como el que es siendo en relación”¹⁴. Dios se muestra en relación con todas las criaturas y, entre todas ellas, sobresale el ser humano, hecho a su “imagen y semejanza”. En este relato sacerdotal del *beresit*, la Palabra ocupa un puesto central: omnipresente en toda la obra creadora, se impone al caos, ordena el mundo y la creación entera desde el Verbo que es trascendente y diverso a la realidad creada. Utiliza la Palabra de modo eficaz y la realidad responde siendo, existiendo, viviendo. “Dijo Dios... y así fue” es la fórmula que utiliza el relato: Yahvé utiliza la comunicación para dar nombre a cada cosa, utilizando su libertad omnipotente para ello. Y con ello, “se ha revelado, se ha comunicado y ha entrado en relación con el mundo y con la humanidad, con la historia y con la naturaleza, quienes dependen de él, es decir, ha llamado a la existencia a todas las criaturas”¹⁵.

Llama la atención que el relato de la creación comience afirmando que “la tierra estaba informe y vacía”, dando a entender que no fue creada desde la nada, a pesar de que una

¹³ “La primera aparición de la doctrina de la creación se tendrá en la el período del destierro, sobre todo con el Deutero-Isaías, las condiciones del destierro y el enfrentamiento con el poder del imperio babilónico exigirán de los profetas una relectura de la fe en Yahvé salvador en términos de poder”. *Ibíd.*, 712. Cfr. G. COLZANI, “Creación”, en VV.AA., *Diccionario teológico interdisciplinar*, Sígueme, Salamanca 1987 I-II, 713.; G. VON RAD, *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1975, 135.

¹⁴ E. SANZ, *Ya en el principio*, San Pablo, Madrid 2008, 31.

¹⁵ *Ibíd.*, 46.

4. El ser humano, interlocutor de Dios

lectura más cuidadosa sí que parezca conciliable con la *creatio ex nihilo*¹⁶. Pero estrictamente hablando ni este relato sacerdotal ni el posterior yahvista expresan de modo explícito esta idea¹⁷, que es mucho posterior cronológicamente, y que tiene su primera aparición en la Escritura en 2 Mac 7,28¹⁸. A pesar de ello, qué duda cabe de que para el intelecto contemporáneo, especialmente materialista y científicista, la tesis de la *creatio ex nihilo* está más cerca de poder ser comprendida y discutida que la que subraya el papel de la Palabra en la creación, que llega a sus oídos con un aspecto, quizás, demasiado mítico.

A la palabra salida de la boca de Dios se le atribuye una eficacia singular en los textos proféticos: “así será la palabra, que sale de mi boca: no volverá a mi vacía, sino que cumplirá mi deseo y llevará a cabo mi encargo” (Is 55,11). El relato sacerdotal nos muestra cómo Dios se comunica con la creación a través de una Palabra eficaz, una Palabra que entra en relación comunicativa con el mundo diciendo, haciendo y cumpliendo. “Por la palabra del Señor fueron hechos los cielos” (Sal 33,6)¹⁹. Un relato del origen así entendido, en suma, separa la preocupación por la interpretación de este pasaje de un plano meramente ontológico y cronológico para situarlo en el orden del ser humano y de sus experiencias fundamentales²⁰. El concepto de creación según se refleja en la Biblia, pues, no es una afirmación empírica, sino una afirmación religiosa que alude a la experiencia antropológica humana, fácilmente entendible desde una fenomenología abierta a la manifestación de la realidad como una alteridad que nos es dada y que nos remite a su origen trascendental, que también puede ser experimentado, incluso, a través de las criaturas.

¹⁶ Sin embargo, la utilización del verbo *bará* deliberadamente por el redactor frente a otras posibilidades indica una acción que tiene por sujeto exclusivo a Dios pero que no se ejerce sobre una materia preexistente. Además, la alusión a las tinieblas, a la informidad, al caos, alude a un mundo todavía sin espacio ni tiempo, esto es, un mundo en el que aún no hay nada. Cfr. J.L. RUÍZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, Sal Terrae, Santander 1988, 38-39.

¹⁷ Cfr. P. FERNÁNDEZ CASTELAO, “Antropología teológica”, en A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, op.cit., 193.

¹⁸ Una idea que se desarrollará en la teología tanto judía como cristiana e islámica y que, de igual modo, acaba subrayando la omnipotencia y libertad de Dios, quien mantiene desde el origen una relación en la que las criaturas se encuentran en una relación de estricta dependencia ontológica respecto al creador.

¹⁹ Este versículo es glosado por el Papa Francisco diciendo: “así se nos indica que el mundo procedió de una decisión, no del caos o la casualidad, lo cual lo enaltece todavía más. Hay una opción libre expresada en la palabra creadora (...). La creación es del orden del amor. El amor de Dios es el móvil fundamental de todo lo creado”. FRANCISCO, *Laudato Si'*, 77.

²⁰ “Los acontecimientos que en ella suceden no pertenecen a un momento concreto o preciso del tiempo, sino que aluden a verdades humanas permanentes”. E. SANZ, *Ya en el principio*, op.cit., 46.

b. Palabra creadora en Cristo.

Para el NT, la creación adquiere una concentración cristológica, como aparece bien reflejado en el *corpus* joánico. Así, el prólogo del evangelio de Juan muestra como el Verbo de Dios, entendido no sólo como principio de comunicación de Dios, sino como acción de Dios²¹ y como revelación de la divinidad, “se hizo carne y habitó entre nosotros” (Jn 1,14). Este pasaje, como ya vimos, presenta la identidad de Jesús de Nazaret como Verbo de Dios y principal muestra de su revelación. En el comienzo, Juan no sitúa dentro de la vida de Dios y nos habla de la relación del Verbo con la creación (“por medio de Él se hizo todo”, Jn 1,3) y con Dios mismo (“el Verbo estaba junto a Dios, y el Verbo era Dios”, Jn 1,2) y, poco después, nos habla de las relaciones del Verbo con la humanidad, siendo vida y luz para el hombre (Jn 1,9) y, por tanto, aportándole la condición de posibilidad para poder escuchar la Palabra y comunicarse con ella; y, además, asociando esa luz a su separación de la tiniebla en el relato genesíaco (Jn 1,5). Así, por una parte, se sitúa a Cristo como mediador entre el Creador y la creación, iniciando desde el origen la historia de redención. Todas las cosas dependen ontológicamente de Cristo, en línea con la Sabiduría que en el AT colabora con Dios en la obra de la creación²². Y Cristo es el mediador universal en la creación y en la historia de la salvación, a quien toda la historia le pertenece: “él es modelo y la ‘Palabra interior’ a través de la cual Dios se comunica y actúa en el mundo y en la historia”²³.

La imagen joánica es profunda y conmovedora: para la fe del hombre contemporáneo, que tiende a separar las cosas del mundo de la dependencia de Dios, se presenta a un Padre lleno de amor que ha enviado a su Hijo a un mundo en el que se puede descubrir que la materia, a través incluso de la ciencia y la investigación, es obra del Hijo de Dios. La creación es, así, lugar de revelación en el que Dios irrumpe en su historia, posibilidad infinita de encuentro y comunicación²⁴.

²¹ Cfr. J.W. VON GOETHE, *Fausto*, vv. 1230-1237. El autor llega a esta conclusión después de descartar, pues le repugnaba al intelecto (o al espíritu –*Geist*–) que en el principio fuera la palabra –*Wort*– o la mente –*Sinn*– propias del pensamiento griego o medieval, por ser demasiado trascendentes; en cambio, el principio creacional que para él mejor casa con el impulso transformador del hombre es la fuerza –*Kraft*– y, mejor aún, la acción –*Tat*–, no entendiéndolo tanto como una intervención del sujeto, sino como principio espontáneo de apertura de este a la realidad para descubrir en ella el misterio. No muy lejos, por tanto, del principio experiencial antropológico que está detrás de la aproximación a la creación en la teología a partir del siglo XX.

²² Cfr. Prov 8, Sab 7,21; 8,6. Cfr. G. ZEVINI, *Evangelio según san Juan*, Sígueme, Salamanca 1995, 46.

²³ *ibíd.*, 46.

²⁴ Cfr. W. PANNENBERG, *Teología Sistemática, II*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1992, 22.

4. El ser humano, interlocutor de Dios

Las obras paulinas, por su parte, vinculan claramente a Cristo y la creación con la experiencia del resucitado y la nueva alianza: “el reconocimiento del señorío de Jesús implica una confesión implícita de su incorporación a Dios, ya que, al confesarlo como Señor, se confiesa también el dominio sobre todo lo existente que sólo de Dios puede ser predicado”²⁵. Ejemplo de ello es la fórmula bimembre de 1 Cor 8,6: “para nosotros sólo hay un Dios, el Padre, de quien proceden todas las cosas y para quien nosotros existimos; y un Señor, Jesucristo, por el cual existen todas las cosas y nosotros también”. Una tesis recurrente de Pablo es plantear cómo las cosas invisibles son dadas a conocer al hombre a través de las cosas visibles (Rm 1,20²⁶), algo que aparece también en el himno de Col 1,1-15, donde se habla, en apenas unos versículos, de un concentrado de realidades que los cristianos descubren en Cristo: su preexistencia como imagen de Dios, su acción en el acto creador, su primado absoluto sobre el cosmos, la reconciliación de la humanidad con Dios mediante la redención obrada en él y la constitucional de Cristo como Cabeza de la Iglesia y de toda la creación. La relación entre lo visible y lo invisible aparece, por otro lado, en Heb 11,3 en el contexto de presentar la fe dentro de la historia de la salvación: a partir de la fe se conoce que el universo fue configurado por la Palabra de Dios y que todo lo visible procede de lo invisible.

Dios crea por medio de la Palabra y lo hace a través de Cristo, quien se encarna para abrir una comunicación definitiva y “está presente en toda la creación con su señorío universal”²⁷. Cristo, al ponerse él mismo en comunión con lo creatural, realiza esta comunión en sí mismo. Las criaturas, por una parte, se ven envueltas desde una presencia que las orienta hacia la plenitud de lo creado, desde una mirada amorosa que es la misma que tuvo Jesús de Nazaret sobre la naturaleza, al ver los lirios del campo y las aves del cielo (Mt 6,25-33), al ver cómo la lluvia cae sobre buenos y malos, justos e injustos (Mt 5,43-48). Y por otro lado, el hombre, como ser creado desde siempre para esa comunión, puede entenderse a sí mismo desde ese origen y destino “en la autodonación y comunión que Dios mismo es”²⁸. Eso no anula el valor comunicador de la creación ni su fuerza reveladora pues el mensaje comunicador de Dios, su amor y su “bondad sin envidia” (Basilio Magno) siguen presentes en ella: como dice el papa Francisco “hasta la vida efímera del ser más insignificante es objeto de su amor y, en

²⁵ P. FERNÁNDEZ CASTELAO, “Antropología Teológica”, en A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, op.cit, 196.

²⁶ Aunque, ciertamente, de modo limitado, como a través de “un espejo”, con la promesa esperanzada de que en el futuro “veremos cara a cara” (1 Cor 13,12).

²⁷ FRANCISCO, *Laudato Si'*, 100.

²⁸ G.J. ZARAZAGA, “Aportes para un teología de comunión” en VVAA, *Comunión ¿un nuevo paradigma?*, op.cit, 171.

esos pocos segundos de existencia, él lo rodea con su cariño”²⁹. Prosigue más adelante diciendo que “en este universo, conformado por sistemas abiertos que entran en comunicación unos con otros, podemos descubrir innumerables formas de relación y participación. Esto lleva a pensar también al conjunto como abierto a la trascendencia de Dios, dentro de la cual se desarrolla”³⁰. Toda la realidad creada, a través de los vestigios e imágenes dejados por el Creador en las criaturas, es oportunidad para el ser humano para elevarse hacia Dios, donde con la ayuda de la gracia puede descubrir la huella de la Trinidad, para a través del Verbo encarnado, llegar a un conocimiento amoroso de la divinidad³¹. En el fondo, es descubrir en la realidad creada la lógica del símbolo, “que remite más allá de sí mismo hacia la fuente y origen de la cual participa”³².

El relato sacerdotal del Gn sitúa la creación del hombre al final del día sexto, el mismo día que el resto de los seres vivientes que pueblan la tierra. Hecho a su “imagen y semejanza”, el hombre, como ser vivo, es creado el mismo día que el resto de las criaturas semovientes que moran la tierra, en la cúspide de lo creado, pero manteniendo una relación especial con el Creador, a las puertas ya del *sabat*, el día consagrado al Señor. En Gn 1,26 y 1,28 además, Dios deja a cargo del hombre el cuidado de la Tierra bajo una relación de ‘dominio’. Se ha querido ver en este mandato el comienzo de una creciente desafección del hombre respecto a la naturaleza que acabaría por desacralizar el mundo y extraerlo de la presencia de Dios³³. Aunque no faltan motivos de exégesis bíblica para contrarrestar esta afirmación³⁴ la teología y la filosofía cristianas han podido funcionar, aunque no ahora, como causa del aumento de esa separación y de que el hombre ponga a la naturaleza “a su servicio como a un esclavo” (Francis Bacon³⁵): el paso a un “paradigma de la substancia” que tuvo su punto álgido en el medievo, cuando con el nominalismo (entre otros) se acentuó la cosificación de Dios y el

²⁹ FRANCISCO, *Laudato Sí*, 77. Añade más adelante: “Todo el universo material es un lenguaje del amor de Dios, de su desmesurado cariño hacia nosotros”. Ibid, 84. Toda la naturaleza contiene impresas las huellas y vestigios del creador, como sugiere Santo Tomás de Aquino. Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I,44,3; I,45,7.

³⁰ FRANCISCO, *Laudato Sí*, 79.

³¹ Cfr. SAN BUENAVENTURA, “Itinerario del alma a Dios” en *Experiencia y teología del misterio*, BAC, Madrid 2000; Cfr. P.P. GILBERT, “San Buenaventura”, en *Teología medieval*, Verbo Divino, Estella 1993, 141-151.

³² P. FERNÁNDEZ CASTELAO, “La ‘cuestión ecológica’ y la teología de la creación” en E. SANZ (ed.), *Cuidar de la Tierra, cuidar de los pobres*, Sal Terrae, Santander 2015, 82.

³³ Cfr. L. WHITE, “The Historical Roots of Our Ecologic Crisis”: *Science* 155 (March 10, 1967) 1203-1207.

³⁴ Como el penetrar en el auténtico significado de *kabas* en hebreo, “poner el pie sobre algo”, esto es gobernar con santidad y justicia, tal y como lo hace el Creador; o mirar el segundo relato de la creación del dominio es sustituido por la labranza y el cuidado del Edén (Gn 2,15). Cfr. P. FERNÁNDEZ CASTELAO, “La ‘cuestión ecológica’ y la teología de la creación”, en E. Sanz, *Cuidar de la Tierra, cuidar de los pobres*, op.cit., 77.

³⁵ Cfr. H. JONAS, *El Principio de Responsabilidad*, Herder, Barcelona 1995, 233.

4. El ser humano, interlocutor de Dios

mundo³⁶, dio paso a un “paradigma del sujeto” y de la libertad subjetiva con la Modernidad filosófica³⁷ y la Reforma protestante, en el que el sujeto se constituye sustraído de todo lo demás³⁸. El sano equilibrio entre sujeto, mundo y Dios llega en la teología y la filosofía (K. Jaspers, E. Mounier, G. Marcel) a través del desarrollo del “paradigma de la subjetividad”, donde se llega a ser persona por la relación de uno con lo que le rodea, a través del libre reconocimiento mutuo, donde el hombre ya no se entiende como el “ser yo” substancial y subjetivo, sino como miembro de una comunidad comunicativa universal a ‘imagen y semejanza’ del Dios Uno y Trino³⁹. Tal paradigma, más acorde con el contenido del segundo relato de la Creación, es el que aparece consagrado en GS14, donde se presume la corporalidad del ser humano en íntima relación con el resto de criaturas, su puesto privilegiado en la creación y su tarea de cuidado y de elevar todo a Dios⁴⁰.

La experiencia de autocomunicación y de autodonación de Dios en Jesucristo que acontece en lo creado se manifiesta, además, en la gratuidad de lo que la teología ha llamado *creatio continua*. Es tan profunda y de largo trazo la comunicación tendida desde el creador a las criaturas que no cabe pensar la creación como un punto concreto en el origen de todo sino como una relación continua del Creador con la totalidad de lo existente. El problema, sin embargo, es cómo conciliar este cuidado amoroso continuo del Creador con lo creado con la creación *ex nihilo*, de un tiempo y de modo definitivo, articulando a la vez la omnipotencia y la omnisciencia de Dios con el carácter contingente del mundo y la propia libertad humana. Agustín, de modo magistral y en debate con Orígenes⁴¹ y otros padres, une el origen del tiempo al origen de todo lo creado, haciendo que ambas creaciones realmente acontecieran de

³⁶ Cfr. G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino: una teología de la Trinidad*, Herder, Barcelona 2001. 162-170.

³⁷ Muchos, como Heidegger, han visto en Descartes el comienzo de esta separación entre sujeto y naturaleza: Descartes distingue el *ego cogito*, como *res cogitans*, de la *res corpórea*. Desde entonces, esta distinción determinará ontológicamente la distinción entre “naturaleza y espíritu”. Por múltiples y variadas que sean las modulaciones ónticas que fijan el contenido de esta pareja de conceptos opuestos, la falta de claridad de sus fundamentos ontológicos y la de las partes antagónicas mismas tiene su raíz inmediata en la distinción hecha por Descartes. M. HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, Trotta, Madrid 2003, §19.

³⁸ Aunque Descartes, por ejemplo, aún necesite de Dios para constituirse como sujeto, pero sólo como momento segundo. Cfr. C. TAYLOR, *Las fuentes del yo*, Paidós, Barcelona 2006, 220-222.

³⁹ G. GRESHAKE, “Comunicación. Origen y significado de una idea teológica”, en VVAA, *Comunión ¿un nuevo paradigma?*, op.cit, 156-159.

⁴⁰ Del mismo modo, tal paradigma aparece con claridad en *Laudato Si'* donde se habla del surgimiento de una identidad personal con la que es posible el diálogo: “La novedad cualitativa que implica el surgimiento de un ser personal dentro del universo material supone una acción directa de Dios, un llamado peculiar a la vida y a la relación de un Tú a otro tú” (LS 81).

⁴¹ Para Orígenes no se excluyen la *creatio ex nihilo* y la *creatio continua* pues “todo cuanto había de ser en el futuro existió desde siempre en la Sabiduría del Padre como germen inteligible de la posterior creación material, pero plantea una creación en dos tiempos. Cfr. P. FERNÁNDEZ CASTELAO, “Antropología Teológica”, en A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, op.cit, 199-200.

manera espontánea, sin intervalo temporal alguno. Se trata de “una descripción de la relación existente entre Dios y el mundo”⁴², centrándose en la situación de creaturalidad en comunicación siempre abierta a la creatividad divina, no es, por tanto, una explicación científica.

Por otra parte, la gratuidad de esta comunicación continua realizada en la *creatio continua* y la apertura de la comunicación hecha de la donación de ser por parte de la Creación en la *creatio ex nihilo* están dirigidas y comprenden la consumación de todo. Entra dentro de esa lógica. La consumación vendrá a través de la transformación en el amor donado por Dios a través de ese acto salvífico⁴³. La presencia de Dios y de su Palabra en la creación pretende, como señala Pannenberg, conservar la belleza de lo Creado en su armonía y en su lógica para que el misterio pueda llegar a ser entendido. El *Logos* no se mantiene tan solo como un principio abstracto del mundo, sino que es un principio de orden concreto del mundo, algo que tiene que ver con su presencia histórica a través de la Encarnación⁴⁴. De este modo, “si el hombre es el ser creado desde siempre para esta comunión, toda la antropología puede ser comprendida desde este origen y destino en la autodonación y comunión que Dios mismo es”⁴⁵.

La relación entre un mundo autónomo y la dependencia ontológica de este respecto al Creador es entendida por Rahner desde la categoría de *autotrascendencia activa*⁴⁶, un concepto que le sirve también para explicar esta relación desde una imagen del mundo en devenir y ya no estática. La creación y la historia se mueven hacia su propia consumación escatológica, en una concepción donde espíritu y materia no son dispares, sino que se relacionan por cuanto lo material permanece en el mundo pero dependiendo su consumación de la historia del espíritu y su libertad⁴⁷, como sucede en la Encarnación del Verbo. Así, el

⁴² P. TILlich, *Teología Sistemática*, I, op.cit, 324.

⁴³ En todo caso, la creación puede alcanzar el fin último que le da sentido (no la consumación), esto es, ser una realidad de comunión y comunicación, por sí misma, siempre como reflejo de la propia vida de comunión de la Trinidad. Es importante señalar esto para respetar la autonomía del mundo. Cfr. G. GRESHAKE, “Comunicación. Origen y significado de una idea teológica”, op.cit, 150-152. Para Pannenberg, “la actuación conservadora de Dios es la que posibilita esa autonomía de las criaturas que se expresa en su capacidad y en su actividad de conservación”, W. PANNENBERG, *Teología Sistemática*, II, op.cit, 54-55.

⁴⁴ Cfr. *Ibíd.*, 66.

⁴⁵ G. GRESHAKE, “Comunicación. Origen y significado de una idea teológica”, en VVAA, *Comunión ¿un nuevo paradigma?*, op.cit, 171.

⁴⁶ Cfr. K. RAHNER, *Curso Fundamental sobre la fe*, op.cit, 222-226. Cfr. M.G. DONCEL, “Teología de la evolución (I): la autotrascendencia activa. Karl Rahner 1961”: *Pensamiento*, vol. 63 (2007), núm. 238, pp. 605-636.

⁴⁷ La idea aquí formulada no es deudora de ningún idealismo hegeliano, como se ha podido llegar a acusar a Rahner, por cuanto parece que espiritualiza la materia o materializa el espíritu, sino que alude a una verdad (la

4. El ser humano, interlocutor de Dios

nuevo concepto introduce en sí la idea de cambio en la realidad, la idea de autonomía de la creación y la idea de un movimiento de la materia hacia algo que va más allá de sí misma. Un movimiento que encabeza el hombre, constituido culmen de la creación desde una intimísima relación de identidad con el Creador aun sin confundirse con él.

4.2. El ser humano como oyente de la palabra.

a. Una Palabra para el diálogo: el hombre como interlocutor de Dios.

La acción de Dios en su Palabra adquiere un clímax de intensidad cuando se personaliza y se convierte en diálogo con la creación del hombre en el penúltimo día, quien queda facultado para “alzar la voz” en favor de todo lo creado. Dios, así, culmina su obra haciendo al hombre a su “imagen y semejanza” (Gn 1,26). Este hacer a su imagen y semejanza debe ser entendido como una dignificación de todo el ser humano⁴⁸. Aunque todos los seres de la creación mantienen una relación originaria con el Creador en una justa y equilibrada relación de alteridad donde el Señor crea “según su especie” a cada ser (Gn 1,21; 1,24), al hombre lo crea “a su imagen y semejanza”. El binomio creación-separación se vincula ontológicamente con Dios y su tarea, pues a la vez separa y ordena la realidad, trabajos que confluyen y culminan en la creación del hombre y de la mujer⁴⁹, creados en igualdad de dignidad y llamados a la comunicación en la convivencia y a la comunión.

La imagen y la semejanza señalan la continuidad entre el creador y la criatura, haciendo posible la comunicación entre Dios y el ser humano. “La relación, el encuentro, el diálogo y la comunicación de las que venimos hablando se dan en dos direcciones: entre Dios y el ser humano y el ser humano y viceversa”⁵⁰ por esta constitución a imagen y semejanza del creador. La imagen y semejanza respecto a Dios se manifiestan en la inteligencia y el amor, que dan origen a la libertad, y que son constitutivos de la imagen de Dios en el hombre y lugares donde se revela el ser íntimo de Dios⁵¹.

de la íntima relación e inseparabilidad antidualista entre espíritu y materia) asumida por la tradición eclesial desde los comienzos. Cfr. J.L. RUÍZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, Sal Terrae, Santander, 1988, 91-148.

⁴⁸ El relato, en este punto, llama la atención por la solemnidad que alcanza en lo que describe: la creación del interlocutor de Dios, de la “voz de toda la creación, la voz que canaliza toda la comunicación de las criaturas con el Creador y entre sí, toda la alianza del Creador con la creación” y que es colocado en el centro de la creación y en la cumbre de la jerarquía de los seres. F. MARTÍNEZ DÍEZ, *Teología de la comunicación*, op.cit, 113. De hecho, recibe una especial bendición en Gn 1,28, distinta de la bendición, genérica e impersonal, que da Dios a los seres vivos creados antes del fin del quinto día.

⁴⁹ Cfr. E. SANZ, *Ya en el principio*, op.cit, 52.

⁵⁰ *ibíd.*, 48.

⁵¹ “Las procesiones de las personas divinas, según queda dicho, se conciben como actos del entendimiento y de la voluntad; porque el Hijo procede como Verbo del entendimiento, y el Espíritu Santo como amor de la

La imagen y semejanza del hombre respecto al Creador puede ser descrita, además, con dos aspectos más que destacan de la relación que se establece entre ambos desde la creación: el hecho de que la comunicación puede ser rechazada por parte del ser humano⁵² y que se abra una relación de colaboración del ser humano con el creador. Una colaboración a la que parece invitar el que la Palabra de Dios se pronuncie en plural y el hecho de que en el séptimo día Dios cese su actividad, aun sin retirarse, dejando la conclusión de la obra creadora al hombre. Una conclusión, además, que pasa por el ser del hombre mismo, quien queda inacabado e incompleto: en Gn 1,27 repite hasta dos veces que el ser humano ha sido creado a imagen de Dios, sin mencionar la semejanza, dejando así al hombre la tarea de colaboración con Dios para alcanzar la plenitud.

Lo dicho hasta ahora a través de la composición sacerdotal se corrobora con el segundo relato de la Creación (Gn 2,4b-3,24) en el que se habla de la primera pareja humana y de la relación entre el ser humano con el Dios de Israel. En este relato, Dios crea al hombre del polvo de la tierra y exhala su aliento sobre él (Gn 2,7), aliento que no es otra cosa que su palabra, palabra que a su vez también le es dada al hombre (Gn 2,19). El hombre, así, queda también habilitado en el uso de la palabra, que pronto empezará a usar para poner nombre a las bestias del campo y aves del cielo (Gn 2,19-20). La facultad de hablar es una facultad nueva que, además, le permite ser el interlocutor de Dios y continuar con la obra creadora de Dios, al ser imagen viviente del *Logos* y, por ello, dotado de inteligencia y voluntad, y con capacidad para la fe, la oración, la acción de gracias y la alabanza, para el constante diálogo, en definitiva, con el Creador. La capacidad intelectual y amorosa, junto a la capacidad para verbalizar⁵³, son la concreción de las facultades necesarias para la comunicación entre la creatura y el Creador, entre las creaturas entre sí⁵⁴.

voluntad. Luego en las creaturas racional, dotadas de entendimiento y voluntad, se encuentra la representación de la Trinidad a modo de imagen, en cuanto se da en ellas concepción mental y amor originado”. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I,45,7c.

⁵² Gn 1,31 utiliza la fórmula “he aquí que estaba bien” para cerrar el trabajo de Dios en el sexto día, frente a “vio Dios que estaba bien” utilizada hasta entonces en cada día de la Creación, lo cual “resalta el hecho de que el bien del hombre está en sus propias manos, pues es él el que posee la libertad para hacerlo y realizarlo”, E. SANZ, *Ya en el principio*, op.cit, 49.

⁵³ “En esto se muestra el carácter relacional de la existencia del hombre, no sólo su constitutivo carácter interpersonal (su co-humanidad), sino también su constitutivo carácter cósmico (su co-creaturalidad)”. P. FERNÁNDEZ CASTELAO, “Antropología teológica” en A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, op.cit, 214.

⁵⁴ El relato yahvista de la creación ha sido glosado de manera bella y sugerente en un poema en prosa escrito por Gonzalo Torrente Ballester en donde, en el principio de los tiempos, todas las criaturas del universo estaban unidas por una corriente de amor que las unía con su creador, una amor que se puede entender como la posibilidad de establecer una comunicación completa con el otro al ser ontológicamente penetrado por otra

4. El ser humano, interlocutor de Dios

Es todo el ser del hombre el que, como culmen de la creación, se comunica con su Dios: “en la unidad de cuerpo y alma, el hombre, por su misma condición corporal, es una síntesis del universo material, el cual alcanza por medio del hombre su más alta cima y alza la voz para la libre alabanza del Creador” (GS14). A pesar de las categorizaciones que separan cuerpo y alma, el cristianismo ha pensado la constitución del ser humano evitando la contraposición entre ambos principios⁵⁵. Es algo que se presupone desde el pensamiento bíblico ya en el AT, en el que *basar* (carne), *ruah* (espíritu), *nefesh* (principio vital) o *leb* (corazón) conciben al ser humano como ser unitario. De igual modo, el dato bíblico en el NT *psyché* (alma), *sarx* (carne), *soma* (cuerpo), *pneuma* (espíritu), *kardía* (corazón) o *syneidesis* (conciencia) son términos que afectan al todo de la persona⁵⁶.

La concepción unitaria del hombre forma parte lo de la tradición cristiana, junto a la dialéctica entre la continuidad y la discontinuidad de la vida humana respecto al resto de la creación. A pesar de que la separación ha sido heredada del helenismo y tuvo hondo calado en la teología y filosofía del mundo cristiano, hoy la corporalidad humana nos manifiesta la continuidad del hombre respecto a la creación por cuanto es materia, y el alma la discontinuidad respecto al mundo por cuanto el hombre se encuentra en estrecha relación comunicativa con Dios. Los hitos teológicos⁵⁷ y doctrinales⁵⁸ anteriores al Concilio Vaticano II intentan aclarar, más que definir, cómo es esta tensión entre continuidad y discontinuidad

individualidad, algo que el hombre sólo encuentra en Dios y en la mujer. Cfr. G. TORRENTE BALLESTER, *Don Juan*, El País, Madrid 2003, 324-342.

⁵⁵ Cfr. P. FERNÁNDEZ CASTELAO, “Antropología teológica”, en A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, op.cit, 207. Cfr. K. RAHNER, “La unidad de espíritu y materia en la comprensión de la fe cristiana”, en *Escritos de Teología VI*, Taurus, Madrid 1967, 181-209.

⁵⁶ La contraposición entre la vida según el espíritu (*kata pneuma*) y la vida según la carne (*kata sarx*) no es una descripción antropológica sino ética, en cuanto que alude a una “doble polaridad” que está presente en el ser humano. Cfr. J.A. FITZMYER, “Teología paulina” en R. E. BROWN et al. (eds.), *Nuevo Comentario bíblico San Jerónimo. Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella 2004, 1220.

⁵⁷ Entre estos cabe destacar las aportaciones unitarias de Justino, Ireneo de Lyon y su teoría de la *plasis*, Tertuliano (“*caro salutis est cardo*”) o la postura más pragmática de Agustín quien, aun sin entrar en el tema de la preexistencia de las almas, afirma una esencia del hombre donde caben mente y carne, aun jerarquizada en favor del alma. Cirilo escribe que Cristo se hizo hombre, “constituido de alma y cuerpo”, uniéndose a “la carne animada por el alma racional” (DS 250) y que Cristo es “hombre perfecto, de alma racional y cuerpo” (DS 272). En época medieval, Hugo de San Víctor, desde una postura neoplatónico-agustiniana habla de un alma hecha a imagen y semejanza de Dios y una carne corruptible y animal pero, por esta unido a aquella, participando de la inmortalidad. Para Gilberto de la Porrée y Guillermo de Auxerre el hombre es la unión de alma y cuerpo y el alma separada del cuerpo no es persona (extremo último que niega, después, Pedro Lombardo). Para Santo Tomás, desde su herencia aristotélica, el alma es una forma que posee y confiere sustancialidad cuyo papel es comunicar su ser a la materia, no pudiendo subsistir, en plenitud, cuerpo y alma por separado. Cfr. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, op.cit, 91-113.

⁵⁸ El IV Concilio de Letrán (1215) habla de que el cuerpo pertenece a la naturaleza humana, sin señalar cómo se da la unión alma-cuerpo. Ese paso se da en Vienne (1311-1312), donde, en respuesta a Olivi, se afirma la unión sustancial de cuerpo y alma desde una determinación cristológica (DS 902, DS 900). Cfr. *Ibíd.*, 91-113.

en el ser humano, dato que hay que unir a su ser “imagen y semejanza del Creador”, todo ello sin caer ni en un monismo que acabe defenestrando uno de estos principios ni en un dualismo de complicadas consecuencias ontológicas y metafísicas. No faltaron, eso sí, posturas que caían más en el neoplatonismo o en una posición que venía a acentuar uno de los principios⁵⁹.

La teología actual invita a entender que el hombre entero fue creado por el mismo y único Dios y será también el hombre entero, en su interioridad (apertura a Dios) y su condición corporal (inserción en el mundo) el que será salvado en su integridad psicosomática, nunca siendo objeto de salvación sólo una de las partes. La economía de la salvación, la Encarnación, la Iglesia y los sacramentos son concreción de un Dios que se autocomunica: si el Verbo de Dios ha asumido una estructura sacramental es para hacerse connatural al hombre, mostrando en modo histórico la compenetración que se da entre el espíritu y la materia. Tal postura parece más acorde con el sentido que le dan la ciencia y la filosofía al estatuto ontológico del hombre, con el problema mente-cerebro⁶⁰ de fondo, desde una experiencia que testimonia que “la actividad humana es unitariamente psico-orgánica en todos, absolutamente todos, sus actos”⁶¹. Lo propio del ser humano para la teología, en suma, es su apertura relacional constante a la comunicación con Dios.

b. La comunicación interrumpida: el pecado.

Volviendo al relato sacerdotal de la creación, se nos dice que al comienzo “la tierra era caos y confusión y oscuridad por encima del abismo” (Gn 1,2). En el origen, existía el desorden antes de la intervención ordenadora de la Palabra de Dios, por la cual el caos se convierte en cosmos y se establecen los presupuestos fundamentales para que se dé la comunicación entre el Creador y la creación: la distinción de alteridades, la relación y armonía entre ellas. El caos, que es a la vez creación y destrucción, aparece, sin embargo dentro del ser humano y en la historia de la creación como ruptura del orden establecido, como “caída”, como vuelta a la confusión original⁶². Dios, como interlocutor de la creatura, marca un límite que hace posible la comunicación y la libertad del ser humano: no traspasa la destrucción del caos pues su

⁵⁹ Llamam la atención posturas como la del alejandrino Orígenes para quien la carne, aun no teniendo en sí un principio malo, no está dentro de la esencia del hombre, que sería un alma dotada de libertad (su postura sería anatematizada en un sínodo de Constantinopla, DS 463). Lactancio, en occidente, hablaba de un origen celeste del espíritu y otro terrenal para la carne. En época medieval, en contestación a Tomás, Olivi plantea una doble sustancia en el hombre que también daba lugar a una doble unión entre alma y cuerpo: sustancial y formal. Cfr. *Ibíd.*, 91-113.

⁶⁰ Cfr. *ibíd.*, 114-128.

⁶¹ X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Alianza Editorial, Madrid 1986, 482.

⁶² Cfr. X. QUINZÁ, *Ordenar el caos interior*, Sal Terrae, Santander 2011.

4. El ser humano, interlocutor de Dios

“viento” creacional “no destruye aquello que es contrario a la vida, sino que ello puede ocupar también un lugar en la creación ordenada”⁶³. El mal, pues, existe en la creación⁶⁴ y se experimenta antropológicamente no sólo como algo subjetivo, sino como objetivamente malo, a pesar de que, como sugiere Agustín, no tenga una autonomía o sustantividad propias⁶⁵.

El pecado es un término teológico que designa al mal cometido o padecido y que tiene que ver con el ejercicio de la libertad del hombre. “Es faltar al amor verdadero para con Dios y para con el prójimo, a causa de un apego perverso a ciertos bienes”⁶⁶ o, como dice San Agustín y recoge Santo Tomás, el pecado es “una palabra, un acto o un deseo contrarios a la ley eterna”⁶⁷. La teología desde la Edad Media, especialmente en el último siglo, ha ido recuperando una noción más antropológica de la libertad humana y más espiritual de la moral que se separa de una comprensión de la Ley como un *corpus* de normas reveladas, prácticamente unidas al *kerygma*, de obligado cumplimiento. Desde el Concilio Vaticano II en el centro de la moral se sitúa el convencimiento de que Dios se autodona y se autocomunica al hombre y que espera de su parte una respuesta libre e igualmente incondicional. Desde este nuevo marco, el pecado se entiende como la ruptura libre y consciente, por parte del hombre, de las relaciones con Dios, recuperando el sentido religioso del pecado que, por otra parte, puede ser explorado en la Sagrada Escritura⁶⁸. El pecado no se cierra a actos en concreto, sino que tiene profundas raíces ontológicas para el ser humano constitutivamente libre quien nunca es consciente por entero del grado de su culpabilidad. El pecado, de este modo, según palabras de Rahner, sería “un existencial permanente (...) que va ligado ineludiblemente al todo de la vida terrestre del hombre”⁶⁹, al modo de una amenaza constante a la libertad subjetiva que no puede ser superada en la historia temporal⁷⁰.

⁶³ E. SANZ, *Ya en el principio*, op.cit, 53.

⁶⁴ “Porque esta procede de Él, pero no es Él, de manera que, teniendo en Dios su único origen, Dios ha hecho cuanto existe ex nihilo” dice Fernández Castelaos glosando a san Agustín. Aquí ex nihilo hay que entenderlo no como lugar, sino como distancia entre el Creador y la criatura. P. FERNÁNDEZ CASTELAO, “Antropología teológica”, en A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, op.cit, op.cit, 223.

⁶⁵ Cfr. P. FERNÁNDEZ CASTELAO, “Antropología teológica”, en A. CORDOVILLA, *La lógica de la fe*, op.cit, 218-221

⁶⁶ CIC 1849.

⁶⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, 1-2.,71.,6.

⁶⁸ Cfr. M. I. GIL ESPINOSA, *Conciencia de pecado y de culpa*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá 2013, 257-259.

⁶⁹ K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, op.cit, 134.

⁷⁰ Como afirma GS 13, en un contexto cultural donde se devalúa la noción de culpa: “lo que la Revelación divina nos dice coincide con la experiencia. El hombre, en efecto, cuando examina su corazón, comprueba su inclinación al mal y se siente anegado por muchos males, que no pueden tener origen en su santo Creador”.

Los relatos bíblicos sobre los orígenes nos ofrecen de modo narrativo el modo en que el hombre falla y rompe la relación con Dios, mostrando cómo el mal está presente en el mundo desde la creación, aun sin explicar su naturaleza⁷¹. En Gn 2-3, el pecado es presentado como un aislamiento y una cerrazón egoísta del hombre sobre sí mismo, como una ruptura de la armonía, de la comunión de los hombres con la naturaleza, entre sí y con Dios⁷². El ser humano es expulsado del paraíso en Gn 3,17-19 recibiendo un castigo en conexión con la falta cometida por ambos (en el fondo, su ansia por ser otro Dios), mostrando cómo la relación entre varón y mujer, que aspira a la comunión perfecta, puede estar también viciada, estropeada y desorientada por el dominio de uno sobre el otro. De modo análogo, la relación de comunión con la tierra del hombre se ve truncada por lo tormentosa que será a partir de ahora⁷³.

La ruptura de la comunicación y armonía en su dimensión horizontal continúa con el relato de Caín y Abel (Gn 4)⁷⁴. Este relato se inicia con el dar a luz de Caín, tras el cual Eva pronuncia “he adquirido un hombre”, como si fuera una compra o una adquisición hecha a Dios, por la que Eva sustituye al marido que la dominaba por otro varón. Así, a pesar de que la rivalidad entre los hermanos es el *leit motiv* de este pasaje, la enemistad entre ambos parece tener un origen anterior. Caín y Abel, por otra parte, muestran una relación fraternal y complementaria no ajena a la diferencia que se ve rota por la envidia, la venganza. De nuevo, aparecen el caos y la incomunicación, al esconderse Caín de lo que ha hecho delante de Dios que le dirige la Palabra.

La onda expansiva del pecado va más allá de la familia y afecta a toda la creación por la corrupción de la humanidad en un espacio corto de diez generaciones (Gn 6-7): “al ver el Señor que la maldad del hombre crecía sobre la tierra y que todos los pensamientos de su corazón tienden siempre y únicamente al mal, el Señor se arrepintió de haber creado al hombre” (Gn 6,5-7). La incomunicación entre los seres humanos queda descrita de modo

⁷¹ Sin embargo, la verdadera naturaleza del pecado aparece a lo largo de toda la historia bíblica como “una revelación sobre el hombre que es a la vez una revelación acerca de Dios, de su amor, al que se opone el pecado y de su misericordia, a cuyo ejercicio da lugar; en efecto, la historia de la salvación no es otra cosa que la de las tentativas de arrancar al hombre de su pecado repetidas infatigablemente por el Dios creador”. X. LÉON-DUFOUR, “Pecado” en *Vocabulario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1975, 660

⁷² De nuevo, el relato de la creación de Don Juan de Torrente-Ballester plasma de manera lírica este corte en la fluidez de la comunicación entre la creación con el Creador y de la creación entre sí, mostrando el repliegue de la pareja primigenia sobre sí misma, en una intimidad que no se abre a la alteridad, como inicio del pecado.

⁷³ Cfr. E. SANZ, *Ya en el principio*, op.cit, 116. Para el autor, por otra parte, la “ruptura de la dimensión horizontal” y de la relación originaria que configura a los sujetos de la comunicación tiene como origen la exclamación de Adán al crear la mujer (“esta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne; esta será llamada hembra porque ha sido tomada de hombre”, Gn 2,23), Cfr. *ibid*, 117-119.

⁷⁴ Cfr. *ibid.*, 119-127.

4. El ser humano, interlocutor de Dios

extraordinario en el relato de la torre de Babel (Gn 11,1-8), en el que la humanidad pretende disputarle a Dios su señorío absoluto, a lo que Dios responde confundiendo el lenguaje de los hombres, constatando su desarraigamiento de la gracia. La onda expansiva que rompe la comunicación vertical y horizontal continua en muchos pasajes del AT: la necesidad de que alguien pague por el pecado de otro (2 Sam 11), la idolatría y la búsqueda de una relación fácil con otros dioses (Ex 32,1ss); la magia y la blasfemia (Lv 20,2; 24,11-16; Ex 22,19) que acaban con la relación originaria con el Señor y cosifican a Dios. Incluso el esquema de la retribución, tan presente en la Biblia, es un modo de malinterpretar y simplificar el papel de Dios, como si él necesitara del culpable o del sacrificio para poder frenar el mal. El límite que supone la muerte, el sufrimiento y la tendencia al mal inherente en el ser humano alcanza en el libro de Job un tono dramático donde el protagonista dialoga con el Creador, abriéndose al misterio de Dios de la creación⁷⁵.

En el NT, el concepto de pecado designa “el múltiple fenómeno de los yerros humanos, que van desde la más insignificante transgresión de un mandato hasta la ruina de toda la existencia”⁷⁶. Con numerosas acepciones y vocabulario que designa la realidad del pecado, aludiendo siempre a lo personal, esto es, “a la acción u omisión de la libertad humana en relación con un precepto o con la justicia”⁷⁷. El NT nos muestra la lucha de Cristo contra el pecado y el mal en sus palabras y en su praxis (curando enfermedades y dolencias, perdonando pecados, denunciando estructuras sociales, políticas y religiosas alienantes). De modo definitivo, Jesús derrota al mal en la cruz, en la expectativa de la resurrección, a través del exceso de su amor⁷⁸.

Desde lo que acontece en Cristo y el *kerygma* se debe entender la elaboración cristiana de lo que se ha llamado “pecado original” y que aparece por primera vez en la reflexión de San Agustín, intentando responder al gnosticismo maniqueo y al pelagianismo⁷⁹. Defendiendo la bondad de todo lo creado, Agustín señala la existencia de una *privatio boni* con esta noción del “pecado original” designado así al estado, no acto, que inclina ambiguamente a la criatura hacia el mal. Parte para ello de la experiencia antropológica de inclinación al mal aun no

⁷⁵ Cfr. L. ALONSO SCHÖKEL Y J.L. SICRE, *Job*, Cristiandad, Madrid 1983.

⁷⁶ W. GÜNTHER, “Pecado” en L. COENEN et al., *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento* III, Sígueme, Salamanca 1983, 314.

⁷⁷ P. FERNÁNDEZ CASTELAO, “Antropología Teológica”, en A. Cordovilla (ed.), *La lógica de la fe*, op.cit, 231.

⁷⁸ “La cruz es el tránsito inevitable en el cual se manifiesta el verdadero perfil del señorío de Cristo: quien verdaderamente gana es aquel a quien el mundo contempla vencido. El mal es derrotado cuando se jacta de su victoria (...). Jesucristo encarna el poder del perdón a quienes lo matan y, por tanto, el amor a quienes, siendo en verdad prójimos, son de hecho enemigos. Y él muere perdonando a sus enemigos” *Ibíd.*, 228.

⁷⁹ *Ibíd.*, 242ss.

queriéndolo descrita por Pablo en Rm 7,14-20, hallando en Cristo el liberador de ese “cuerpo de muerte”. Con la exégesis agustiniana (muy cuestionada) en respuesta a Pelagio de Rm 5,12 entra en el pensamiento cristiano el hecho de que a consecuencia del pecado de Adán todos los seres humanos son solidarios con su culpa (y, por ende, se entiende la solidaridad salvífica de Cristo). Agustín, además, apoya su exégesis en la tradición y en la práctica eclesial del bautismo de niños, “donde emerge ostensiblemente el papel salvífico universal de Cristo, la gratuidad de la gracia y la necesaria mediación de la Iglesia”⁸⁰. El pensamiento de Agustín fue profundizado en el sínodo de Cartago (418)⁸¹ y en el segundo concilio provincial de Orange (512)⁸². Santo Tomás de Aquino recoge la noción anselmiana de pecado original y la integra en su definición: “y así el pecado original, materialmente, es la concupiscencia; pero formalmente es la privación de la justicia formal”⁸³.

Sin embargo, la noción de pecado original queda lejos de no haber sido largamente debatida. Las revisiones de las posiciones tradicionales han sido frecuentes a partir del impacto de las teorías evolucionistas en la vivencia ordinaria de la fe⁸⁴. En ese contexto, Rahner reformulaba el pecado original como “codeterminación por la culpa universal” que vendría a ser un condicionante de la libertad, más allá de que esta sea transmitida de generación en generación⁸⁵ y que sería “una situación universal de condenación, que abarca a todos los hombres con anterioridad a su propia decisión personal libre y que, sin embargo, es historia y no constitutivo esencial de la naturaleza”⁸⁶. Tal noción del pecado parece más conforme con una noción del hombre que se abre a la relación dialogal con Dios y con los demás a través de su libertad situada y de una solidaridad que forma parte de su naturaleza, en la que pecado y gracia tienen una vinculación dinámica⁸⁷. Solidaridad con el resto de criaturas, por otra parte, que procede de la comunión original en la creación.

c. Palabra que comunica “gracia tras gracia”.

La posibilidad del pecado y la existencia del mal se ven contrarrestada por la abundancia de la gracia y la posibilidad de la salvación en Cristo. La gracia “es el amor de Dios manifestado

⁸⁰ J.L. RUÍZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, Sal Terrae, Santander 1991, 131.

⁸¹ DH 222-224.

⁸² DH 371-372.

⁸³ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, 82, 4, citado en: P. FERNÁNDEZ CASTELAO, “Antropología teológica”, en A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, op.cit 246.

⁸⁴ Cfr. J.L. RUÍZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, op.cit, 182-183.

⁸⁵ Cfr. K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, op.cit, 144-145.

⁸⁶ K. RAHNER, “Consideraciones teológicas sobre el monogenismo” en *Escritos de Teología I*, op.cit, 307.

⁸⁷ Cfr. J.L. RUÍZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, op.cit, 185-195.

4. El ser humano, interlocutor de Dios

en Cristo de forma incondicional e insuperable”⁸⁸. La palabra hebrea (*hen*) y la palabra griega (*charis*) traducidas al latín designan a la vez la fuente del don y el efecto que el don da. Así, Dios, que es el don supremo, no se hace ajeno a la relación salvífica con la que se comunica con los hombres ni a las relaciones entre los hombres entre sí⁸⁹. La gracia revelada y dada por Dios en Jesucristo ya está presente en el AT como promesa y esperanza a través de formas diversas pero uniendo siempre al Dios que da y se comunica con el hombre que recibe y responde. Dios mismo se define como gracia en Ex 34,6, donde, como en otros lugares, vincula la gracia a la misericordia y la fidelidad con las criaturas a las que es capaz de colmar de plenitud y bendición.

El NT muestra hasta qué punto puede llegar la generosidad de Dios quien entrega a su propio Hijo (Rm 8,32), don supremo del Padre (Mt 21,37). El Hijo, en su sensibilidad ante la miseria humana, transparenta la fidelidad y la misericordia que definían a Dios en el AT. Jesucristo es, en definitiva, el *Logos* encarnado por la que “por su plenitud todos hemos recibido, gracia tras gracia” (Jn 1,16). Pablo encabeza desde el deseo de gracia casi todas sus cartas mostrando hasta qué punto el don de Dios resume toda la acción gratuita de Dios y también lo que cabe esperar de las relaciones entre los cristianos. Para el apóstol, la gracia designa el favor de Dios y el aspecto gratuito de la iniciativa de salvación iniciada por el Padre (Gal 2,21; 2 Cor 1,12) o la colaboración de Cristo (2 Cor 8,9). Cristo aparece como “nuestra justicia” (1 Cor 1,30), como la gracia misma, y por quien hemos sido justificados y declarados inocentes de nuestro pecado de manera claramente gratuita (Rm 3,26). La justicia de Dios se nos comunica de tal modo que nosotros mismos “nos convertimos en justicia de Dios” (2 Cor 5,21)⁹⁰. Dios nos elige de modo libérrimo y nos comunica la vida “liberándonos (a los humanos y a la creación entera) de la ley del pecado y de la muerte” (Rm 8,2.21.23), vida que a su vez es una llamada (vocación), algo que aparece especialmente en Gal y en Rm, destacando respectivamente, por un lado, cómo la justificación es pura gracia y como esta es la misma persona de Cristo dándonosos y, por otro lado, cómo la gracia es “ser en Cristo”, nueva creación, que produce una unión interpersonal entre Dios y el creyente⁹¹.

Motivo de inmenso debate en época medieval fueron los textos donde Pablo habla de la *charis* como de algo que se da o se manifiesta a través del Espíritu Santo (Rm 5,5), que

⁸⁸ P. FERNÁNDEZ CASTELAO, “Antropología Teológica”, en A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, op.cit, 247.

⁸⁹ Cfr. X. LÉON-DOFOUR, “Gracia” en *Vocabulario de teología bíblica*, op.cit, 365-366.

⁹⁰ Cfr. J.A. FITZMYER, “Teología paulina” en R. E. BROWN et al. (eds.), *Nuevo Comentario bíblico San Jerónimo. Nuevo Testamento*, op.cit, 1198.

⁹¹ Cfr. J.L. RUÍZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, op.cit, 248-260.

acompaña o que está dentro del hombre, y que puede ser entendido como algo creado o no⁹². Si para la teología oriental la gracia es un proceso continuo de cristificación por la inhabitación del Espíritu llevando a término lo que se ha iniciado en la creación, en occidente, por el influjo de los debates entre Agustín y los pelagianos, la gracia será la acción transformadora de Dios que posibilita al hombre alcanzar la salvación de Dios. A partir de Agustín queda claro para la Iglesia que el hombre no puede salvarse sino por la liberación suscitada por Dios a través de la gracia, que es la que atrae al ser humano hacia el bien⁹³. La iniciativa siempre es de Dios, quien pone en marcha la fe: la salvación, en suma, no depende del hombre. La tentación para pensar de tal modo siempre ha estado presente en la historia de la Iglesia: el segundo sínodo de Orange (418)⁹⁴ rechazó las tesis semipelagianas que entendían que el hombre da el primer paso hacia la fe (*initium fidei*) y, en segundo paso, la cristalización de la misma por la gracia (*augmentum fidei*). La teología medieval debatirá en torno a la inhabitación del Espíritu o gracia increada que vendría a explicar la participación del hombre en la gracia, extremo puesto en cuestión por Buenaventura y Tomás de Aquino al ver en ello el peligro de una unión hipostática que se daría en todas las criaturas, si se malinterpreta a Pedro Lombardo. Dios se da a través del Espíritu Santo al ser humano pero actuando como *hábito* dentro de él, creando un amor humano en él que tiene su origen en el amor divino, algo que es el inicio de su cristificación⁹⁵.

Fueron diversos los intentos de compaginar gracia y naturaleza en el plano de la existencia humana. La perspectiva, desde la teología de la creación, sería partir de la iniciativa divina que crea a la criatura que está llamada a la plenitud, plenitud que sólo le puede ser dada gratuitamente y no obtenida por su esfuerzo, aunque, eso sí, es movilizadora en su actuación autónoma en pos de esa promesa. Sin embargo, posteriormente no fue fácil compaginar la gracia divina y la libertad humana, como se ve al examinar los intensos debates barrocos *De auxiliis* entre los partidarios del dominico Báñez y su premoción física de la gracia y el jesuita Molina y su defensa de la libertad humana, quienes en el fondo compartían la misma prefiguración por las que ambas realidades compartían el mismo plano de causalidad en el que luchaban por prevalecer, dentro del marco intramundano⁹⁶. En Trento (sexta sesión, 1547), por otra parte, se responde a la acusación de pelagianismo realizada por la Reforma:

⁹² Cfr. J.A. FITZMYER, “Teología paulina” en R. E. BROWN et al. (eds.), *Nuevo Comentario bíblico San Jerónimo. Nuevo Testamento*, op.cit, 1197.

⁹³ Cfr. J.L. RUÍZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, op.cit, 280.

⁹⁴ DH 225-230.

⁹⁵ Cfr. P. FERNÁNDEZ CASTELAO, “Antropología Teológica”, en A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, op.cit, 264.

⁹⁶ Cfr. *Ibid.*, 267-269.

4. El ser humano, interlocutor de Dios

“ni puede decirse que el hombre mismo no hace nada en absoluto al recibir aquella inspiración, puesto que puede también rechazarla; ni tampoco, sin la gracia de Dios, puede moverse, por su libre voluntad, a ser justo delante de Dios”⁹⁷.

Las disputas teológicas en el siglo XX continúan en torno al “sobrenatural” y su necesidad para la salvación de la “naturaleza pura” (concepto extraído, en el fondo, no de la realidad creatural, sino sacado del estudio con los seres inferiores), de modo que se ponga en cuestión la gratuidad de la gracia. Este sería un planteamiento extrinsecista de la gracia, como denuncia Rahner, que convierte a la gracia en un sobreañadido⁹⁸. Rahner, que tiene en su teología a la gracia como centro estructurante al partir de la base de la autodonación y autocomunicación personal de Dios mismo como acontecimiento salvífico, invita a concebir la gracia no como un mero otorgamiento de un bien concreto por parte de Dios, por más que sea salvífico, ni como una participación de Dios mismo en dones creados y finitos, sino que anima a entender la gracia como el don que es él mismo, como acto fundante (unido a la creación), como oferta permanente de salvación que tiene en Jesucristo la culminación de su autocomunicación.

d. Palabra que dinamiza y plenifica al ser humano.

El dinamismo de las virtudes⁹⁹ nos presenta el modo en que la existencia cristiana vivida en la fe, esperanza y amor puede ser experimentada como una relación de comunicación en el Espíritu que camina hacia la plenitud del hombre con Dios en Cristo, siempre en un proceso dinámico en el que el creyente va descubriendo su vocación y su misión más específica en el

⁹⁷ DH 1525.

⁹⁸ K. RAHNER, “Sobre la relación entre naturaleza y gracia”, en *Escritos de teología*, I, Taurus, Madrid 1963, 326.

⁹⁹ La expresión virtud tiene su origen en la reflexión ética greco-latina. Sin embargo, la configuración de la tríada de las virtudes teologales (fe, esperanza y caridad) tiene su origen en el NT donde, desde la centralidad del acontecimiento de Cristo, reflejan los dinamismos del encuentro con Dios. En las cartas de Pablo, las binas fe-esperanza (Heb 11,1) y fe-caridad (Gal 5,6) describen el dinamismo de la vida cristiana y su promesa de eternidad que se identifica con la esperanza. Así, por tanto, aunque la pareja esperanza-amor no aparece como tal en la literatura paulina, se puede colegir con naturalidad desde lo dicho anteriormente como anhelo y anticipo de la plena comunión y comunicación en Dios. Pablo mismo presenta la tríada completa para describir la entraña de la vida cristiana, como hace en la conclusión del “himno a la caridad” (1Cor 13): en un contexto donde se habla de los carismas dentro de la Iglesia, el apóstol apunta a la preponderancia y la importancia de la caridad en el orden de la salvación y de la nueva existencia en Cristo. Fe, esperanza y caridad, por otra parte, encuentran en el AT su raíz y su fundamento: el pueblo de Israel encuentra en la confianza en Dios la base de su fe, de su esperanza y su identidad que son respuesta a la elección y fidelidad amorosa de Yahvé que configuran el corazón del creyente. Cfr. N. MARTÍNEZ-GAYOL, “Virtudes teologales”, en A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, op.cit., 725-735.; Cfr. J. ALFARO, *Actitudes fundamentales de la existencia cristiana*, en Id., *Cristología y Antropología*, Cristiandad, Madrid 1973, 413-437.

marco de la Iglesia¹⁰⁰. Rahner vincula las virtudes en el orden natural con la gracia en el orden sobrenatural: “la gracia como comunicación de Dios mismo ordena toda la naturaleza personal y espiritual del hombre, con su conocimiento y libertad (amor), a la participación inmediata y eterna de la vida del Dios trino”¹⁰¹. Si la filiación es la relación en la que tiene lugar la comunicación de Dios con el hombre, la fe, la esperanza y la caridad, deben ser entendidas, no como agentes estáticos u objetivos, sino como disposiciones arraigadas en la identidad profunda de la persona capaces de articular la presencia y el encuentro con Dios, de llevar a plenitud lo que el hombre es y lo que experimenta. Una mirada a las virtudes al dinamismo de la gracia dentro del hombre muestra cómo la fe en la revelación de Dios en su comunicación, la espera en Dios y su promesa y el amor como réplica confiada al Dios que nos ama son la base de la respuesta del hombre en su diálogo con Dios, que encuentra su máxima plenitud en su existencia en Cristo¹⁰².

Al reflexionar sobre la gracia, la escolástica la escindió en dos, dando lugar a un extrinsecismo que denunciaría la teología del siglo XX, en la que “el hombre justificado por la gracia santificante, capacitado para *ser en Cristo*, precisa de una nueva elevación que le posibilite *obrar en Cristo*”¹⁰³. La teología actual, por contra, piensa la gracia como un don gratuito “absolutamente inexigible e indeducible a priori”¹⁰⁴, que tiene también dos momentos que deben ser entendidos de modo dinámico: uno primero, en el que se acoge la autocomunicación divina en el que se reconocen los agentes inmersos en la comunicación (el que comunica y quien recibe); y uno segundo, en el que esta autocomunicación divina ya acogida eleva las estructuras constitutivas de la persona¹⁰⁵.

Al haber sido creados en Cristo es Cristo el modelo bajo el cual aspiramos a ser configurados (GS 22). No existen dos modos distintos (la gracia no invade la naturaleza, el don divino no perturba la libertad humana), sino que la gracia abraza la Creación y la lleva a plenitud: así, a más gracia, más libertad, como sugería Rahner, al identificar cada vez más la gracia con el

¹⁰⁰ Cfr. N. MARTÍNEZ-GAYOL, “Virtudes teologales”, en A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, op.cit, op.cit., 713-714.

¹⁰¹ K. RAHNER, “Virtud” en *Sacramentum Mundi*, VI, Herder, Barcelona 1976, 874.

¹⁰² Cfr. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña del cristianismo*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2001, 623-624.

¹⁰³ N. MARTÍNEZ-GAYOL, “La existencia cristiana en fe, esperanza y amor”, en A. CORDOVILLA, J.M. SÁNCHEZ CARO, S. DEL CURA ELENA (dir.), *Dios y el hombre en Cristo. Homenaje a Olegario González de Cardedal*, Salamanca 2005, 567.

¹⁰⁴ N. MARTÍNEZ-GAYOL, “Virtudes teologales”, en A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, op.cit, 739.

¹⁰⁵ Sin embargo, como señala Rahner, una ética concretamente cristiana no necesita preocuparse demasiado de la distinción entre virtudes naturales y virtudes sobrenaturales, pues las naturales son finalizadas sobrenaturalmente y las sobrenaturales se manifiestan en aquello que hacemos y experimentamos en la vida cotidiana. Cfr. K. RAHNER, “Virtud” en *Sacramentum Mundi*, VI, op.cit, 875.

4. El ser humano, interlocutor de Dios

dinamismo de las estructuras trascendentales¹⁰⁶. Si somos hijos de Dios de modo natural por la creación, la adopción (Pablo) y el nuevo nacimiento en el Espíritu (Juan) plenifican la creación dando “gracia sobre gracia” (Jn 1,16)¹⁰⁷.

La experiencia vital de relación entre Dios que se comunica y el hombre que se abre a la comunicación muestra un ser humano creado para creer, esperar y amar. El ser humano es, en primer lugar, un *ser fiducial* que necesita la confianza de otros y dar a la vez esa confianza a otros hombres. Es, en segundo lugar, un *ser expectante*, proyectándose como individuo y como sociedad siempre hacia el porvenir. Y, en tercer lugar, es un *ser amante* dado que la relación es el dato básico que le constituye¹⁰⁸. Esta triple estructura antropológica emerge de una confianza básica y primaria en la realidad que, como estructura existencial, es adquirida al comienzo de la vida través de una base psico-biológica de la “ternura tutelar”. El niño recién nacido experimenta esta confianza y esta ternura un amor que le precede, amor que es absoluto, infinito, omnipotente y salvador en una experiencia de dependencia radical¹⁰⁹. Este trasfondo existencial apoyado en esta raíz biológica será la base para la vivencia de las virtudes teologales: la estructura fiducial, expectante y amante es el enclave humano donde arraigará la gracia. Es esta estructura a partir de la cual el hombre será recreado y transformado por la libre iniciativa de autocomunicación de Dios¹¹⁰: “Dios se revela, promete y dona, llevándonos más allá de todas las posibilidades exigibles de nuestra naturaleza, pero sin prescindir de ella”¹¹¹.

La respuesta del hombre al don hecho por la gracia acontece en la dinámica de la existencia cristiana, un dinamismo que podría ser articulado en cuatro momentos¹¹². El primer momento es el de la disposición de *acogida* que pondrá en movimiento tres disposiciones de la fe que tienen su raíz en el AT¹¹³: el *consentimiento* de la dependencia como criatura ante la infinitud del Creador, el *desestimiento* en intentar obtener la salvación mediante el propio esfuerzo y el *reconocimiento* agradecido, testimonial y adorante de aquel de quien recibe todo. El segundo momento es el de la *asimilación* y *apropiación personalizante* de la gracia que opera en el interior del hombre por el Espíritu y que le “connaturaliza” con el don de Dios: creer, esperar y amar se convierten así en parte de la identidad del agraciado y en factores del

¹⁰⁶ Cfr. K. RAHNER, *La gracia como libertad*, Herder, Barcelona 2009.

¹⁰⁷ Cfr. J.L. RUÍZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, op.cit, 379-384.

¹⁰⁸ Cfr. N. MARTÍNEZ-GAYOL, “Virtudes teologales”, en A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, op.cit, 739.

¹⁰⁹ Cfr. *Ibid*, 740.

¹¹⁰ Cfr. *Ibid*, 741.

¹¹¹ *Ibid*, 721.

¹¹² Se sigue aquí la sistematización realizada por N. MARTÍNEZ-GAYOL, *ibíd.*, 721-724.

¹¹³ Cfr. *Ibid.*, 725-730.

discernimiento eclesial y del creyente. El tercer paso es el de la *expansión y plenificación de las estructuras humanas*, que son apuntadas hacia posibilidades de plenificación de la realidad como “momento de posibilitación de lo imposible”¹¹⁴. Una transformación que afecta tanto al interior del hombre, por su incorporación a Cristo y por la que el cristiano comienza a sentir y actuar como él, a ejemplo de él (LG 65); como al exterior, al sentir fuerza para comprometerse con su realidad al mismo modo liberador de Cristo, en constante apertura al futuro. En último lugar, todo el proceso culmina en una *convergencia final* como implicación activa de los dinamismos teologales incoados en la estructura antropológica humana hacia Dios.

Esta tendencia tiene su meta en la experiencia de filiación de Cristo, por lo que se trata de una dinámica profundamente cristocéntrica. Cristo es mediador teologal y causa eficaz de la fe, la esperanza y la caridad y, además, el ejemplo “pionero y culminador de la fe” (Heb 12,2; 2,10). Cristo, desde el misterio de comunicación y comunión entre Dios y el hombre que es la Encarnación, es modelo práctico de fe, esperanza y caridad, en su disposición confiada al Padre que se ancla en la filiación preexistente y que fue creciendo a lo largo de su existencia en expectativa de la llegada del Reino de Dios, el cual anunció con obras y palabras, y en el amor que comunicó a los hermanos, especialmente a quienes le siguieron, a los pobres, los desheredados y los pecadores. Así, la confianza filial del Hijo se transforma en el hombre en una correlatividad entre tener fe en Jesús y tener fe como Jesús (A. Vanhoye)¹¹⁵: fe suscitada por Cristo en el corazón del creyente, fe configurada por la pasión y resurrección de Jesús, fe que hace vivir en Cristo, todo ello como participación en la fe de Jesús. De modo análogo se puede decir que la esperanza participa de la esperanza de Cristo¹¹⁶. Un correlato, por otra parte, que también se ve entre la unidad del acontecimiento salvífico y la unidad del dinamismo teologal: la revelación se ve correspondida con la fe, la promesa se sostiene en la esperanza y amor que es respondido también con amor. Creer, esperar y amar son para el cristiano, de este modo, un modo de vivir la filiación divina como anticipo de la vida eterna. El amor, de este modo, tiene su arquetipo en la comunicación entre las tres personas de la Trinidad. La fe tiene su referente en la confianza y disponibilidad en la relación entre Padre e Hijo. La esperanza aparece como la dilatación de la fe en la espera divina por el encuentro con el otro, en su libertad.

¹¹⁴ J.I. GONZÁLEZ FAUS, *La humanidad nueva*, Sal Terrae, Santander 1984, 228 citado en N. MARTÍNEZ-GAYOL, “Virtudes teologales”, en A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, op.cit, 723.

¹¹⁵ Cfr. *Ibid*, 743

¹¹⁶ Cfr. *Ibid*, 744

4. El ser humano, interlocutor de Dios

La fe, la esperanza y la caridad son recibidas por el creyente en su constitución como hijo de Dios en el bautismo por el que recibe la fe, la esperanza y la caridad que Cristo vivió de forma modélica. Pero fe, esperanza y caridad no son dones que el cristiano recibe meramente de modo individual sino que lo hacen como miembro de la comunidad de sentido que es la Iglesia, para la cual las virtudes también son signo de identidad creyente: “el dinamismo virtuoso se actúa en el suelo eclesial, como autocomunicación de Dios en el Hijo y el Espíritu, acogida, respondida y retornada por el creyente”¹¹⁷. Y lo hará siguiendo las estructuras propias de la comunicación entre Dios y los hombres: a través de estructuras históricas, limitadas, propias de los seres humanos. La fe siempre nos remite a aquellos que nos la han transmitido y a la comunidad con la que se celebra, como mediadores y escenario de la comunicación entre Dios y el hombre. La esperanza cristiana, por otro lado, desde la Resurrección, siente que la espera no es individual sino comunitaria. El amor, por otra parte, es estructurante de la vida de la comunidad, desde relaciones que aspiran a ser tenidas desde la comunión y la fraternidad como vínculo de unión perfecta (Col 3,14) y la vida en Cristo¹¹⁸. El amor y la comunión en la comunidad es, de este modo, el modo palpable de percibir la verdadera configuración con Cristo de los miembros del grupo, a partir del mandamiento de Jesús: “amaos los unos a los otros como yo os he amado” (Jn 13,34).

¹¹⁷ Cfr. *Ibíd.*, 747

¹¹⁸ Cfr. *Ibíd.*, 749

CAPÍTULO 5: IGLESIA: MISTERIO DE COMUNICACIÓN

En la Iglesia se experimentan dos dimensiones complementarias de la comunicación como “lugar histórico visible de la presencia de Dios que se comunica a sí mismo”¹. Por un lado, la comunicación de Dios al hombre, como el amor que como creador tiene a la criatura, pero a través de su existencia como histórico, corporal y concreto y no sólo como iluminación de la gracia de las profundidades de la conciencia. En ese sentido, la Iglesia, en medio de todo tipo de avatares históricos, comunica a Cristo de manera encarnada y corporal de tal modo que puede ser recibido por el cristiano como amor verdadero de Dios por la criatura. Por otro lado, la comunicación entre los hombres dentro de la Iglesia, puede ser reflejo del amor con el que Cristo mismo la ama, manteniendo la diferencia desde la unidad de Cristo, pues “en el amor que se nos comunica en Cristo se nos ha prometido también la victoria definitiva del amor interhumano, una victoria que se nos ha dado ya en esperanza y está presente en la Iglesia”². En la medida en que Cristo es la comunicación absoluta del amor divino al hombre y en la medida, también, en que la Iglesia es la concreción de Cristo, la Iglesia se convierte “en la dimensión visible, el lugar la seguridad, la comunicación histórica del hecho de que Dios nos ama”³.

La Iglesia es un “misterio derivado”⁴. El misterio gira alrededor de la autocomunicación de Dios a la criatura, a través de la Encarnación del Hijo, y que el cristiano experimenta a través de la fontalidad del Padre, la absoluta recepción y donación del Hijo y el amor del Espíritu Santo. Por eso, la Iglesia está vinculada a la misión del Espíritu Santo, pero sin menoscabar ni su origen trinitario ni el enraizamiento de su tarea, en continuación con las misiones propias del Hijo y del Espíritu (LG 17)⁵. Este punto de partida, de hecho, es el que aparece consignado en el Concilio Vaticano II: la constitución apostólica *Lumen Gentium* muestra en sus primeros números⁶ cómo la naturaleza de la Iglesia como misterio está basada en su

¹ K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, op.cit, 458.

² Ibid, 460.

³ Ibid, 459.

⁴ H. DE LUBAC, *Paradoja y misterio de la Iglesia*, Sígueme, Salamanca 2002, 202, citado en S. MADRIGAL, “La Iglesia y su misterio”, en A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, op.cit, 395.

⁵ Cfr. Ibid., 395.

⁶ En LG 2 se ve cómo la Iglesia es parte del plan del Padre para compartir la vida divina de la humanidad. LG 3, por su parte, presenta a la Iglesia como fruto de la obra redentora de Cristo sobre la tierra. LG 4 describe al Espíritu Santo en el papel de santificador de la Iglesia, morando en ella como en un templo, guiándola hacia la

5. Iglesia: misterio de comunicación

relación con el misterio de la Trinidad⁷: la Iglesia es, pues “signo e instrumento de la unión con Dios y de la unidad de todo el género humano”, un lugar de “presencia real de la personas divinas en el mundo por medio del Espíritu y su acción comunicativa en la Iglesia, en la humanidad, y en cada hombre en particular”⁸.

En ese sentido, la vinculación entre Cristo y la Iglesia es profundamente íntima, como refleja LG 8. La Iglesia encuentra en Cristo a su fundador. Y análogamente al Salvador, en quien subsisten dos naturalezas, la Iglesia se define como una “realidad compleja” con elementos humanos y elementos divinos. Cristo comunica la verdad y la gracia a través de la estructura de la Iglesia y esta, al ejemplo de Cristo, comunica los frutos de la salvación en pobreza y bajo persecución. Si la Iglesia, pues, es concebida desde un fuerte anclaje en la comunión trinitaria y en la comunión entre las naturalezas humana y divina que se comunican en la Encarnación, la propia vida eclesial y su estructura jerárquica debe de expresarse en prácticas comunicacionales y de comunión que la muestren como ícono del amor en la comunicación entre Padre, Hijo y Espíritu Santo. Es, precisamente, esta praxis de comunicación la que aquí se irá explorando. De este modo, será verdadero sacramento, “signo e instrumento de íntima unión con Dios y con toda la humanidad” (LG 1), expresando unidad y pluralidad en todas sus tensiones: “entre institución y carisma, universalidad y particularidad, tradición e inculturación, mujer y varón, laico y sacerdote, jerarquía y pueblo de Dios.

5.1. La comunicación que congrega.

Aunque la Iglesia fue “prefigurada ya desde el origen del mundo, preparada maravillosamente en la historia del pueblo de Israel y en la antigua alianza” (LG 2) por su origen trinitario, se debe de responder a la cuestión acerca del nacimiento histórico de la Iglesia, a “cómo y cuándo la Iglesia terrestre se ha constituido como lugar de reunión del pueblo escatológico de Dios”⁹. El hecho de que “el misterio de la santa Iglesia se manifieste en su fundación” (LG 5) resalta la importancia de esta relación entre la Iglesia que forma parte de los planes de actuación salvífica por parte de Dios desde la creación y la Iglesia fundada por Jesús y seguida por sus continuadores. Pero la Iglesia no deviene simplemente como consecuencia de las predicaciones de Jesús, aunque ciertamente nace de la buena

verdad plena, manteniendo su unidad, agasajándola con dones para el misterio, renovándola y dirigiéndola hacia la unión final con Cristo.

⁷ Cfr. F.A. SULLIVAN, *La Iglesia en que creemos*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1995, 20-21.

⁸ G.J. ZARAZAGA, “Aportes para una teología de la comunión” en VV.AA., *Comunión, ¿un nuevo paradigma?*, op.cit, 173-174.

⁹ S. MADRIGAL, “La Iglesia y su misterio”, en A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, op.cit, 415.

noticia de Jesús, de la convocación del Señor a sus discípulos, de la transmisión de su Espíritu y su envío, de la misma predicación de la llegada del Reino, todos ellos acontecimientos explícitos de comunicación¹⁰. Se trata, en todo caso, de un proceso histórico jalonado por etapas, desde las promesas sobre el pueblo de Dios en el AT a la consolidación de la Iglesia con una misión abierta entre los paganos y diferenciada del judaísmo¹¹. Y en el centro de ese proceso, también por su importancia, está la propia vida terrena de Jesucristo, en la que predicó el Reino, revelando el rostro del Padre, cumpliendo su voluntad hasta el extremo del misterio pascual, y llamando, durante su predicación, a los doce discípulos, destacando a Pedro de entre ellos. Esta comunidad primigenia reconoció signos sacramentales en momentos culminantes de la vida terrena del maestro, como su Bautismo o la Cena. Así es como aparecen signos pre-pascuales de la Iglesia post-pascual.

Pero la cuestión acerca de la voluntad de Jesús a la hora de fundar la Iglesia sigue pendiente. Cristo proclamó la cercanía del Reino pero centró su mensaje en la “reunión de Israel”, sobre quien intervendría de forma salvadora Yahvé según la esperanza mesiánica del pueblo formulada en Is 52,7. Aunque los autores de NT no hablan de un acto jurídico de fundación por parte de Jesús, sí tenían detrás la idea formulada por Deutero-Isaías donde se concibe la Iglesia como “el verdadero Israel escatológico”¹² basándose en la predicación de la restauración del pueblo elegido por parte de Jesús, algo que se manifiesta también en los signos de Jesús: sus milagros y curaciones muestran a Dios llevando adelante, ya en el tiempo histórico, la reunión del pueblo de Israel. En ese sentido, la restauración del Israel escatológico se identifica con la Iglesia post-pascual, con una idea de “separación escatológica” dentro del pueblo de Dios y que distingue entre el verdadero Israel y el Israel que, según la terminología paulina, aún vive “bajo la carne”¹³. En la parábola de los malos viñadores, de hecho, Jesús distingue entre el verdadero y el falso Israel: “se os quitará el reino

¹⁰ “*Convocatio* y *Congregatio* constituyen a su vez el contenido de la *ekklesia*. La Iglesia es, por una parte, el llamamiento que surge como pura gracia del poder omnímodo de Dios que congrega a los hombres, reuniéndolos en la comunidad de aquellos que en el amor y en la fe obedecen a la interpelación divina; y es, por otra parte, la comunidad misma que, a través de su propia existencia, verifica la proclamación de la salvación de Dios en la realidad social e histórica del mundo. También se puede afirmar entonces que la Iglesia –en un planteamiento general y elemental– es el diálogo de Dios con el mundo a través del hombre”. W. BEINERT, “El nuevo pueblo de Dios como sacramento de salvación” en VV.AA., *Mysterium Salutis*, IV, I, Cristiandad, Madrid 1973, 301.

¹¹ Cfr. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Temas selectos de eclesiología* (1984), Cete, Madrid 1984, 332.

¹² Cfr. G. LOHFINK, *Jesus und die Kirche*, 71ss, citado en M.KEHL, *La Iglesia. Eclesiología católica*, Sígueme, Salamanca 1996, 247.

¹³ Cfr. *Ibid.*, Aunque ni siquiera esta idea corresponde a una intención fundacional por parte de Jesús. El NT, en todo caso, no se plantea la cuestión fundacional por parte de Jesús pues, de hecho, “cree en la Iglesia como obra de Dios realizada en Jesús, en su actividad y en su entrega hasta la muerte”.

5. Iglesia: misterio de comunicación

y se dará a un pueblo que produzca los frutos del reino” (Mt 21,43)¹⁴. La convocación al seguimiento y la elección de los Doce, así como su envío, tienen que ver con el horizonte de la misión de Jesús. Este círculo simbólico de los Doce (Mc 14,17), que manifestará la esperanza escatológica de quienes se incorporen a la suerte del crucificado, adquiere una densidad especial en el momento de la Cena: “ellos representan al nuevo pueblo de la alianza, al *verdadero Israel* en medio de un pueblo que rehúsa”¹⁵ una oferta de salvación por la que acaba entregando su vida Jesús, en obediencia y fidelidad a Dios misericordioso. Esta nueva alianza, sellada en los gestos y palabras sobre el pan y el vino asocia esta nueva comunidad de mesa con la esperanza firme de la llegada del Reino y con la misma suerte de Jesús, el cordero pascual¹⁶. La Iglesia post-pascual es expresión de la *continuidad estructural* (M. Kehl) entre la reunión del Israel verdadero y escatológico y, en ese sentido, se puede afirmar que el fundamento de la Iglesia radica en el acontecimiento Cristo: “en unas condiciones históricas nuevas, aparecen determinadas formas estructurales centrales de la Iglesia como consecuencias legítimas de la historia de Jesús”¹⁷ y de palabras y gestos suyos que funcionan como sacramentos de la comunión de Dios.

Una experiencia que culmina en el acontecimiento de Pentecostés (Hch 2,1-36), un fenómeno con connotaciones escatológicas donde el Espíritu es infundido al grupo para congregar a todo el pueblo de Dios. La Iglesia, desde entonces, caminaba hacia la institucionalización, algo que aparece en las cada vez más frecuentes fórmulas de fe en el NT y su uso en el bautismo, por el que los catecúmenos comenzaban a participar de la fe en la Iglesia. Por otro lado, el uso cada vez más frecuente del vocablo *ekklesia*¹⁸, que apenas aparece en los relatos evangélicos, pero que se usa para hablar de los seguidores de Jesús desde una intención de invitar a todo el pueblo a formar parte del verdadero Israel. Pablo, más adelante, utilizará el

¹⁴ Cfr. S. MADRIGAL, “La Iglesia y su misterio” en A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, op.cit., 418-420.

¹⁵ Cfr. M.KEHL, *La Iglesia. Eclesiología católica*, op.cit., 252.

¹⁶ Cfr. S. MADRIGAL, “La Iglesia y su misterio” en A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, op.cit., 421-423.

¹⁷ M.KEHL, *La Iglesia. Eclesiología católica*, op.cit., 252.

¹⁸ Los dos términos más usuales (en hebreo *qahal* y en griego *ekklesia*) hacen referencia a una convocación, algo que se reflejará mejor en la literatura paulina: “This Greek word is derived from the verb *ekkaleo*, ‘to summon’ or ‘to call out’. Its closest equivalent and hence in English is *convocatio*, convocation –‘calling together’, ‘assembly’-. It was the official term for the citizens’ assembly of the Athenian democracy. It is used in this secular sense in Acts 19,32.41 in the account of the stirring events at Ephesus. But the NT use of the word is controlled almost entirely by its employment in the LXX to translate, with remarkable consistency, the Hebrew *qahal*, which has much the same basic meaning of ‘a convoked assembly’. In the strongest sense the *qahal* is the assembly of Israel convoked by God”. E. HILL, “Church”, en VV.AA. *The New dictionary of Theology*, Manila 1991, 184, citado en F. MARTÍNEZ DÍEZ, *Teología de la comunicación*, op.cit., 206.

término *ekklesia*¹⁹ para referirse a las comunidades locales. Otro signo que señala la *continuidad estructural* es la identificación al compartir la comensalidad y participar en el cuerpo de Cristo también remite a la centralidad de los banquetes en la predicación y en la vida de Jesús: sus banquetes con los pobres y pecadores, la mesa compartida con el Resucitado para, finalmente, alcanzar la institucionalización de la eucaristía como signo de unidad del Israel de Dios²⁰. Por último, la conciencia del primer grupo de seguidores de la Pascua de ser continuadores de la misión de Jesús como núcleo del pueblo de Dios escatológico, desde el impulso del Espíritu, les llevan, por una parte, a alcanzar el punto de equilibrio entre la tensión existente entre la existencia de distintas Iglesias particulares y la conciencia de pertenecer a una única Iglesia universal, pueblo de Dios; y, por otro lado, una armonización entre el momento inicial de la Iglesia (reducida a Doce) y el destino escatológico universal y la elección de nuevos seguidores y apóstoles entre aquellos que no eran testigos directos del Señor en vida terrena ni tan siquiera judíos²¹.

Entre los signos pre-pascuales y los elementos post-pascuales, sin embargo, surge una gran discontinuidad y un hiato, dominado por el momento de la Cruz. Como claramente aparece en Mc, Cristo murió en soledad, sin ningún discípulo acompañándole en el trance y solo con unas mujeres mirando a lo lejos (Mc 15,40). Los discípulos habían huido, como el mismo Jesús adelantó en la Cena: “heriré al pastor y se dispersarán las ovejas. Pero después que resucite iré delante de vosotros a Galilea” (Mc 14,27). En efecto, las mujeres en el sepulcro escuchan en boca del ángel “va delante de vosotros a Galilea; allí lo veréis como os dijo” (Mc 16,7). La discontinuidad entre el fracaso en soledad del Señor y la alegría por la resurrección se percibe en la honda experiencia de la Resurrección que vivió la primera comunidad, expresada en diversas formulaciones que señalan que con Jesús ha comenzado la Resurrección escatológica: el despertar de Jesús entre los muertos como primicia (1Cor 15,4), su exaltación a la derecha del Padre (Hch 5,31), etc.²².

Tras las apariciones, la reunión de los discípulos de Jesús en Jerusalén, ciudad donde debía acontecer la revelación mesiánica, y la efusión del Espíritu Santo marcan el inicio de la

¹⁹ Se hacía así eco de lo que significaba primariamente esta palabra para los oyentes de procedencia helénica. Así se llamaba “a la asamblea convocada legítimamente entre los ciudadanos de la polis para el ejercicio de los asuntos públicos”, H. SCHLIER, “Eclesiología del Nuevo Testamento” en VV.AA., *Mysterium Salutis*, Cristiandad, Madrid 1973, IV, I, 164.

²⁰ Cfr. M. KEHL, *La Iglesia. Eclesiología católica*, op.cit, 255-265.

²¹ Cfr. Ibid., 269-293.

²² Cfr. E. SCHILLEBEECKX, *Jesús. La historia de un viviente*, Cristiandad, Madrid 1981, 363-367. Cfr. S. MADRIGAL, “La Iglesia y su misterio” en A. CORDOVILLA, *La lógica de la fe*, op.cit., 423-425.

5. Iglesia: misterio de comunicación

Iglesia. Ni el Resucitado ni el Espíritu actúan aquí de manera independiente, sino que ambos se complementan desde el único acontecimiento pascual en el que Cristo instituye y el Espíritu constituye²³. La experiencia de comunicación profunda en Pentecostés (Hch 2,1-36), tiene numerosas conexiones con la expectativa escatológica surgida a partir de la Resurrección: el descenso del Espíritu en forma de lenguas de fuego se asocia con la teofanía del Sinaí, en la que se constituiría el pueblo del éxodo; la glosolalia de los discípulos en la parte central del relato, en la que dan testimonio al pueblo de lo acontecido, remite por oposición a lo acontecido en Babel (Gn 11) y acentúa la universalidad a la que está llamada la Iglesia; por otro lado, el Hijo y el Espíritu se vinculan en la conversión y el bautismo de muchos tras el discurso de Pedro²⁴. El Bautismo, la Cena, la oración del *maranathá* comienzan a funcionar como signos para la comunidad de los “santos” nacida de Pentecostés y que, desde una clara impronta escatológica y en conexión con las profecías mesiánicas (Hch 2,17-21; cfr. Jl 3,1-5), se comprende elegida, reunida y santificada por Dios²⁵.

Finalmente, la Iglesia fue procesualmente desvinculándose del judaísmo, sintiéndose enviada a los pueblos, “escogida de entre judíos y paganos” (Rm 9,24) o “de entre las naciones”. En ello, sin duda, tuvo una influencia decisiva el círculo helenista de Esteban, dentro de la comunidad primitiva de Jerusalén, quienes fueron pronto expulsados de Jerusalén (hacia el 35) y comenzaron a predicar el evangelio “para todos”²⁶. Con este grupo entró en contacto Pablo, quien jugará un papel importante en el nacimiento de una Iglesia con una misión universal entre los pueblos. La Iglesia, en este punto, comienza a anunciar la comunicación de la salvación a todos los pueblos (“en Jerusalén, en toda Judea y Samaría, y hasta los confines de la tierra” Hch 1,8) siendo ella misma la culminación del designio salvífico de Dios, realizado por el Hijo y universalizado por la fuerza del Espíritu.

En Pablo vemos un desarrollo de la teología sobre la Iglesia, al verla como manifestación concreta de la salvación operada por Cristo. Es única en NT la expresión paulina de *ekklesia tou theou*, expresión de origen judío palestiniense (cfr. Neh 1,13) y cuyo uso fue extendiéndose (también en su significado) a lo largo de sus cartas. Así, mientras al comienzo designa a las comunidades de Judea con este título, en 1Cor llama de este modo a la Iglesia

²³ Cfr. Ibid., 426-427. “El Resucitado convoca por medio del Espíritu, o el Espíritu hace que los discípulos accedan a la fe en el Resucitado y sean convocados por este”. F. MARTÍNEZ DÍEZ, *Teología de la comunicación*, op.cit, 210.

²⁴ Cfr. J.A. FITZMYER, *Los hechos de los apóstoles*, I, Sígueme, Salamanca 2003, 313-363.

²⁵ Cfr. S. MADRIGAL, “La Iglesia y su misterio” en A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, op.cit., 426.

²⁶ Cfr. M. KEHL, *La Iglesia. Eclesiología católica*, op.cit, 271-272.

en Corinto²⁷. De este modo, comienza a designar a una comunidad cristiana que trasciende barreras locales aunque, ciertamente para Pablo, “la comunidad local está en el centro”²⁸.

Cristología, pneumatología y eclesiología se vinculan en el origen de la Iglesia: la Iglesia surge desde el Espíritu Santo, pero es indisociable de la obra de salvación hecha en el Hijo y de su configuración como comunidad de seguidores de Cristo. Así, por una parte, la Iglesia se sitúa en un contexto pneumatológico (como sugiere su situación en el *Credo*) y, por otro lado, se asocia su misterio al propio misterio de Cristo, como sugiere el Concilio Vaticano II. En este sentido, los orígenes de la Iglesia nos muestran el enraizamiento de la Iglesia en la economía de salvación que parte de la misma autocomunicación de Dios trino y, en ese sentido, se puede entender como “sacramento universal de la salvación”²⁹.

5.2. Iglesia: misterio de comunicación.

Después de una primera fase “constructora” y fundadora de la Iglesia, que haya sus raíces en los signos de continuidad pre-pascuales y post-pascuales, la búsqueda de identidad en las primeras comunidades cristianas entró en una fase de institucionalización, primero “estabilizadora”, según se refleja en las cartas deuteropaulinas, y “protectora”, en las cartas pastorales³⁰. En tiempos ya de la patrística, se destaca el concepto neotestamentario de *koinonía* para reflejar la imagen que se tenía entonces de la Iglesia:

“esta copa de bendición que bendecimos, ¿no significa participación (*koinonía* o *communicatio*) en la sangre de Cristo? Ese pan que partimos, ¿no significa participación (*koinonía* o *participatio*) en el cuerpo de Cristo? Como hay un solo pan, aun siendo muchos formamos un solo cuerpo (*soma*), pues todos y cada uno participamos de ese único pan” (1Cor 10,16ss).

La referencia a la Cena del Señor y a la comunión de los fieles con Cristo mediante la autocomunicación de este en los sacramentos que genera, a su vez, la comunión de los fieles entre sí por la común participación en el sacramento, se combina aquí con la idea sacramental del Cuerpo de Cristo³¹, algo que ya fue destacado por San Agustín para quien la eucaristía es “signo de unidad y vínculo del amor” (cfr. SC 47)³². La *koinonía*, en un contexto de

²⁷ Cfr. J.A. FITZMYER, “Teología paulina” en VV.AA, *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo. Nuevo Testamento*, op.cit., 1219.

²⁸ J. GNILKA, *Teología del Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid 1998, citado en Cfr. W. KASPER, *La Iglesia de Jesucristo*, Sal Terrae, Santander 2013, 513.

²⁹ Cfr. *Ibid.*, 407-411.

³⁰ Cfr. *Ibid.*, 442-443.

³¹ Cfr. M. KEHL, *La Iglesia. Eclesiología católica*, op.cit, 296-297.

³² Cfr. W. KASPER, *La Iglesia de Jesucristo*, op.cit, 412.

5. Iglesia: misterio de comunicación

pluralidad de iglesias, fue entendida teológicamente por la patrística como una comunión que tiene por base una misma profesión de fe, los sacramentos (especialmente bautismo y eucaristía, signo de unión decisivo) y desde la unidad que surge de la comensalidad con Cristo resucitado y que une lo histórico con lo sacramental y lo eclesial³³. A partir de esta imagen de Cuerpo de Cristo, la patrística fue elaborando su identidad como *congregatio fidelium* y *communio sanctorum*, pueblo de Dios en torno a su Palabra y unidad sacramental con base escatológica³⁴. A ello se unen algunos signos particulares de comunión que fueron configurando la Iglesia universal, como las “cartas de comunión” escritas por los obispos, la comunión de consagración ente los obispos y las listas que se elaboraban de estos³⁵. En ese movimiento creciente hacia el reconocimiento de la unidad, jugó un papel importante la centralidad simbólico-espiritual de Roma.

Tras la oficialización del cristianismo como religión del Imperio en el siglo IV la Iglesia universal se comprendió a sí misma como una comunión de muchas Iglesias que coexistían en una comunidad de comunión, en la que Roma se significó como sede primada *inter pares*³⁶. Diversos avatares históricos, situaban a la Iglesia institucional entre las tensiones de la unidad y la regionalización, la mayor apertura a lo carismático y las luchas de poder con el Imperio. En la Edad Media se va desarrollando la noción de *ecclesia romana* universal, que va deviniendo, cada vez más en una monarquía pontificia absoluta sobre todo el orbe³⁷. Tras la Reforma, cada Iglesia resultante de la división subrayó un elemento constitutivo de la comunidad de seguidores de Jesús: así, la Iglesia protestante se centró en la Palabra, mientras que la Iglesia Católica se interesó más por el cuerpo místico de Cristo y sus estructuras visibles. Esa tendencia se revertió en el Concilio Vaticano II, cuando la Iglesia católica redescubrió la hondura del misterio eclesial mirando de nuevo hacia las Sagradas Escrituras y hacia la patrística, recuperando numerosas imágenes de la Iglesia (LG 6), entre las que

³³ Cfr. M. KEHL, *La Iglesia. Eclesiología católica*, op.cit, 298.

³⁴ Cfr. W. KASPER, *La Iglesia de Jesucristo*, Sal Terrae, Santander 2013, 42-49.

³⁵ Cfr. M. KEHL, *La Iglesia. Eclesiología católica*, op.cit, 299-300.

³⁶ Cfr. *Ibid*, 305-307.

³⁷ Como se explica en la asignatura de Historia de la Iglesia medieval, las nociones teocráticas que consideraban que, por cuanto todo poder tiene su origen en Dios, los papas debían ostentar una superioridad indiscutible sobre cualquier forma de poder, ya no solo espiritual, sino también temporal o político, impulsadas con toda claridad por Gregorio VII, alcanzan su punto culminante a finales del siglo XII y sobre todo durante la primera mitad del XIII. Fue Inocencio III (1198- 1216) su Encarnación más perfecta. Con él podemos hablar de una monarquía pontificia universal y absoluta. El punto culminante de la preeminencia del ministerio petrino fue el Concilio Vaticano I con las definiciones dogmáticas del primado de jurisdicción y de la infalibilidad del papa. Cfr. M. KEHL, *La Iglesia. Eclesiología católica*, op.cit, 320-327.

destaca la imagen de cuerpo de Cristo (LG 7) y, sobre todo, la imagen de pueblo de Dios, con la que se encabeza el Título II de *Lumen Gentium*, la constitución dogmática sobre la Iglesia.

Son numerosos los autores que afirman que la idea eclesiológica fundamental del concilio es, precisamente, la de *koinonía*³⁸, abandonando la apologética eclesial anterior (que se centraba en la unidad) y abriéndose a un lenguaje más ecuménico, desde una eclesiología de carácter más pneumatológico, siguiendo LG 7³⁹. La eclesiología de comunión que se muestra en los documentos conciliares vuelve a una noción de Iglesia universal que contiene a la comunión entre las distintas iglesias locales, mostrándose en signos como la sinodalidad o la apostolicidad⁴⁰. Aunque en los primeros compases del posconcilio otras categorías, como Pueblo de Dios, jugaron un papel decisivo, la mayor profundización en la teología patristica hizo que se resaltara la noción de *communio* que también estaba presente en el Concilio, al entenderse la Iglesia como icono de la Trinidad (cfr. LG 3, UR 2). Definitivo fue, en ese sentido, el Sínodo de los obispos de 1985, con el que se celebraba el 20º aniversario de la conclusión del Concilio. Para Kehl, a través del Concilio, “la Iglesia católica se considera el “sacramento de la comunión con Dios”; como tal, constituye la comunidad de los creyentes, de estructura sinodal y jerárquica al mismo tiempo, unida por el Espíritu Santo, configurada en el Hijo, Jesucristo, y llamada con toda la creación al reino de Dios Padre”⁴¹. La dificultad que tiene establecer una eclesiología de comunión es, precisamente, armonizar la dimensión trinitaria de su origen con una figura estructural comunicativa de la Iglesia que se realice y exprese en estructuras y prácticas comunicativas y de comunión que le permitan ser en el mundo verdadero sacramento, “presencia permanente de Jesucristo en el espacio y el tiempo como medio salvífico por el que Dios ofrece su salvación”⁴².

La experiencia de la Iglesia como *communio* es descrita por Kehl como la experiencia del Pueblo de Dios en peregrinación que genera comunión de hermanos y hermanas, que se saben pecadores y que se abre a la solidaridad con los más pobres de la Tierra, desde un

³⁸ G.J. ZARAZAGA, “Aportes para una teología de la comunión” en VV.AA., *Comunión, ¿un nuevo paradigma?*, op.cit, 174. En todo caso, la noción de *communio* ha suscitado un arduo debate, sobre todo en su relación con la categoría de pueblo de Dios. Cfr. C. SCHICKENDANTZ, “Desconfianzas y suspicacias sobre el concepto de *communio*” en VV.AA., *Comunión, ¿un nuevo paradigma?*, op.cit, 193-195. Cfr. W. KASPER, *La Iglesia de Jesucristo*, op.cit., 3.

³⁹ Cfr. P. HÜNERMANN, “*Communio*, ¿un nuevo paradigma?” en VV.AA., *Comunión, ¿un nuevo paradigma?*, op.cit, 177. Cfr. J.M.R. Tillard, *Iglesia de iglesias*, Sígueme, Salamanca 1991. Cfr. W. KASPER, *La Iglesia de Jesucristo*, op.cit, 32. 412.

⁴⁰ Cfr. M. KEHL, *La Iglesia. Eclesiología católica.*, op.cit, 296-301.

⁴¹ *Ibid*, op.cit, 44-45.

⁴² K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, op.cit., 474.

5. Iglesia: misterio de comunicación

interés existencial prioritario: ser sacramento de esta comunión al mostrarse como espacio vital comunicativo de la fe⁴³. En ese sentido, llama la atención como, para Kehl, desde un interés de traducir el término eclesiológico de Iglesia en cuanto comunión como “unidad comunicativa de los creyentes”⁴⁴, se utiliza una terminología propia del diálogo con la filosofía social, y que muestra la analogía entre fe y acción comunicativa (eminentemente simbólica y medianera, frente a una concepción instrumental y deíctica⁴⁵), entre la concepción de la Iglesia como sacramento de comunión de Dios desde la teología trinitaria y ciertas ideas de las teorías actuales sobre la comunicación que ampliarían la comprensión de la Iglesia⁴⁶.

Uno de los principales elementos de novedad de la eclesiología de comunión es la revalorización de la Iglesia local⁴⁷, “comunión de vida, de caridad y de verdad” (LG 9) en un lugar, bajo la guía de un obispo. LG 23 muestra cómo la comunidad eclesial local es el punto de encuentro entre la historia de salvación que tiene su origen en la autocomunicación de Dios y la historia humana y, por ello, lugar donde hace presente la Iglesia de Cristo (LG 26)⁴⁸. La plenitud del misterio eclesial se concreta en el *sacramentum unitatis* de la eucaristía presidida por el obispo. Existe pues, en la iglesia, una *koinonia* en doble dirección:

⁴³ Cfr. M. KEHL, *La Iglesia. Eclesiología católica*, op.cit, 28-32. La noción de *communio*, para Kasper, parte del ser de la Iglesia enraizada en la Trinidad y por la apertura de la participación en la vida divina a través de la Palabra y los sacramentos; a ello se une el dinamismo entre la unidad y la pluralidad de las distintas Iglesias locales y que se muestra en la colegialidad de los obispos y la comunión de los fieles por su pertenencia al Pueblo de Dios; así como la visibilidad y eficacia de la Iglesia como sacramento universal de la salvación, con su apertura escatológica y su relevancia para la vida práctica de los cristianos en el mundo. Cfr. W. KASPER, *La Iglesia de Jesucristo*, Sal Terrae, Santander 2013, 408-424.

⁴⁴ M. KEHL, *La Iglesia. Eclesiología católica.*, op.cit, 126.

⁴⁵ Cfr. L-M. CHAUVET, *Símbolo y sacramento*, Herder, Barcelona 1991, 117-162.

⁴⁶ Cfr. *Ibid*, 142-144. Kasper también se hace eco de ese uso que se puede hacer de las ciencias sociales para ahondar en la comprensión de *communio*, aunque sin considerar que haya analogía entre la “comunidad de comunicación ideal” (Apel) y la pretensión de comunidad universal eclesial (como sugería Kehl): “ello no significa que la Iglesia entendida como *communio* no sea más que el cumplimiento de la esperanza de una lograda comunicación y comunión universal que alienta en el ser humano. Antes al contrario, en ella, en la Iglesia, la esperanza incapaz de darse cumplimiento a sí misma y la búsqueda y el anhelo de comunión y comunicación incapaces de darse cumplimiento a sí mismos se hacen realidad, como todavía habrá que mostrar, de un modo cualitativamente nuevo que sobrepuja toda esperanza natural”. W. KASPER, *La Iglesia de Jesucristo*, op.cit, 38-39.

⁴⁷ La asamblea local es una realidad teológica, a la que se le otorgan en las cartas paulinas nombres como Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo o Templo del Espíritu Santo. Ef y Col utilizan la imagen del Cuerpo de Cristo para describir a la Iglesia, “plenitud de Cristo” (Ef 3,9-11), en la que ya no hay barreras entre judíos y griegos. Un cuerpo de la Iglesia en el que el Cristo cósmico es ahora la cabeza, porque Dios “puso todas las cosas bajo sus pies y le hizo cabeza suprema de la Iglesia, que es su cuerpo, la plenitud de aquel que lo plenifica todo”. Cfr. S. MADRIGAL, “La Iglesia y su misterio” en A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, op.cit., 434-438.

⁴⁸ Cfr., *ibíd.*, 462. CD 11 ahonda en ello al afirmar que la diócesis, adherida a su pastor y reunida por él en el Espíritu santo por medio del evangelio y en la eucaristía, constituye una Iglesia particular, en que se encuentra y opera verdaderamente la Iglesia de Cristo, que es una, santa, católica y apostólica.

“comunidad vertical con el Dios trinitario y comunidad horizontal entre los seres humanos (1Jn 1,3ss)”⁴⁹. En todo caso, la relación entre la Iglesia universal y la Iglesia local se debe entender desde la misma lógica de la comunidad trinitaria y teniendo en cuenta su propia dimensión pneumatológica y cristológica: “participación diversa en una y la misma esencia común”⁵⁰. Por eso, las distintas Iglesias no son filiales, ni departamentos de la Iglesia universal, sino que, la única Iglesia de Cristo la que existe en múltiples Iglesias locales⁵¹: la Iglesia existe siendo una y la misma, haciéndose especialmente presente allá donde se celebre la Eucaristía. La Iglesia universal, como afirma LG 23, “existe en y a partir” de las Iglesias locales y las Iglesias locales están hechas a imagen de la Iglesia universal⁵². En el fondo, existe una unidad con base mística, referenciada en el único Cuerpo de Cristo, que se traduce en relaciones de comunidad fraterna en la fe (condición de posibilidad de todos los demás aspectos de la comunidad, en la que Cristo actúa como punto de encuentro⁵³), en la celebración cultural de los sacramentos, en la participación en la misma misión, en la comunicación de bienes y en el cauce supremo de la comunidad que es el amor. Por estas razones, la Iglesia puede ser considerada “sacramento”, que tiene que ver con la transmisión y comunicación de un mundo de sentido en el que la Iglesia, como cuerpo, tiene un papel de mediadora, como símbolo, a través de sus actos, de la eficacia de la gracia, como comunicación entre Dios y la criatura.

Este modo de entender la *communio* supone para la Iglesia volver a una realidad de sus primeros siglos, con claras repercusiones ecuménicas (cfr. OE 3, UR 14ss), a expensas de la eclesiología de unidad, desarrollada sobre todo en el segundo milenio⁵⁴. Ahora la unidad de la Iglesia se entiende como unidad de comunidad, a partir de la noción de *communio hierarchia*, con el que se vincula el ministerio episcopal a la Iglesia universal (la comunidad del papa con el colegio episcopal) y a los presbíteros con su obispo (cfr. PO 7; 15). En la estructura interna de la Iglesia, esta relación dialéctica entre unidad y pluralidad se da especialmente en la integración del ministerio petrino con la colegialidad episcopal⁵⁵. En la eclesiología del Concilio Vaticano II, haciéndose eco de la sentencia de Cipriano (“el episcopado es uno e

⁴⁹ Cfr. *Ibid.*, 463.

⁵⁰ W. KASPER, *La Iglesia de Jesucristo*, op.cit., 274.

⁵¹ Cfr. L-M. CHAUVET, *Símbolo y sacramento*, Herder, Barcelona 1991, 189.

⁵² Cfr. S. MADRIGAL, “La Iglesia y su misterio” en A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, op.cit., 462. Es interesante, en este sentido, leer la relación sobre la disputa académica entre Ratzinger y Kasper acerca de qué realidad eclesial (local o universal) ostenta la prioridad histórica y ontológica: para el primero sería la Iglesia universal y para el segundo la local. Cfr. *Ibid.* 509-522.

⁵³ Cfr. F. MARTÍNEZ DÍEZ, *Teología de la comunicación*, op.cit., 218.

⁵⁴ Cfr. W. KASPER, *La Iglesia de Jesucristo*, op.cit., 415-418.

⁵⁵ Cfr. M. KEHL, *La Iglesia. Eclesiología católica*, op.cit., 91-92.

5. Iglesia: misterio de comunicación

indiviso”) se ahonda en el modo en que el Obispo de Roma es la cabeza del colegio episcopal⁵⁶, del mismo modo en que Pedro (del cual el papa es sucesor) fue puesto por Cristo frente al colegio apostólico (Mt 16,13-20)⁵⁷. Con ello, se sigue afirmando el papel del sucesor de Pedro como signo visible de la *communio episcoporum*, definida por la *Pastor aeternus* del Concilio Vaticano I (DH 3050-3075)⁵⁸. La colegialidad de los obispos se fundamenta en el oficio transmitido por Cristo a los apóstoles y de estos, generación tras generación, de unos a otros⁵⁹. Para Kasper, la imagen de una elipse con dos focos expresa esta estructura esencial orgánica de la Iglesia: el papa y los obispos, sin que ninguno de estos polos pueda ser neutralizado por el otro, facilitando así la comunicación entre ellos⁶⁰.

En todo caso, la *communio fidelium* es la base donde se sustenta la *communio* de las Iglesias y la sinodalidad de los obispos, algo que se manifiesta en la doctrina del sacerdocio común de todos los bautizados (LG 10) y la “actuosa participación” de todo el Pueblo de Dios en la vida de la Iglesia⁶¹. Ello se basa en la igualdad pneumática de todos los fieles que se expresa estructuralmente a través de los diversos carismas y ministerios a través de la común pertenencia al Pueblo de Dios⁶². Es todo el Pueblo de Dios que forma la Iglesia el que se relaciona de modo sacramental con Cristo cabeza y el Espíritu, algo que en el plano institucional se manifiesta en esa dualidad entre ministerio y comunidad, jerarquía y común

⁵⁶ El camino histórico que va de la elección de los Doce a la elección de obispos también tiene visos de mantener una “continuidad estructural”, junto a una creciente certeza del origen divino de la ministerialidad de la Iglesia. Así, el NT muestra la pluralidad de formas de organización de la comunidad y de liderazgo dentro de ella (los Doce, Pablo). Estas formas más carismáticas van dando paso a una paulatina estabilización, como se muestra en la elección de los Siete, los ancianos y los maestros. Ya en las cartas pastorales se encuentran los nombres de los ministerios que conformarán más adelante la tripleta ministerial (presbíteros, diáconos y obispos; LG 28). La diferencia entre los tres grados junto con el “episcopado monárquico” apareció como tal en el siglo II, articulándose a través de Ignacio de Antioquía. S. MADRIGAL, “La Iglesia y su misterio en A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, op.cit., 443-452.

⁵⁷ Cfr. Ibid., 464-465.

⁵⁸ Además, el Concilio alude a diversas prácticas históricas para justificar la raíz apostólica del episcopado, entre las que nos llama la atención la comunicación fraterna entre los miembros del colegio episcopal a través del uso de cartas y la relación epistolar de todos ellos con el Obispo de Roma, además de la práctica de la sinodalidad y del principio conciliar en la Iglesia desde sus inicios y el hecho de que, como se practica también hoy día, sean necesario tres obispos para ordenar válidamente a otro. En un proceso histórico creciente, la sede romana va siendo reconocida con más claridad con una significación espiritual especial que, a partir del siglo V, se transforma en una clara pretensión de dirección sobre todas las Iglesias particulares. Un proceso que culminará en la Edad Media con Bonifacio VIII y su definición de *plenitudo potestatis* a nivel jurisdiccional. Cfr. M. KEHL, *La Iglesia. Eclesiología católica*, op.cit. 301-338.

⁵⁹ Todo ello son signos de “continuidad estructural”, según M. Kehl, de esta relación entre unidad en torno al Obispo de Roma y la colegialidad, partiendo, ante todo, del dato neotestamentario. Cfr. Ibid., 311-320.

⁶⁰ Cfr. W. KASPER, *La Iglesia de Jesucristo*, op.cit, 419.

⁶¹ Cfr. ibíd., 422-423.

⁶² Cfr. M. KEHL, *La Iglesia. Eclesiología católica*, op.cit, 94-98.

sacerdocio, “para vosotros” y “con vosotros”⁶³. Sobre la afirmación de que la Iglesia se entiende como sacramento universal de la salvación⁶⁴ se deben de entender los distintos ministerios ordenados, que “difieren esencialmente y no sólo de grado” (LG 10) con el sacerdocio común (que hace a todos los fieles disfrutar de una “auténtica igualdad en la dignidad común” (LG 32)): todos participan del sacerdocio de Cristo, pero “el sacerdocio ministerial es el signo sacramentalmente potenciado de lo que compete en común a todos los fieles en cuanto a contenido (...): la actualización del servicio salvador de Cristo en nuestro mundo”⁶⁵.

5.3. La Iglesia comunica al mundo.

Si la *communio*, a pesar de todo, “es más bien un concepto abstracto, la comunicación pone de relieve la práctica concreta, las formas concretas de realización de la *communio*”⁶⁶. Tanto *communio* como *communicatio* proceden de la palabra griega *koinonia*, pero podemos pensar hoy la comunicación como la *communicatio in actu*, esto es, como la realización de la comunión. De este modo, nos centraremos ahora en el modo en que la Iglesia realiza su tarea, escogiendo aspectos de la misma –*koinonia* (de la que ya hemos hablado), *diakonia*, *leitourgia*, *martyria*- que reflejan la unidad, catolicidad, apostolicidad y santidad de la Iglesia⁶⁷.

a) *Diakonia*: la apertura de la Iglesia al mundo.

En los primeros compases del Concilio Vaticano II se hizo patente que la tarea de esta gran asamblea pasaba, según la intuición del cardenal Suenens, en responder a las indisociables preguntas sobre qué es la Iglesia, hacia dentro, y qué hace la Iglesia en el mundo, hacia fuera. El deseo de apertura de la Iglesia al mundo, en un contexto donde vive en mayor interconexión hacia los demás se plasma en la constitución *Gaudium et spes*, donde la Iglesia encuentra su identidad en la misión y, además, encuentra en ella “la dicha y la vocación (...),

⁶³ Cfr. *Ibid*, 99-102.

⁶⁴ En ese sentido, la Iglesia es “signo e instrumento de la unidad y de la paz en el mundo. De hecho, no podemos partir el pan eucarístico sin compartir el plan de cada día. Por ello, el compromiso por la justicia, la paz y la libertad de los hombres y de los pueblos, y por una nueva civilización del amor, es hoy una perspectiva fundamental para la Iglesia. Precisamente como unidad en la *communio*, como unidad en la diversidad reconciliada, la Iglesia es pueblo mesiánico, signo universal de la salvación (LG 9). W. KASPER, *La Iglesia de Jesucristo*, op.cit, 423

⁶⁵ M. KEHL, *La Iglesia. Eclesiología católica*, op.cit, 102.

⁶⁶ G. GRESHAKE, “Comunicación. Origen y significado de una idea teológica”, en VV.AA., *Comunión, ¿un nuevo paradigma?*, op.cit, 141.

⁶⁷ Cfr. S. MADRIGAL, “La Iglesia y su misterio” en A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, op.cit., 455.

5. Iglesia: misterio de comunicación

su identidad más profunda” (*Evangelii nuntiandi*, 14). Por ello, en el contexto del Concilio, la Iglesia quiere “ofrecer al género humano la sincera cooperación para instituir la fraternidad universal” desde la voluntad de “continuar bajo la guía del Espíritu Paráclito, la obra del mismo Cristo” (GS 3). Es precisamente la misión de Jesús la fuente y modelo de la misión de la Iglesia y, análogamente, el modo de comunicar de Jesús también es la manera de abrirse la Iglesia al encuentro con el mundo. La misión ya no es una tarea circunscrita a países aun no cristianizados sino que coincide con toda la obra de comunicación y vivencia de la Buena Noticia en todo el mundo⁶⁸.

Si Cristo no vivió en función de sí mismo, sino en función del Reino y su anuncio, la Iglesia tampoco existe en función de sí misma, sino que es misionera, anunciadora y comunicadora, luz de las gentes, comunicadora de alegría y esperanza. Por ello, la comunión en la que se sustenta la Iglesia en su identidad profunda se despliega en el servicio hacia el mundo, en el ser servidora de la misión de Cristo, servidora para los demás. Del mismo modo que Cristo se comportó en su vida como el servidor anunciado en el Canto del Siervo (Is 42,6-7) anunciando el Reino “haciéndose pobre a fin de que os enriquezcáis con su pobreza (2Cor 8,9), la Iglesia toma la misma “vestidura y librea”⁶⁹ y se entiende a sí misma como servidora de los pobres, predicando en humildad y al modo de Cristo, expresando también el triple *munus* de su Fundador (sacerdote, profeta y rey), en el servicio a la palabra, el culto divino dirigido al Padre y el amor realizado en el *ágape* del servicio desde la unidad y diversidad de los carismas y ministerios⁷⁰.

La Iglesia se entiende a sí misma como “sacramento universal de salvación”⁷¹, poniendo en juego “una serie de relaciones básicas, Cristo y la Iglesia, salvación e Iglesia, Iglesia y mundo, acción humana y reino de Dios”⁷² y descubriéndose a sí misma como instrumento de la autocomunicación de Dios, al tener su origen en las misiones del Hijo y del Espíritu Santo (AG 2), bajo el signo de la salvación como símbolo de la unión de Dios con el género humano (LG 1, GS 42) y de la presencia del Reino en medio del mundo, reconociendo a Cristo como único mediador de quien brota la sacramentalidad de la Iglesia (SC 5), subrayando el carácter cristológico de la Iglesia y su referencia escatológica. La Iglesia, pues,

⁶⁸ Cfr. *Ibid*, 474.

⁶⁹ SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Constituciones de la Compañía de Jesús*, n.101.

⁷⁰ Cfr. S. MADRIGAL, “La Iglesia y su misterio” en A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, op.cit., 469-471.

⁷¹ Esta expresión está presente en numerosos lugares de los documentos emanados del Concilio Vaticano II: LG 1,9,48,59; SC 5,26; GS 42,45; AG 1.5.

⁷² Cfr. S. MADRIGAL, “La Iglesia y su misterio” en A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, op.cit., 472.

no vive sólo de una comunicación espiritual, sino que es comunidad visible y tiene en la sacramentalidad una característica fundamental de su modo de comunicar⁷³. La Iglesia, en cuanto comunidad de seres humanos que creen en Jesús y que desean seguirle, “posee una dimensión externa visible, que alude y remite a una realidad más profunda. Su dimensión interior consiste en que Jesucristo la convierte, en el Espíritu Santo, en señal e instrumento de los que se sirve para llevar a su término final su obra de renovación y de transformación de la humanidad, para gloria del Padre”⁷⁴.

La misión compete a todo el pueblo de Dios, también al laicado, al compartir una misma dignidad sacerdotal. Una misión que no es abstracta, sino que tiene una dimensión histórica, dirigida al hombre concreto inmerso en situaciones históricas determinadas, en unidad con el orden de la creación y de la redención. “La Iglesia anuncia el Evangelio y a la vez escucha el mensaje que llega desde la historia humana”, ahondando su deseo de comunicación con el mundo y profundizando en el sentido de una evangelización que pasa también por la liberación y la promoción y desarrollo humanos (EN 31). En respuesta al mandato misionero del Resucitado (Mt 28,19-20) la Iglesia entiende hoy su horizonte en la consolidación de las Iglesias locales (desde la perspectiva de la relación abierta con las culturas de la inculturación) y en diálogo con sociedades, hoy, en muchos casos plurales y secularizadas. Cada Iglesia local mantiene el llamado a una *nueva evangelización*, a comunicar la alegría de Jesucristo en las periferias y en los lugares más necesitados (*Evangelii Gaudium*, 30).

b) *Leitourgia*: Iglesia que celebra los sacramentos.

La Iglesia, como “sacramento universal de salvación”, como “signo de gracia que se impone eficazmente para el mundo”, como “radical comunicación victoriosa de Dios al mundo, que se entrega con un compromiso total al hombre, al individuo en sus situaciones existencialmente decisivas”⁷⁵ encuentra en la celebración de los sacramentos su máxima expresión de comunión y de servicio. Por medio de la liturgia, los fieles expresan y comunican “el misterio de Cristo y la naturaleza de la Iglesia” (SC 2). La Iglesia “subsiste como liturgia y en la liturgia” (J. Ratzinger), pues desde su sacramentalidad vive inserida en

⁷³ “En la afirmación de la Iglesia como sacramento destaca claramente en primer plano la referencia al hecho de la salvación, significada y comunicada en el sacramento, así como a la forma de su comunicación. La Iglesia que nos abraza como una realidad visible, y con frecuencia incómoda, es signo de nuestra salvación y, al significarla, es también prenda de ella”. O. SEMMELROTH, “La Iglesia como sacramento de salvación”, en VV.AA., *Mysterium Salutis*, op.cit., IV,1, 321.

⁷⁴ H. VORGRIMLER, *Teología de los sacramentos*, Herder, Barcelona 1989, 56.

⁷⁵ K. RAHNER, *Curso Fundamental sobre la fe*, op.cit., 474.

5. Iglesia: misterio de comunicación

el misterio de Cristo, algo que se manifiesta en la celebración cultural, “cumbre a la que tiende toda la acción de la Iglesia y fuente de donde mana toda su fuerza” (SC 10)⁷⁶. En ese sentido, “la Eucaristía hace a la Iglesia y la Iglesia hace la Eucaristía” (H. de Lubac).

La Iglesia se expresa así misma en la liturgia como pueblo sacerdotal con estructura jerárquica, a la vez carismática y ministerial, en el que todo el Pueblo de Dios celebra desde su común dignidad fundada en el sacerdocio común en Cristo⁷⁷. Esta noción de sacerdocio común hunde sus raíces en la comprensión del término en el NT, donde se reserva su uso al único sacerdocio de Cristo (Heb) y al sacerdocio real y profético de todos los bautizados (1Pe 2,9; Ap 1,6.5,9)⁷⁸. Sólo en las últimas epístolas paulinas encontramos los primeros indicios que apuntan a la identificación del sacerdocio con el ministerio de la presidencia de la asamblea litúrgica (Rm 15,15-16; 2Cor 3,6.5,18-20) que, en todo caso, en la primera comunidad no se puede entender como continuación con el sacerdocio del templo, sino desde el sacerdocio de Cristo, basado no en la expresión ritual sino en la oblación de su propia vida⁷⁹.

Ya en época patristica se explicita la asignación de términos sacerdotales a quien realiza la función de presidencia de la asamblea, en un contexto donde la Iglesia se expresa a sí misma en la concelebración de la Eucaristía, cada uno a su manera. De modo análogo, el Concilio Vaticano distingue con pleno sentido el sacerdocio común del sacerdocio ministerial en la expresión litúrgica, en la que el sacerdote ministerial dirige al pueblo sacerdotal en el sacrificio eucarístico, que ofrece a Dios en nombre de todo el pueblo y en el que, a la vez, representa a Cristo mismo (cfr. LG 10b)⁸⁰. El ministro ordenado, durante la celebración de la Eucaristía, actúa, pues, expresando el carácter apostólico de su misión y la raíz cristológica de su ministerio conferido por la Iglesia: lo hace *in persona Christi et Ecclesiae*, como nexo de unión comunicador entre la cabeza y los miembros del cuerpo, como signo de la entrega salvífica de Cristo, símbolo de la entrega del “Cristo total”⁸¹. Todos los bautizados, compartiendo el sacerdocio común, están llamados a ser “testigos del Evangelio en el corazón del mundo”⁸², como expresión eucarística de la Iglesia en su apostolado y en su misión, haciendo de su propia vida entrega y culto existencial (Rm 12,1). Todos los bautizados, en

⁷⁶ Cfr. S. MADRIGAL, “La Iglesia y su misterio” en A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, op.cit., 477-479.

⁷⁷ Cfr. *Ibid.*, 481.

⁷⁸ Cfr. *Ibid.*, 482.

⁷⁹ Cfr. *Ibid.*, 483.

⁸⁰ Cfr. *Ibid.*, 483.

⁸¹ Cfr. *Ibid.*, 484.

⁸² Cfr. *Ibid.*, 486.

definitiva, comparten una misma identidad que tiene como referencia el *kerygma* y la celebración; pero además de formar parte de un grupo bien delimitado, los cristianos se desprenden de todo particularismo para abrirse a lo universal, como sacramento de salvación⁸³.

c) *Martyria*: una Iglesia que comunica salvación

La Iglesia mantiene una preocupación desde sus orígenes por los contenidos de su acción comunicativa (la comunicación conceptual), pero también por el testimonio y la comunicación personal, consciente de que la transmisión de la fe proviene a través del encuentro con Cristo y del otro: “La fe viene de la predicación, y la predicación, por la Palabra de Cristo» (Rm 10,17)”. La Iglesia ha nacido del ministerio de la predicación: la transmisión del Evangelio la ha configurado como ministerio de comunicación y comunión con Dios y con los hermanos. Un Evangelio que sigue sonando con “viva voz” en el interior de la comunidad eclesial, por la acción del Espíritu Santo (DV 8). Una Palabra que no posee, pero que la configura como “criatura del Evangelio”⁸⁴, con una tarea de servicio a la verdad (1Tim 3,15)⁸⁵.

La tradición de la Iglesia avanza no desde el relativismo, que ve la enseñanza de la Iglesia en cada tiempo y lugar como adecuada a esas circunstancias sin ser susceptible de ser aplicada en otra tesitura diferente, ni corrigiendo o cambiando el lenguaje de verdades que no cambian⁸⁶, sino que camina hacia un mayor crecimiento y profundización en la verdad. Por eso, la predicación y el testimonio de la Iglesia actualiza su anuncio del acontecimiento salvífico de Cristo expresado en el *sensus fidei fidelium*: el sentido que tiene la fe entendida como acto creyente de la comunidad eclesial y que es profundizado por los teólogos y alimentado por el magisterio⁸⁷. La verdad que anuncia la Iglesia es la del misterio Pascual de Jesucristo. La permanencia de la Iglesia en la verdad es un don del Espíritu Santo de la cual se apropia a través del Evangelio y la transmisión de la Tradición, desde la infalibilidad del sentido sobrenatural de la fe. La Iglesia tiene conciencia de no equivocarse en la fe, de manera insigne cuando el pueblo de Dios, en su totalidad, muestra estar totalmente de

⁸³ Cfr. L-M. CHAUVET, *Símbolo y sacramento*, op.cit., 186.

⁸⁴ S. MADRIGAL, “La Iglesia y su misterio” en A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, op.cit., 488.

⁸⁵ Cfr. *Ibid.*, 488.

⁸⁶ Cfr. J.L. MARTÍNEZ, *Libertad religiosa y dignidad humana*, San Pablo, Madrid 2009, 118.

⁸⁷ Cfr. S. MADRIGAL, “La Iglesia y su misterio” en A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, op.cit., 488-489.

5. Iglesia: misterio de comunicación

acuerdo en materias de fe y de moral⁸⁸. A la indefectibilidad general de la fe rinde un servicio especial el ejercicio del magisterio confiado por la Iglesia al papa y los obispos en su triple función de ser maestros de la doctrina, sacerdotes del culto sagrado y ministros de gobierno⁸⁹, desde el oficio de interpretar auténticamente la Palabra de Dios (LG 10). La autoridad de este magisterio va unida a la relación bilateral que hay entre el *sensus fidei* y la infalibilidad de la fe y la infalibilidad de la enseñanza del magisterio.

El oficio de enseñar, en todo caso, se ejerce de modos distintos, siendo la infalibilidad – inmune de error en materia de fe y moral por una asistencia especial del Espíritu Santo– una prerrogativa ligada al magisterio Obispo de Roma y al del colegio de los obispos (cfr. LG 25). Este párrafo de la constitución dogmática sobre la Iglesia fue desarrollado en la carta apostólica *Ad tuendam fidem* en 1998 en las que se distingue los distintos modos análogos de entender el magisterio: el magisterio solemne o extraordinario, formulado en pronunciamientos *ex cathedra* del papa o en concilios ecuménicos y que es infalible; el magisterio ordinario y universal, donde se desarrollan enseñanzas definitivas e infalibles en estrecha relación con la revelación; y el magisterio ordinario auténtico, que incluye doctrinas no definidas ni definitivas, emitido tanto por el papa, como por sínodos o conferencias episcopales. El apego de la Iglesia a la verdad está fundado en su fidelidad a la fe apostólica y la tradición recibidas que se visibiliza en el magisterio de modo especial, donde, en fidelidad a su propia misión, la Iglesia expresa la actualidad del misterio pascual y, desde su raíz encarnatoria, cómo Dios se sigue comunicando hoy a través de la mediación de la Iglesia. El espíritu misionero de la Iglesia, en todo caso, intuye que no basta simplemente con proposiciones verdaderas, sino que es necesario que se comuniquen las partes interesadas, desde el acuerdo no sólo en la tradición sino también en la situación y la experiencia religiosa de la fe⁹⁰. Así, el testimonio y los signos realizados por la Iglesia constituyen su mejor servicio al mundo, mostrando con su misión, sin imponer, dónde encuentra la verdad para aquellos que la busquen con sincero corazón.

⁸⁸ Cfr. *Ibid.*, 490-491. Para M. Kehl, sin embargo, las estructuras actuales de la Iglesia no responderían a las exigencias de una consensualidad comunicativa, algo que pone en peligro la propia unidad de la Iglesia como *communio*. Cfr. M. KEHL, *¿Adónde va la Iglesia?*, Sal Terrae, Santander 1997, 76-79.

⁸⁹ Cfr. M. KEHL, *La Iglesia. Eclesiología católica*, op.cit., 333.

⁹⁰ Cfr. W. BARHOLOMEUS, “La comunicación en la Iglesia”, en *Concilium* 131 (1978), 133-135, citado en F. MARTÍNEZ DÍEZ, *Teología de la comunicación*, op.cit., 232-233.

CAPÍTULO 6: MARÍA, MODELO DE COMUNICACIÓN CREYENTE

María, madre de la Iglesia y madre de los creyentes, merece la atención de esta síntesis teológica por ser modelo de la apertura del ser humano a la comunicación y a la gracia de Dios. María en el comienzo del evangelio de Lucas aparece como la persona que da respuesta de una forma particular a la necesidad de comunicación humana en su apertura a la voluntad de Dios y como el fundamento de la plenitud de la comunicación a la que estamos llamados. Por un lado, la acogida virginal de la autocomunicación de Dios (Lc 1,26-38) apunta al silencio del interior como raíz donde se haya la comunicación, permitiendo que el misterio del Padre llegue a ella a través de la palabra del Hijo. En el encuentro con su prima Isabel (Lc 1,39-56) se nos muestra un ejemplo de comunicación humana plena, en la que los gestos y las palabras expresan por completo el corazón agradecido y la gratitud de quien se siente agradecida. Por otra parte, en la entonación del *magnificat* María se expresa como vivo ejemplo de la comunicación de una buena noticia que alegra al propio corazón, a la esfera social y al pueblo de la promesa¹.

6.1. La maternidad de María.

En la historia de la autocomunicación de Dios, toda la humanidad se sitúa ante Dios en una actitud esperante y creyente. Cuando esta comunicación divina es obra de la libertad humana, con la ayuda de la gracia, poder aceptarla. En la Encarnación, “María en el *sí* de su fe, *sí* libre que la gracia de Dios le otorgó, ha concedido para nosotros al Hijo de Dios y en sus entrañas le ha dado la existencia terrena mediante la cual podrá constituirse miembro de la nueva raza humana y de esta forma ser su redentor”². La maternidad divina de María es obra de su fe (LG 53; 63), circunstancia que hace de este hecho el acontecimiento central de la historia de la salvación pues en su *sí* se hace posible la encarnación de la Palabra y la verdadera escucha humana, como primer paso de esa autocomunicación.

María es para la Iglesia el prototipo de ser humano redimido y arquetipo de todos los rescatados y, en ese sentido, madre de toda la comunidad. En el Concilio Vaticano II el puesto de María, de su maternidad y virginidad quedó ligado al misterio de Cristo, único mediador, y al misterio de la Iglesia, tal y como se ve en el encaje de su figura en el Concilio

¹ Cfr. C.M. MARTINI, *Comunicar a Cristo hoy*, op.cit., 68-69.

² K. RAHNER, *María, madre del Señor*, Herder, Barcelona 1967, 13-14.

6. María, modelo de comunicación creyente

Vaticano II, dentro del capítulo VIII de la constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium*, se titula “La Bienaventurada Virgen María, Madre de Dios, en el misterio de Cristo y de la Iglesia”. La imagen que de María brota del Concilio Vaticano II surge de la necesidad de articular dos sensibilidades distintas: una corriente eclesiotípica la cual señalaría la reciprocidad entre María y la Iglesia y los creyentes, quienes verían en ella un modelo de esposa y de acogida y aceptación de la gracia, una fe en acto; y una tendencia cristotípica, por otro lado, que contempla la figura de María estrechamente ligada a la del Hijo³. Así, la lectura conciliar de María “la maternidad de María se sitúa en una relación privilegiada con su Hijo. Esta relación debe ser descrita con categorías eclesiológicas”⁴.

La lectura tipológica de la Sagrada Escritura que lee la historia de la salvación como una continuidad de la acción salvífica de Dios a lo largo de la historia encuentra en el AT arquetipos que identifican al pueblo de la alianza con la imagen de la Hija de Sión con la figura de María como esposa, madre y virgen. La Iglesia, que se comprende a sí misma como el nuevo Israel, puede ver en la figura de María con naturalidad a la figura de esa nueva configuración y a la madre de los nuevos tiempos mesiánicos y escatológicos⁵. Aunque la Escritura no valora la virginidad, este aspecto no entra en contradicción con los relatos evangélicos, donde se subraya la iniciativa salvífica de Dios y la obediencia fiel de María. Así, el desplazamiento de la figura de José en la genealogía de Mt (Mt 1,1-17) y la intervención del Espíritu Santo en la anunciación de María (Lc 1,35) dejan patente la iniciativa exclusiva de Dios en el nacimiento de Jesús⁶.

Estos textos ponen de relieve que esta comunicación no depende de la fuerza de la voluntad humana, sino que proviene de Dios. La virginidad obediente de María tiene que ver con la divinidad del Hijo y con la fidelidad sin condiciones a la revelación (LG 57). Esta maternidad sin condiciones de María la consagra como madre de todos los creyentes; una maternidad y una virginidad que también se predicen de la Iglesia, quien acoge la fe con reverencia y se dispone a cumplir la voluntad del Padre desde una actitud de obediencia total⁷. Junto con esta visión teológica, la Iglesia afirma la virginidad biológica perpetua de María⁸, un misterio que sólo es accesible desde la fe “que lo ve en ese ‘nexo que reúne entre sí los misterios’ (DH

³ Cfr. G. URIBARRI, “Cristología-Soteriología-Mariología”, en A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, op.cit., 377.

⁴ *Ibid.*, 378.

⁵ Cfr. *Ibid.*, 379-380.

⁶ Cfr. *Ibid.*, 381-382.

⁷ Cfr. *Ibid.*, 383-384.

⁸ DH 427. 502.

3016), dentro del conjunto de los Misterios de Cristo, desde la Encarnación hasta su Pascua”⁹. En todo caso, “María no es madre de Dios porque él comience a existir naciendo de ella, ni porque María, en cuanto criatura, dé origen al Creador (...), sino que el Verbo toma de las entrañas de María el principio de su ser encarnativo”¹⁰.

6.2. María, modelo de creyente en la Palabra.

El *fiat* de María en la Anunciación encontramos un modelo de respuesta a la iniciativa de comunicación de Dios con su criatura: se trata de un *hágase*, en un primer sentido pasivo, pero que en el uso en griego de *genoito* (en optativo) denota la expresión de un deseo alegre, activo y esperanzado que mueve a toda la persona hacia la participación en el plan de Dios¹¹. El espíritu virginal de María la convierte en modelo de escucha de la palabra de Dios y de su puesta en práctica (Lc 11,27-28; 8,19-21), señalando que, en continuación a la apertura a la comunicación de Dios, la acción de la Iglesia en el mundo tiene que estar precedida del silencio de la escucha de la voluntad de Dios y de la obediencia a ella.

En la escena de la anunciación se le dice a María que todas las generaciones la llamarán dichosa (Lc 1,48), una potente afirmación que alaba tanto su condición de sierva humilde, su puesto destacado en la historia de la salvación, su colaboración en la obra de la redención llevada a cabo en Cristo, como explica el puesto que en la liturgia y en la piedad del pueblo de Dios juega su figura. Más allá de la “expansión tremenda de la piedad mariana y de las atribuciones a Nuestra Señora”¹² de otros tiempos, la vinculación de María con el misterio de Cristo y la grandeza de su humildad han sido reconocidas por la tradición y por el *sensus fidei* de la Iglesia y de la piedad del pueblo. Como manifestaciones de amor del pueblo a su Señor y al papel de María, la Iglesia ha formulado una serie de dogmas sobre María. Junto a los dogmas de la maternidad divina (DH 251) y su perpetua virginidad proclamada en el credo (DH 151), los dogmas modernos acerca de su inmaculada concepción (DH 2803) y de su ascensión al cielo (DH 3900-3904) han enriquecido la visión de María como madre y discípula. La concepción inmaculada de Cristo tiene su marco en el misterio de la gracia y de la libertad de la criatura y en el misterio de redención y mediación de Cristo. La autocomunicación de Dios a su criatura, lejos de conllevar una anulación de esta, la potencia y la plenifica, algo que se manifiesta de modo eminente en María, cuyo *sí* no tiene ruptura

⁹ P. RODRÍGUEZ PANIZO, *María en el dogma*: Sal Terrae 98 (2010), 888-889.

¹⁰ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, op.cit., 259.

¹¹ Cfr. G. URIBARRI, “Cristología-Soteriología-Mariología”, en A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, op.cit., 387.

¹² *Ibid.*, 376.

6. María, modelo de comunicación creyente

alguna que provenga del pecado¹³. Ese *sí* modélico de la madre de Jesús llega fiel hasta la muerte y su ascensión al cielo, anticipando así la suerte escatológica de todo el género humano: la consumación de todas las relaciones, la perfecta comunicación. Ella, que estuvo libre de pecado en vida, ya disfruta de la gloria y de la comunicación plena con Dios¹⁴.

María es la madre de los creyentes en el orden de la gracia (LG 61), madre, por ello, de todos los que forman parte de Cristo por haber también cooperado con su *sí* a la gracia: es la madre, por tanto, de aquellos que se abren a la comunicación con Dios por la fe. Algo que se escenifica en las bodas de Caná y en la invitación en ella contenida a “haced lo que él os diga” (Jn 2,5) o a los pies la Cruz donde María recibe al discípulo amado y este, a su vez, la acoge como madre y en la que el *sí* de la anunciación se manifiesta aun fiel ante el misterio pascual. Esta maternidad de María junto con su ejemplaridad creyente, su correlación con el misterio de Cristo y su asociación con la Iglesia, la sitúan como quicio en este trabajo entre el movimiento de Dios que se pone al habla con la criatura para comunicarse con ella y la disposición de esta para acoger el don y la gracia. La figura de María nos muestra el modo en que Dios se revela al ser humano y nos pone delante de un modelo de humanidad creyente que se hace todo *sí* al amor divino que no conoce límites.

¹³ Cfr. P. RODRÍGUEZ PANIZO, *María en el dogma*, op.cit., 890-891.

¹⁴ Cfr. Ibid., 892-893., G. URIBARRI, “Cristología-Soteriología-Mariología”, en A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, op.cit., 386.

III PARTE

LA VIDA EN LA PLENITUD DE LA COMUNICACIÓN

CAPÍTULO 7: SÍMBOLOS DE LA COMUNICACIÓN DE DIOS

En los sacramentos se encuentra un cauce de comunicación simbólica entre Dios y los creyentes, que sobrepasa significantes y significados: en ellos hay relación, intercambio, don y gracia. Quizá en ellos se encuentra con más fuerza la diferencia entre Dios y el ser humano y, a la vez, lo profundo y primario de la comunicación entre ambos: “nada es más semejante al yo que el tú en su diferencia misma”¹. Los sacramentos² “son las celebraciones centrales de la Iglesia”³, insertadas en el mismo proceso vital de la comunidad eclesial: “autorrealización de la Iglesia que acaece en un compromiso absoluto”⁴. La fe cristiana parte de la convicción de que la historia de Dios con los hombres se realiza a través de acontecimientos, acciones, encuentros que se dan históricamente y que toman un esquema de comunicación de alteridades. Como celebraciones de la Iglesia, la comunidad eclesial ha mantenido siempre que los sacramentos encuentran en Cristo su origen y fundamento⁵, pero para ello Dios ha empleado la corporeidad de determinados signos externos y símbolos (“materialidad significativa”⁶) para procurar gracia a los hombres y para inserirlos en Cristo. En determinados signos y símbolos, Dios se muestra a los hombres y opera en ellos para transformarlos, en consonancia con el dinamismo de su propia revelación: Dios se comunica al hombre, y lo hace en los sacramentos de una manera corporal y física⁷, a través de una experiencia personal y comunitaria, indicándonos, además, que la fe se realiza en lo banal de

¹ L-M. CHAUVET, *Símbolo y sacramento*, op.cit, 100.

² La palabra “sacramento” procede de las traducciones antiguas de la Biblia al latín, *sacramentum*, que traducía el vocablo griego *misterio*, que, aunque siempre tuvo que ver con el culto, nunca se asoció en el NT a las acciones litúrgicas, a pesar de la importancia posterior del término “misterio” para mostrar la conexión entre los sacramentos con el acontecimiento cristológico, con la realidad de Cristo y con el misterio de su presencia en la Iglesia. Será la teología medieval la que más avanzará en la búsqueda de una definición general de sacramento, en un contexto en que se intentaba describir causalmente la transmisión de la gracia y el modo en que los signos son eficaces. Cfr. F-J. NOCKE, “Doctrina general de los sacramentos”, en T. SCHNEIDER, *Manual de teología dogmática*, Herder, Barcelona 1996, 808-810.

³ Ibid, 830.

⁴ K. RAHNER, “Palabra y eucaristía”, en *Escritos de teología*, IV, Taurus, Madrid 1964, 350.

⁵ Cfr. C. MARTÍNEZ OLIVERAS, “Los sacramentos de la Iglesia”, en A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, op.cit., 523.

⁶ L-M. CHAUVET, *Símbolo y sacramento*, op.cit, 159.

⁷ “Reflexionaremos sobre los sacramentos, con el fin de comprender la relación que existe entre los diferentes modos con los cuales Dios se comunica con nosotros. Se comunica en la creación, en la redención, en los sacramentos, en la palabra, en el magisterio, en las gracias particulares que concede a cada uno de los fieles; se comunica también mediante la orla del manto, es decir, mediante los instrumentos de la comunicación social, si se usan debidamente. Por consiguiente, Dios se comunica con nosotros inclusive a través de la orla del manto, mucho más se comunicará en la misma persona de Jesús, especialmente en sus palabras y en sus sacramentos”. C.M. MARTINI, *Los sacramentos: encuentro con Cristo e instrumento de comunicación*, San Pablo, Bogotá 1993, 8.

7. Símbolos de la comunicación de Dios

la historia, dentro de una institución (Iglesia), del mundo, a través de unos individuos concretos.

Este esquema diferencia-alteridad se da en el orden simbólico, ámbito de la comunicación humana en el que los sacramentos conducen su eficacia. Como señala Chauvet, “la característica principal (del intercambio simbólico) es que funciona en el orden del no valor”⁸, en el esquema de la gratuidad y la precedencia del don de Dios que se anticipa a los hombres. La estructura de la comunicación sacramental, entendida como mediación, es teologal: se parte de un exceso de gracia por parte de Dios, a la que el sujeto se ve obligado, sin menoscabo de su libertad, a responder a ese amor. Por ello, el sacramento es “simultáneamente revelador y operador”, pues los interlocutores se reconocen en su identidad y en el “vacío” de ser (Rahner) que les abre a la comunicación que posibilita la acogida de la gracia. Los sacramentos “solo se hacen operantes en tanto se encuentran con una libertad abierta del hombre”⁹. En ese sentido, la particularidad de los sacramentos no se encuentra ni en su particular grado de eficacia ni en un determinado grado de fe de la persona¹⁰, sino en su identidad eclesial, en la corporalidad expresada a través de la ritualidad, de tal modo que “por medio de las palabras y las cosas, alimentan la fe, la fortalecen y la expresan. Por eso se los llama sacramentos de la fe” (SC 59).

El lenguaje es para el hombre no solo la adecuación con lo real, sino apertura a lo real desde su llamada a la eternidad, aun cuando abarcar lo real sea imposible. No traduce experiencias humanas previas, sino que “es constitutivo de toda experiencia como experiencia humana”¹¹. El lenguaje, presente en la acción cúllica de los sacramentos, no designa sólo los objetos (como consideraría una perspectiva analítica), ni tan solo realiza actos performativos, sino que, en primer lugar, asigna un lugar a los sujetos en relación de comunicación, dentro de un mundo dado y creado, que ya es de por sí *gracia*. Por eso el lenguaje sacramental es simbólico, por cuanto la realidad a la que remite está dentro del mismo objeto sacramental y lo excede infinitamente. El símbolo nos permite reconocer y no sólo conocer: nos introduce en el orden distinto del que él mismo forma parte a la vez que nos identifica, nos llama y nos

⁸ Ibid, 106.

⁹ K. RAHNER, *Curso Fundamental sobre la fe*, op.cit, 476.

¹⁰ “La fe no crea el sacramento; crea en el hombre la óptica mediante la cual puede percibir la presencia de Dios en las cosas o en la historia. Dios está siempre presente en ellas. El hombre no siempre se percata de ello. La fe permite vislumbrar a Dios en el mundo y entonces el mundo con sus hechos y cosas se transfigura, es más que mundo; es sacramento de Dios”. L. BOFF, *Los sacramentos de la vida*, Sal Terrae, Santander 1991, 106.

¹¹ L-M. CHAUVET, *Símbolo y sacramento*, op.cit, 94.

convoca¹². La Iglesia, de nuevo, funciona como el espacio de sentido donde los sacramentos encuentran la plenitud de su significación: la salvación¹³.

7.1. Jesucristo: origen de los sacramentos

Desde hondas raíces neotestamentarias, se puede afirmar que Cristo es “la presencia real e histórica del triunfo escatológico de la misericordia de Dios en el mundo”¹⁴ desde la Encarnación y por ello el sacramento original¹⁵. La Iglesia, por su parte, “henchida y guiada por el *Pneuma* divino”¹⁶, es continuadora de la misión de Jesucristo haciéndole presente de nuevo, es el sacramento fundamental, aun cuando de manera muy provisional (LG 48), al verse superada por el Reino¹⁷. La vida de la Iglesia, su predicación, su diaconía y su liturgia sirven como “signo” de la presencia de Jesucristo. Cabe entender el septenario sacramental, como se verá más adelante, como “realizaciones, actualizaciones o despliegues del sacramento fundamental, la Iglesia, siempre, por supuesto, en el Espíritu Santo y sobre la base del sacramento originario, Jesucristo”¹⁸. Por ello, para el cristiano, recibir los sacramentos significa, a través de la Iglesia, “introducirse en la historia salvífica creada por Cristo”¹⁹, lo cual le aloja en un mundo de significados novedoso y le conduce hacia la unión con Dios, que es su futuro eterno.

A pesar de que el intento de atribuir cada uno de los sacramentos como signos visibles a una fundación directa por parte del Jesús histórico está abocado al fracaso²⁰, la misma presencia del Espíritu en la Iglesia testimoniada ya en el NT y la teología joánica del nacimiento de la Iglesia y de sus sacramentos en la Cruz nos indican una vía para entender el enraizamiento del septenario en Cristo mismo²¹. Sin embargo, en todo el proceso histórico de la reflexión sobre el sacramento se va teniendo certeza de su institución por parte de Jesucristo: desde el sentido escatológico de los textos neotestamentarios, la polisemia de los padres orientales,

¹² Cfr. *Ibid.*, 126-129.

¹³ “Sólo pueden entender los sacramentos cristianos las personas que profesan la fe cristiana (...). Para el cristiano el pan es más que pan, es el cuerpo de Cristo; el agua es más de lo que ven los ojos: es la visibilización de la purificación interior”. L. BOFF, *Los sacramentos de la vida*, op.cit, 105.

¹⁴ K. RAHNER, *La Iglesia y los sacramentos*, Herder, Barcelona 1964, 16.

¹⁵ “Primordial palabra sacramental de Dios en la historia de la humanidad una”. *Ibid.*, 17.

¹⁶ H. VORGRIMLER, *Teología de los sacramentos*, Herder, Barcelona 1989, 54.

¹⁷ “La Iglesia es en Cristo como un sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano” (LG 1)

¹⁸ H. VORGRIMLER, *Teología de los sacramentos*. op.cit., 64.

¹⁹ J. RATZINGER, *Ser Cristiano*, Sígueme, Salamanca 1967, 76.

²⁰ Cfr. K. RAHNER, *La Iglesia y los sacramentos*, op.cit, 44-52. Cfr. L-M. CHAUVET, *Símbolo y sacramento*, op.cit., 383-387.

²¹ Cfr. H. VORGRIMLER, *Teología de los sacramentos*, op.cit., 66.

7. Símbolos de la comunicación de Dios

que entretejen el mundo de los signos con los acontecimientos de la historia salvífica; hasta la configuración del *sacramentum* como signo sensible con efecto salvífico en occidente y su traducción al *signum* agustiniano, y el salto de sistematicidad que se produce con Pedro Lombardo y la explicación causal, dispositiva e instrumental de los sacramentos de la escolástica, la teología defiende la institución de los sacramentos por parte de Cristo²².

Los teólogos medievales señalaron, como lo hicieron los padres, el origen de la eficacia de los sacramentos en el costado abierto de Cristo, lugar teológico donde nace también la Iglesia²³. El debate en torno a si Cristo instituyó los sacramentos en cuanto Dios o en cuanto hombre es resuelto por Tomás de Aquino diciendo que Jesucristo en cuanto Dios instituye la gracia como causa principal y, en cuanto hombre, la causa instrumental²⁴: los sacramentos son así instrumentos en manos de Dios, necesarios por proceder de Dios y signos adecuados para el hombre, valorando positivamente su materialidad²⁵. El santo dominico pasó de entender una causalidad dispositiva de los sacramentos (los sacramentos disponen la gracia, aun sin causarla), siguiendo a la escuela franciscana, a ofrecer una síntesis de la física aristotélica con la definición agustiniana basada en la imagen²⁶. Las polémicas medievales giraron también en torno a la institución mediata (a través de la Iglesia) o inmediata (bien estableciendo la materia y la forma de cada sacramento o su signo y finalidad por parte de Jesucristo). En todo caso, tanto en el Concilio de Florencia como en el Concilio de Trento se estableció la institución divina de los sacramentos²⁷.

La teología actual, por su parte, prefiere hablar de origen de los sacramentos en Cristo, en vez de institución por voluntad divina. Así, Nocke, en un intento de llegar a una definición más ecuménica, funda los sacramentos “en acciones simbólicas de Jesús testificadas por la Biblia. En ellos se prolonga la acción salvífica, corporal y simbólica de Jesús”²⁸. Son, por ello, dones de Jesucristo a su Iglesia, que, como tales, son celebraciones “orientadas a la proclamación de Jesucristo, en las cuales se representa de forma física la generosidad salvadora y transformante de Dios, que se realiza en una representación dramática comunicativa, en

²² Cfr. C. MARTÍNEZ OLIVERAS, “Los sacramentos de la Iglesia”, en A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, op.cit.,500-512

²³ Cfr. Ibid.,524.

²⁴ Cfr. Ibid.,524.

²⁵ F-J. NOCKE, “Doctrina general de los sacramentos” en T. SCHNEIDER, *Manual de teología dogmática*, op.cit, 821.

²⁶ Signum visibile invisibilis gratiae (De Civitate Dei)

²⁷ DH 1601

²⁸ F-J. NOCKE, “Doctrina general de los sacramentos” en T. SCHNEIDER, *Manual de teología dogmática* op.cit, 841.

palabras y gestos, y de ese modo es aceptada con fe”²⁹. La Iglesia, además, mirando a Jesucristo, se identifica con algunas celebraciones litúrgicas de modo máximo y en ellas se compromete de manera radical, dando lugar al decantado histórico del septenario sacramental³⁰.

7.2. El poder de la Iglesia sobre los sacramentos.

Chauvet, con ironía, habla de esta dialéctica entre la Iglesia instituyente de los sacramentos y la institución por Cristo de los sacramentos: la comunidad eclesial recibe unos rituales establecidos por Cristo, fijando un límite sobre su potestad sobre ellos, pero la práctica da que nada está tan reglamentarizado como los sacramentos, de los que reconoce que no tiene dominio³¹. Así, la Iglesia en el Concilio de Trento reconocía como propiamente suya la práctica de modular los sacramentos, salvando la substancia de los mismos³², algo que en cierto modo continua en el Concilio Vaticano II donde se intenta armonizar la unidad de la expresión litúrgica de la Iglesia con la manifestación más espontánea de los pueblos y la puerta abierta al progreso de la tradición³³. Tal declaración es, en suma, un reconocimiento del propio límite de la Iglesia y su dependencia respecto de Cristo, no sólo en cada acto sacramental sino en la manifestación de su lugar teologal como receptora de la gracia de Cristo³⁴. En ese sentido, tanto la palabra como el sacramento constituyen a la Iglesia: “la potestad de la predicación de la Palabra de Dios y de Cristo y la potestad de llevar a cabo los sacramentos en los hombres sin las dos potestades de la Iglesia constitutivas de su esencia”³⁵.

La substancia de los sacramentos se puede entender como el núcleo simbólico que establece la comunicación verdadera de la gracia entre Cristo y la Iglesia y entre esta y el sujeto. La substancia del sacramento se distingue de la substancia de la celebración sacramental. La primera, reservada a Cristo, establece la esencia del ritual simbólico que ha sido señalada por

²⁹ Ibid, 844.

³⁰ Rahner propone adentrarse en la fontalidad de la Iglesia como sacramento original, proponiendo que los siete sacramentos tienen su origen indirecto en el momento de la institución de la propia Iglesia como actos de su autorrealización. Chauvet, indagando en Trento, habla de la necesidad de encontrar simbólicamente un origen de los sacramentos en Cristo, distinguiendo entre lo instituido por Cristo y lo “instituyente” por la Iglesia: “los sacramentos remiten a la Iglesia a este lugar vacante de su Señor que ella no puede ocupar sin destruirse y del que sólo puede hacer memoria”. Cfr. K. RAHNER, *La Iglesia y los sacramentos*, op.cit, 44-80., L-M. CHAUVET, *Símbolo y sacramento*, op.cit., 387.

³¹ Cfr. Ibid., 384-385.

³² “Perpetuamente tuvo la Iglesia poder para estatuir o mudar en la administración de los sacramentos, salva la substancia de ellos, aquello que según la variedad de las circunstancias, tiempos y lugares, juzgara que convenía más a la utilidad de los que los reciben o a la veneración de los mismos sacramentos” (DH 1728).

³³ SC 23, 37-38

³⁴ Cfr. L-M. CHAUVET, *Símbolo y sacramento*, op.cit, 387.

³⁵ K. RAHNER, “Palabra y Eucaristía”, en Id, *Escritos de Teología*, IV, op.cit, 324.

7. Símbolos de la comunicación de Dios

el Señor, algo que tiene que ver con la finalidad del sacramento, que pasa por el deseo de la divinidad de un encuentro comunicacional con el ser humano en la historia, de donde procede su eficacia. La Iglesia, por su parte, se reserva la substancia de la celebración sacramental y lo que tiene que ver con la validez y licitud y los efectos de los mismos, determinando los elementos que han de concurrir para ello³⁶.

En un momento de especial atención teológica hacia la eficacia causal y la validez de los sacramentos al final de la Edad Media surgió la proposición luterana que negaba el número septenario de los sacramentos, que fuera definida en Florencia en estrecha conexión con el pensamiento de Tomás de Aquino³⁷. La respuesta de Trento vino a reafirmar la que para entonces ya era doctrina tradicional, a pesar de ser resultado de un largo proceso histórico. Lutero, además de ver en los sacramentos un mero signo de reconocimiento de pertenencia a la Iglesia y de la fe del sujeto en Cristo, reducía al Bautismo y la Eucaristía los sacramentos instituidos directamente por el Señor.

Efectivamente, en la Sagrada Escritura no se haya ni una doctrina de los sacramentos como tal ni se establecía un septenario de los mismos, pero también es cierto que el septenario católico encuentra solo en el NT su fundamento. Fue la escolástica la que fue perfilando el número de los sacramentos a través de aportaciones como la de Hugo de San Víctor, Abelardo o Santo Tomás. A través de la reflexión teológica, la Iglesia fue tomando conciencia vivencial de la existencia de siete sacramentos, lo cual forma parte del dato de la revelación³⁸. Más allá de esa afirmación, lo importante de la existencia de siete sacramentos es que la Iglesia encuentra en unos determinados ritos eclesiales eficacia sacramental y comunicación de la gracia³⁹, algo que debe ser entendido “desde el marco más amplio de la economía sacramental de la salvación”⁴⁰.

7.3. La causalidad sacramental.

Los sacramentos llevan la gracia unida a su celebración, pero su eficacia no depende de la fe de quien lo administra o quien lo recibe, sino que esta se encuentra en la acción de Dios, quien, por medio del misterio Pascual, ha hecho una nueva alianza con los hombres por

³⁶ Cfr. H. VORGRIMLER, *Teología de los sacramentos*, op.cit, 128-131.

³⁷ DH 1310.

³⁸ Cfr. R. ARNAU, *Tratado general de los sacramentos*, BAC, Madrid 1994, 158.

³⁹ K. RAHNER, *La Iglesia y los sacramentos*, op.cit, 61-62.

⁴⁰ H. VORGRIMLER, *Teología de los sacramentos*, op.cit, 66.

medio de Jesucristo y la acción del Espíritu Santo⁴¹. Esta es la que se conoce como doctrina del *ex opere operato* (en virtud del rito realizado)⁴², término que se distingue de *ex opere operantis* (por la virtud de quien realiza el sacramento) y que intenta explicar cómo un signo material puede causar en el alma la gracia, espiritual y sobrenatural. Más allá de los efectos subjetivos sobre los cristianos en la vivencia de los sacramentos (“aumentan la fe”, “preparan para la práctica de la caridad”, “envían para la instauración del Reino, del que son anticipo”⁴³) el sacramento comporta una objetividad previa a esa subjetividad que se vincula con la gracia, la cual está tanto en la esencia del símbolo (primigeniamente) como en el efecto⁴⁴. Más allá, incluso, de esa objetividad, la gracia sacramental puede ser pensada como “el despliegue concreto de la afirmación general del mundo como lugar escatológico de Dios”, la cual presupone la humanidad de Dios y su corporalidad e historicidad, algo que se concretiza en los sacramentos como “operadores simbólicos”⁴⁵.

En todo caso, la causa de la gracia se encuentra en el *opus operatum*, mientras que el *opus operantis* es solo condición para pueda darse la gracia⁴⁶. Pero el sacramento no causa la gracia tampoco por sí solo sino que actúa en estrecha relación con la acción salvífica de Cristo. Ya los padres vieron que en la celebración de los sacramentos acontece la actualización del misterio pascual y de la presencia salvadora del Señor que quiere comunicarse con los seres humanos en las celebraciones sacramentales⁴⁷. La iniciativa siempre parte del Señor, más allá de la casuística, del administrador o del receptor: siempre causan gracia, aunque no siempre será fructífera al depender también de la acogida humana. La teología, en todo caso, se ha preguntado cómo acontece de hecho el proceso de la eficacia de los sacramentos y de su función santificadora. Santo Tomás hablaba de la “causalidad instrumental separada”, en cuanto prolongación de la Encarnación, por la cual la gracia encuentra su causa principal en Dios; y de la “causalidad físico-instrumental”, la gracia sacramental, esto es, la salvación del hombre⁴⁸. Santo Tomás integra el pensamiento

⁴¹ Cfr. C. MARTÍNEZ OLIVERAS, “Los sacramentos de la Iglesia”, en A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, op.cit., 529.

⁴² Establecida en el Concilio de Trento, DH 1611.

⁴³ SC 59

⁴⁴ Cfr. F-J. NOCKE, “Doctrina general de los sacramentos” en T. SCHNEIDER, *Manual de teología dogmática*, op.cit., 821-822.

⁴⁵ L-M. CHAUVET, *Símbolo y sacramento*, op.cit., 540-542.

⁴⁶ En el contexto de los debates, preocupaban la validez de los sacramentos administrados por los ministros indignos. Cfr. H. VORGRIMLER, *Teología de los sacramentos*, op.cit., 79.

⁴⁷ Cfr. C. MARTÍNEZ OLIVERAS, “Los sacramentos de la Iglesia”, en A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, op.cit., 530.

⁴⁸ *Ibid.* 531. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, III, q.62.

7. Símbolos de la comunicación de Dios

agustiniano con el hilemorfismo aristotélico (uniendo materia y forma, lo cual muestra la acción simbólica sacramental como un hecho completo) y habla, de este modo, de Dios como causa principal de los sacramentos, de Cristo como causa eficiente, del sacramento en sí como causa instrumental y de la gracia sacramental como causa final. Para la escolástica también será importante la distinción entre el signo externo, el efecto interno y la interacción sacramental (*res et sacramentum*), que es, a su vez, efecto, signo y causa de la gracia, a medio camino entre el signo externo y la realidad sacramental⁴⁹. Todas estas distinciones pueden ser relativizadas desde la concepción personalista y relacional de la comunicación de la gracia que se está explorando en este trabajo: la gracia sacramental no es un objeto, no es el resultado de un impulso ni cabe ser descrita en términos fisicistas, sino que puede ser descrita como una comunicación, un evento relacional de amor y salvación entre Dios y la Iglesia.

A la teología actual no sólo le ha preocupado la causalidad de los sacramentos, sino también como se produce la comunicación a través de ellos. También la disposición del hombre para la recepción de la gracia y, a la vez, la “reviviscencia” de los sacramentos, esto es, su capacidad para causar gracia y dónde radica esta. Todo ello en un contexto de nueva conciencia eclesial y de recuperación del carácter comunitario y del simbolismo esencial de los sacramentos a través de las contribuciones del movimiento litúrgico en general y de Odo Casel en particular, quien señaló la dinamicidad de la causalidad sacramental en lo que acontece en el interior de los participantes en la acción litúrgica⁵⁰. El misterio de la comunicación de la gracia de Cristo es señalado en términos místicos por Scheeben, para quien lo que acontece en las acciones simbólicas con las que se celebran los sacramentos no se reduce en hacer visible lo invisible, en términos agustinianos, pues lo que procuran es una participación del ser humano en la naturaleza divina, más allá del orden, incluso moral, aunque tal explicación, sin embargo, no acabe de exponer cómo se causa la gracia en los sacramentos⁵¹.

Tal explicación aparece más nítida en el pensamiento de Rahner, en quien destaca la relación entre la Iglesia y los sacramentos a través de la “causalidad simbólica”, donde el signo es

⁴⁹ Cfr. F-J. NOCKE, “Doctrina general de los sacramentos” en T. SCHNEIDER, *Manual de teología dogmática* op.cit, 822-823. Inocencio III distinguía entre estas tres realidades: “lo primero (la forma visible, pan) es signo y no realidad (*sacramentum et non res*); lo segundo (la verdad del cuerpo de Cristo) es signo y realidad (*sacramentum et res*) y lo tercero (la virtud espiritual, unidad y caridad) es realidad y no signo (*res et non sacramentum*). Pero lo primero es signo de las dos realidades, lo segundo es signo de lo primero y realidad de lo segundo; lo tercero es realidad de los dos signos.” (DH 783)

⁵⁰ Cfr., *Ibid*, 828-829.

⁵¹ Cfr. R. ARNAU, *Tratado general de los sacramentos*, op.cit, 285.

expresión causal de la realidad⁵² y el *opus operatum* “como la promesa inequívoca y permanente, hecha a los hombres individuales por el Dios de la nueva y escatológica alianza, en forma irrevocable e históricamente captable por la mediación objetiva de la Iglesia”⁵³: los sacramentos obran su eficacia por ser eclesiales, aunque quede la duda de si su eficacia sólo redundaría en la transmisión de lo que ya posee la Iglesia, pero no en la causalidad de la gracia. En todo caso, los sacramentos, como palabra operante de Dios al hombre, son lugares de encuentro entre el ser abierto de Dios y la comunicación divina, siendo eficaces en la libertad de la fe, la esperanza y el amor: “el *opus operatum* como palabra sin arrepentimiento, absoluta de la promesa de la gracia de Dios, sale al encuentro de la palabra todavía abierta - *opus operantis*- del hombre que se entiende a sí mismo en el sí o en el no”⁵⁴.

7.4. Los efectos de los sacramentos en la persona.

La identificación que la escolástica hizo en el *res et sacramentum* con la interacción entre el signo y su causa se muestra en el *character indelebilis*⁵⁵ que concede el sacramento, como una señal o *sphragis*⁵⁶ que causa un efecto permanente en el sujeto, con independencia de si este posteriormente se cierra a la gracia, y que hace al sacramento irrepetible⁵⁷. Esta doctrina del carácter indeleble se refleja en el Bautismo, la Confirmación y el orden sacerdotal, los cuales provocan un efecto permanente en el receptor, incluso llegando hasta la vida eterna. El interés de esta doctrina estriba en resolver cuáles son los efectos de la gracia en el sujeto, partiendo de su disposición para recibir el sacramento y con independencia de su comportamiento posterior: en el fondo, los efectos que tiene sobre el sujeto el que la divinidad se autocomunique a través de los sacramentos⁵⁸.

La escolástica constató que existen pocos precedentes bíblicos y en la tradición donde apoyar este sello indeleble del carácter. Sin embargo, fue San Agustín quien distinguió la gracia y el

⁵² Cfr. K. RAHNER, “Para una teología del símbolo”, en *Escritos de Teología*, IV, op.cit, 283-321.

⁵³ Cfr. R. ARNAU, *Tratado general de los sacramentos*, op.cit, 289. Cfr. K. RAHNER, *La Iglesia y los sacramentos*, op.cit, 25-35.

⁵⁴ K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, op.cit, 476.

⁵⁵ CONCILIO DE TRENTO, DH 1609.

⁵⁶ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, III, q.63, a.1. El símbolo del sello cuenta con varios indicios bíblicos, remitiéndose a un significado cercano al de la unción: Dios nos ha marcado con su sello (Jn 6,27), el Padre nos marca con su sello (2 Cor 1,22; Ef 1,13; 4,30). En el AT, el sello aparece como una consagración (Ex 19,5; Os 20,21).

⁵⁷ Cfr. F-J. NOCKE, “Doctrina general de los sacramentos” en T. SCHNEIDER, *Manual de teología dogmática*, op.cit, 823.

⁵⁸ El carácter y la reviviscencia de los sacramentos (su capacidad para causar gracia después de recibirlo) son “sencillamente la expresión más inequívoca de que Dios da su gracia por propia iniciativa y que la respuesta del hombre es realmente mera respuesta, que vive totalmente de la palabra de Dios al hombre”. K. RAHNER, *La Iglesia y los sacramentos*, op.cit, 36.

7. Símbolos de la comunicación de Dios

carácter como los dos efectos del sacramento, añadiendo una nota eclesial al carácter, que hace irreplicable al Bautismo, ya que a través de este se pertenece para siempre a la Iglesia de Cristo, con independencia de la dignidad del ministro que haya conferido el sacramento y con independencia también de los avatares posteriores de la vida del sujeto, como la marca imperial del soldado romano⁵⁹. La escolástica, así, se fundamenta en San Agustín pero lo hace desde una perspectiva más individual, de vínculo intimista con la Trinidad, frente a la eclesialidad agustiniana⁶⁰ y establecen unas notas al carácter indeleble de algunos de los sacramentos, desde la categoría de *signum: signum configurativum*, que marca la conformidad del creyente con Cristo; *signum distinctivum*, por cuanto identifica a quien le ha sido conferido; *signum dispositivum et exigitivum*, dado que prepara para recibir la gracia; y *signum obligativum*, de componente ético, al obligar a asumir los compromisos recibidos a partir de dicho efecto permanente⁶¹. Para Santo Tomás, en concreto, el carácter adquiere una nota cristológica: a través de él, el ser humano participa del sacerdocio de Cristo al quedar configurado con Cristo sacerdote. El ser humano queda potenciado para realizar una determinada acción, en este caso, la deputación para el culto divino, teniendo en cuenta que este consiste en “recibir de Dios y en ofrecer a los demás lo que hace referencia a Dios”⁶²: dar y recibir, de modo comunicacional, en el contexto espiritual del culto divino.

El magisterio, en diversos momentos, ha hablado sobre el carácter que confieren algunos de los sacramentos, comenzando, de nuevo por Inocencio III⁶³ y el Concilio de Florencia⁶⁴, bajo la influencia escolástica, quien ya se expresó en términos parecidos a como lo haría Trento, ya sin introducirse en disputas sobre si el carácter había de entenderse como una orientación en el obrar (*habitus*) o una habilitación para el resto de los sacramentos. En el Concilio Vaticano II, tras hablar del sacerdocio común de todos los fieles, se subraya la incorporación a la Iglesia y la participación en el sacerdocio de Cristo de cada uno de los sacramentos, recordando el sentido de consagración eclesial que ya había sido señalado por San Agustín⁶⁵.

⁵⁹ Cfr. R. ARNAU, *Tratado general de los sacramentos*, op.cit, 320.

⁶⁰ Cfr. *Ibid*, 323.

⁶¹ Cfr. C. MARTÍNEZ OLIVERAS, “Los sacramentos de la Iglesia”, en A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, op.cit., 534.

⁶² R. ARNAU, *Tratado general de los sacramentos*, op.cit, 325.

⁶³ DH 780-781.

⁶⁴ DH 1313

⁶⁵ LG 11.

7.5. La vida sacramental de los cristianos.

En esta parte del capítulo veremos en particular el septenario sacramental de la Iglesia como reglaje de la comunicación simbólica que los creyentes viven especialmente en la liturgia. En todos los sacramentos encontramos, en primer lugar, una presencia de la palabra operante de Dios, expresada también a través del culto y de gestos, de tal modo que se da la estrecha unión entre Dios y la Iglesia, dándose la palabra hacedora de Cristo en palabras humanas. Todos los sacramentos tienen un componente eclesiológico al ser autorrealización de la Iglesia y, a la vez, lugar donde se da la dialéctica entre el individuo que recibe la gracia y la comunidad como espacio celebrativo y entre ambas instancias como receptoras de la salvación de Dios. Los sacramentos en particular conectan con dimensiones y momentos existenciales de cada individuo, desde su posición en la Iglesia. Cada sacramento es signo conmemorativo de la historia de salvación, signo demostrativo de la autocomunicación de Dios y signo pronóstico de la consumación de esa autocomunicación en la vida eterna.

a) Los sacramentos de iniciación: apertura de la comunicación en la gracia.

La entrada del individuo en la comunidad eclesial y su incorporación al sacerdocio de Cristo encuentra una primera acción simbólica en el Bautismo, que señala el inicio cronológico y teológico de la vida cristiana. Por ello, el Bautismo significa y, con ello, causa, la incorporación al cuerpo de Cristo: a la intimidad de la comunicación con la divinidad y a la colectividad de miembros que forman parte de la comunidad de los bautizados. Mediante el Bautismo, la acción salvífica de Dios a través de Jesucristo por el Espíritu Santo alcanza a la persona de tal modo que marca su salida de la corrupción al borrar sus pecados e iniciar “la comunicación del esplendor de la gracia divina, de la naturaleza divina, de la capacitación interna y duradera para la fe, de la esperanza y del amor a Dios y al hombre”⁶⁶. Es, en ese sentido, “la puerta de la vida espiritual”⁶⁷, expresando la permanente llamada que recibe el bautizado para ser testigo del amor de Dios entre los hombres mediante las obras y las palabras⁶⁸.

Los efectos de este sacramento pasan, en primer lugar, por la incorporación a la Iglesia, lo cual tiene consecuencias a nivel de potestad jerárquica, sacramental y jurídica: el Bautismo es la puerta para recibir el resto de los sacramentos. Aunque es cierto que el individuo puede

⁶⁶ K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, op.cit., 477.

⁶⁷ DH 1314.

⁶⁸ Cfr. H. VORGRIMLER, *Teología de los sacramentos*, op.cit, 157-158.

7. Símbolos de la comunicación de Dios

conseguir la justificación sólo mediante la fe y el amor, este sacramento confiere la gracia de la salvación (y mucho más) en virtud de esta incorporación a la Iglesia que, si bien puede no ser definitiva a nivel individual, es importante para que “la gracia de Dios en Cristo se haga presente en el mundo como suceso duradero en forma históricamente aprehensible, en una corporalidad encarnacionista”⁶⁹.

El gesto de la inmersión, utilizando el protosímbolo del agua, hunde su raíz en la relación del ser humano con su medio y se asocia a multitud de culturas y religiones⁷⁰. En el AT encontramos arquetipos que los Padres vincularon al Bautismo: el origen de la vida en el agua en ambos relatos de la Creación, el diluvio y el paso del Mar Rojo como inicio de la historia de la salvación. En los cuatro evangelios se narra el encuentro de Cristo con el Bautista: un Bautismo de marcado carácter escatológico (al anticipar el Bautismo en el Espíritu), acompañado de una teofanía, que da al gesto un significado histórico, pascual y pneumático. El Bautismo tiene una importancia especial en Jn: en los diálogos con Nicodemo (Jn 3,1-15) y la Samaritana (Jn 4,1-42), en las curaciones del paralítico (Jn 5) y del ciego de nacimiento (Jn 9,1-39), se vincula el Bautismo, como nuevo nacimiento y entrada en la filiación divina, con el acontecimiento pascual y la venida del Espíritu⁷¹. Al mirar en conjunto estos textos, junto con los envíos misioneros en Mc 16,15-16 y Mt 28,19-20, así como los diversos ejemplos de Bautismos en Hechos y las catequesis paulinas sobre el Bautismo (que lo vincula a la fe y a la cruz), nos encontramos una presencia de esta práctica desde el comienzo de la comunidad, realizándose en nombre del Señor Jesús, donde están presentes los símbolos del agua y del Espíritu y con el doble efecto de la remisión de los pecados y la infusión del Espíritu Santo⁷².

Con la teología de los primeros siglos se va desarrollando la liturgia bautismal como lugar de especial importancia en la vivencia de la comunidad⁷³. Pronto surgieron grandes controversias a través de las cuales la Iglesia fue explorando la riqueza y profundidad del sacramento: Cipriano y el papa Esteban I se enfrentaron a cuenta de la necesidad o no de bautizar de nuevo a los herejes; San Agustín se enfrentó a los donatistas sobre la validez de los sacramentos administrados por ministros indignos, distinguiendo entre validez y

⁶⁹ K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, op.cit., 478.

⁷⁰ Cfr. C. MARTÍNEZ OLIVERAS, “Los sacramentos de la Iglesia”, en A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, op.cit., 537.

⁷¹ Cfr. *Ibid*, 541.

⁷² Cfr. *Ibid*, 542.

⁷³ Cfr. C. MARTÍNEZ OLIVERAS, “Los sacramentos de la Iglesia”, en A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, op.cit., 542-543.

fructuosidad, entre gracia y carácter (para él, *signum*); y también a Pelagio, en el contexto de los debates sobre el pecado original, por lo cual, según el santo, era necesario y urgente el Bautismo de los niños⁷⁴.

El pensamiento teológico escolástico recoge la doctrina agustiniana y se centra especialmente en los problemas que tienen que ver con la institución del sacramento por parte de Jesucristo, la composición del signo sacramental en su materia y forma, así como su eficacia. El Concilio de Florencia es una síntesis de la evolución de la teología bautismal, aun sin mostrar la relación entre fe y Bautismo: el Bautismo es el sacramento primero que incorpora a los bautizados en el cuerpo de Cristo haciéndoles renacer de nuevo. Además, se establece la necesidad de un sacerdote para su validez (aunque abre la puerta a que sea administrado por cualquier persona, según las circunstancias)⁷⁵. El Vaticano II, por su parte, subraya el contexto de iniciación del Bautismo, destacando el aspecto eclesiológico-salvífico (LG 11) y de la inserción del sujeto en el misterio pascual (LG 7). De gran relevancia ecuménica es el vínculo sacramental que se reconoce con todos aquellos que han recibido el Bautismo (LG 14), así como la teología del sacerdocio común de los fieles cristianos⁷⁶.

Aunque el magisterio ha distinguido el Bautismo y la Confirmación como dos sacramentos distintos⁷⁷, ambos forman una unidad en la iniciación cristiana, como lo testimonia la Iglesia antigua⁷⁸. Si en el Bautismo el hombre muere con Cristo para renacer a una vida nueva y es incorporado a la Iglesia a través de la fórmula trinitaria, en la Confirmación se acentúa lo acontecido en el primer sacramento por la comunicación especial del Espíritu Santo que fortalece la fe y anima a la misión de testimoniar a través de los diversos carismas la presencia de Dios en el mundo⁷⁹.

⁷⁴ Cfr. *Ibid*, 544-545. Lejos de ser sólo un tema pastoral, el problema bautismo de los niños esconde la cuestión de la necesidad o no del bautismo para la salvación y, en definitiva, la pertenencia a la Iglesia. Hoy se entiende que lo realmente necesario para la salvación es la comunión con el Dios trino, vivida en la práctica del amor al prójimo para lo cual la Iglesia y el sacramento tienen una función mediadora. Así en LG 13 y LG 48 se desprende una visión de la Iglesia que ya no entiende la salvación como un asunto de pertenencia jurídica, sino en términos de pertenencia y unión al Pueblo de Dios universal. Cfr. F-J. Nocke, en T. SCHNEIDER, *Manual de teología dogmática*, op.cit, 877.

⁷⁵ DH 1314-1316.

⁷⁶ Cfr. C. MARTÍNEZ OLIVERAS, “Los sacramentos de la Iglesia”, en A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, op.cit., 547.

⁷⁷ DH 1601. 1628.

⁷⁸ Cfr. F-J. NOCKE, “Doctrina especial de los sacramentos” en T. SCHNEIDER, *Manual de teología dogmática*, op.cit, 886. La separación de ambos se produjo al distinguir temporalmente el acto mismo de bautizar y la unción de la imposición de manos por el obispo, sobre todo, a partir de la época carolingia. Cfr. H. VORGRIMLER, *Teología de los sacramentos*, op.cit, 164-165.

⁷⁹ Cfr. K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, op.cit., 479.

7. Símbolos de la comunicación de Dios

b) La celebración de la comunicación en la eucaristía.

La celebración de la Eucaristía es el centro de la vida sacramental de la Iglesia: reunida en el nombre del Señor, renovada de continuo por la presencia de Cristo, la asamblea cristiana encuentra en la Cena la representación simbólica más clara del misterio cristiano. La Eucaristía se asienta sobre el simbolismo del banquete y la cultura que sobre el comer y el beber ha desarrollado cada sociedad: “a través de la comida y de la bebida en común se crea y se representa una comunión”⁸⁰. El NT destaca la peculiaridad de las comidas litúrgicas del entorno judío, con las que comparte, eso sí, los ritos de bendición y alabanza: en la celebración de la Eucaristía⁸¹ se hace presente el don de Dios, el del cuerpo y sangre de Jesús, en conexión con la aceptación consciente de su destino y la alegría escatológica definitiva que se espera, más allá de la muerte.

El tiempo que transcurre desde la entrega de Cristo en la cruz hasta la parusía es llenado por la comunicación, también sacramental, con el Señor, la cual es constitutiva del cuerpo de Cristo, de la edificación de la Iglesia, de la unión entre los celebrantes entre sí (SC 59) y de estos con Cristo a través de la nueva alianza. La repetición conmemorativa, establecida por Jesús, es la presencia del único sacrificio de Jesús bajo la acción litúrgica sacrificial de la Iglesia, siendo, así, comida real en la historia y participación en el único sacrificio de Cristo⁸². Así, la Iglesia siempre que celebra se haya referida a Cristo, a quien tiene dentro de sí misma, y le responde a la oferta de gracia hecha en su propia comunicación (querida por Cristo, en el pan y en el vino) desde la fe y a través de una participación en el misterio de Cristo que no es solo individual sino social y comunitaria⁸³.

El pluralismo de tradiciones sobre la celebración de la Cena en el NT⁸⁴, concentradas sobre los símbolos del pan y la copa y las palabras pronunciadas por Jesús, han suscitado la reflexión teológica sobre áreas como la presencia real⁸⁵, el memorial del sacrificio⁸⁶ y la

⁸⁰ F-J. NOCKE, “Doctrina especial de los sacramentos” en T. SCHNEIDER, *Manual de teología dogmática*, op.cit, 893

⁸¹ Sobre todo Lc 22,14-23 y 1 Cor 11, 23-26. Cfr. K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, op.cit., 488.

⁸² Cfr. Ibid, 489.

⁸³ Cfr. Ibid, 490.

⁸⁴ Se reconocen dos tradiciones en los textos neotestamentarios acerca de la Cena. Así, Lc y Pablo, separan la acción del pan de la acción del cáliz “después de la Cena” (históricamente más probable) mientras que Mc y Mt presentan ambas acciones en una secuencia inmediata. Por otro lado, Lc y Pablo transmiten el encargo memorial de Cristo, algo que omiten Mc y Mt. Cfr. F-J. NOCKE, “Doctrina especial de los sacramentos” en T. SCHNEIDER, *Manual de teología dogmática*, op.cit, 898-900.

⁸⁵ Cfr. C. MARTÍNEZ OLIVERAS, “Los sacramentos de la Iglesia”, en A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, op.cit., 571-573.576-579.

⁸⁶ Cfr. Ibid, 574-575.

comunión en el sacramento. En ese sentido, los textos del NT muestran una confianza de la primera comunidad en la presencia real del Señor resucitado en las especies de la celebración que, en forma de don, son transformadas en el cuerpo y sangre de Cristo por iniciativa de Dios y una cierta relación, que ha suscitado un intenso debate a lo largo de los siglos, acerca del carácter sacrificial de la muerte de Jesús y su vinculación con la voluntad salvífica de Dios a lo largo de toda la historia de salvación⁸⁷. La Iglesia, que se sabe a sí misma como presencia de Cristo en el espacio y en el tiempo, al participar del don de Cristo, encuentra en la Eucaristía un signo realizador de la unidad del ser humano que halla su principio y fundamento en Dios⁸⁸.

La Eucaristía es un ámbito privilegiado para superar la ontoteología sustancialista y mecanicista y explorar un pensamiento teológico no instrumental y advertir la presencia de la gracia en la vivencia de una ausencia de Dios y su hacerse presente en medio de la comunidad y en las especies⁸⁹. En la Eucaristía (y, realmente, en todos los sacramentos), el hombre puede desasirse del lenguaje, usando unas palabras que, si normalmente percibe como formando parte de su patrimonio, en la celebración cobran el sentido de dadas por Dios. De este modo, a través del principal instrumento de comunicación humana, el ser humano puede adentrarse en la experiencia fenomenológica de lo que es dado y en esa constitutiva presencia en forma de ausencia (S. Weil) del donarse fundamental de Dios. Si Dios está siempre dándose a sí mismo, la Eucaristía (y los sacramentos en general) se convierten en una experiencia de relación comunicativa entre el donador y el destinatario del don. Si la realidad es comprendida desde la comunión, donde la unidad y pluralidad son simultánea y respectivamente constitutivas de la relación de comunicación, se puede comprender mejor el lugar medianero de la Iglesia, participando desde su interior en el Cuerpo de Cristo, distribuyendo entre sus miembros ese cuerpo como prenda de salvación y de unidad⁹⁰.

c) Los sacramentos que configuran la existencia.

⁸⁷ Cfr. *ibid*, 192-194.

⁸⁸ Cfr. K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, op.cit., 490.

⁸⁹ Cfr. L-M. CHAUVET, *Símbolo y sacramento*, op.cit, 54-70.

⁹⁰ Cfr. K. RAHNER, *La Iglesia y los sacramentos*, op.cit., 93. La comunión sería, pues, más una acción (como sugiere su conexión con la palabra “comunicación”, desde la raíz *munus* y no tanto una realidad, espacio, ámbito previo, esencia o substancia). Cfr. G.J. ZARAZAGA, “Aportes para una teología de comunión”, en *VVAA, Comunión ¿un nuevo paradigma?*, op.cit., 165.

7. Símbolos de la comunicación de Dios

Orden sacerdotal y matrimonio son dos sacramentos que confieren estado y configuran existencialmente la vida de los seres humanos que lo reciben. Mediante ellos, los cristianos asumen una función dentro de la comunidad humana con connotaciones en el plano existencial y en el plano histórico-salvífico. De diversos modos, Dios llama a los sujetos a estos sacramentos y, con ello, les convoca de modo decisivo a vivir como propia la historia divina de la salvación⁹¹.

A partir de la teología de comunión del Vaticano II, el sacramento del orden -en sus tres grados- es entendido como continuación de la misión de Jesucristo y como desarrollo del ministerio de la Iglesia, sacramento originario⁹². Ser sacerdote como ministro se entiende desde el común sacerdocio de los fieles y su participación en la liturgia (LG 11) y en la misión de la Iglesia. El AT nos habla de individuos que desempeñan funciones especiales al servicio de Dios y del pueblo: sacerdotes, profetas y reyes⁹³. La misión de Cristo y su vida en los evangelios le muestran como enviado del Padre. De modo paralelo, la comunidad cristiana creció pronto en la conciencia de Cristo como “sumo sacerdote, objeto de nuestra profesión de fe” (Heb 3,1). En esta Iglesia primitiva fueron surgiendo diversos ministerios, funciones y servicios. A partir de la misión y el testimonio la Iglesia se comenzó a entender como apostólica, dándose la sucesión apostólica que dura hasta hoy, no solo mediante el gesto de la imposición de manos (que fue recuperado por el Concilio Vaticano II), sino manteniéndose “firmemente dentro de la fe de los primeros discípulos y apóstoles, en especial dentro de la fe trinitaria y cristológica, y llevando adelante en este sentido, la proclamación y la misión”⁹⁴. Junto a los obispos, sucesores de los apóstoles, los sacerdotes y diáconos desempeñan un ministerio al servicio hacia el crecimiento y edificación del Cuerpo de Cristo. Los contenidos esenciales de esta misión, elaborados a lo largo de la historia, son la actualización de la tarea de predicación, la dirección del culto divino y el testimonio de vida cristiana y que son comunicados mediante el Espíritu Santo, invocado en la oración consecratoria del sacramento.

Por su parte, el matrimonio cristiano, como celebración del amor entre dos bautizados, convierte en signo para la Iglesia la unión esponsal como lugar donde acontece la gracia y como espacio donde se unen Dios y su Iglesia. La alianza esponsal toma como imagen la

⁹¹ Cfr. K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, op.cit., 480.

⁹² Cfr. *Ibid*, 480.

⁹³ Cfr. F-J. NOCKE, “Doctrina especial de los sacramentos” en T. SCHNEIDER, *Manual de teología dogmática*, op.cit., 978.

⁹⁴ H. VORGRIMLER, *Teología de los sacramentos*, op.cit., 305.

unión de Cristo y la Iglesia (Ef 5,21-33), donde “el orden de la Creación está incluido en el orden de la gracia y de la redención”⁹⁵, de tal modo a como ya en Gn 1-2 ya se reflejaba la complementariedad en la unión de Adán y Eva en una sola carne⁹⁶. Así, “la familia es imagen de Dios que es comunión de personas”⁹⁷ y los esposos “recuerdo permanente para la Iglesia de lo que acaeció en la Cruz”⁹⁸. Los padres defendieron el matrimonio cristiano dentro de este orden de la Creación en conexión con el proyecto de redención realizado en Cristo⁹⁹. San Agustín sistematizó el matrimonio cristiano describiendo los tres bienes que compensan la concupiscencia humana: *prolis, fidei, sacramenti*¹⁰⁰. A partir de los desarrollos medievales de la teología escolástica, la Iglesia en Trento se declara competente sobre la celebración del matrimonio a partir de una misma forma canónica y la prohibición de los matrimonios clandestinos¹⁰¹. Superando una visión excesivamente jurídica, a partir del Concilio Vaticano II y su definición del matrimonio como “comunidad de vida y alianza” (GS 48) y su recuperación de la categoría de alianza, se profundiza en una visión teológica del sacramento como lugar de presencia de Cristo¹⁰² y como espacio de presencia de “una pequeña Iglesia”¹⁰³.

d) Los sacramentos de la debilidad humana.

El sacramento de la penitencia une la esperanza de liberación y de salvación a la palabra siempre indulgente de Dios, que perdona desde la gracia y el amor; y junto a él, la unción de enfermos, que alienta y consuela en una situación donde quizás mejor se muestra la menesterosidad de la condición humana, la amenaza de la salvación y la condición pecadora¹⁰⁴.

El sacramento de la penitencia es aquella liturgia que “actualiza el juicio de la gracia de Dios sobre el pecador arrepentido”¹⁰⁵. La gracia de Dios, que siempre es anterior incluso a la conversión, tiene su historia en el espacio y en el tiempo y permanece en la conciencia de la

⁹⁵ K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, op.cit., 482.

⁹⁶ Cfr. C. MARTÍNEZ OLIVERAS, “Los sacramentos de la Iglesia”, en A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, op.cit., 615-618.

⁹⁷ FRANCISCO, *Amoris Laetitia*, 71.

⁹⁸ *Ibid.*, 72.

⁹⁹ Cfr. *Ibid.*, 621-622.

¹⁰⁰ Cfr. *Ibid.*, 623.

¹⁰¹ DH 1813-1816.

¹⁰² “Nuestro Dios, en su misterio más íntimo, no es una soledad, sino una familia, puesto que lleva en sí mismo paternidad, filiación y la esencia de la familia que es el amor. Este amor, en la familia divina, es el Espíritu Santo». FRANCISCO, *Amoris Laetitia*, 11.

¹⁰³ Cfr. K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, op.cit., 483.

¹⁰⁴ Cfr. *ibid.*, 484.

¹⁰⁵ H. VORGRIMLER, *Teología de los sacramentos*, op.cit., 282.

7. Símbolos de la comunicación de Dios

Iglesia quien, en el sacramento de la reconciliación, actualiza el juicio de gracia de Dios. Un juicio de perdón que es irrevocable desde la Cruz de Cristo, en la que, amando hasta el extremo, “aceptó para nosotros la palabra del perdón de Dios”¹⁰⁶ en una última acción de fe. El acontecimiento pascual es el lugar que la primitiva Iglesia vive como reconciliación de la humanidad con Dios a través del Bautismo, pero la existencia humana y la vida comunitaria hacen al hombre experimentarse desde la necesidad constante de conversión. La comunidad cristiana, además de encontrarse con la imperfección, siente que el mismo Jesús les invistió para “atar y desatar” (Mt 16,19) y para “perdonar y retener” (Jn 20,23) y con ello reconciliar con Dios desde la unidad de la Iglesia¹⁰⁷. La historia de la praxis de este sacramento nos muestra un paso de una penitencia pública, comunitaria, irrepetible, canónica, y relacionada con el Bautismo como “segunda tabla después del naufragio”¹⁰⁸ a una penitencia privada, individual, repetible, casuística y arancelaria¹⁰⁹. El magisterio tendrá en cuenta este modelo para, a partir de Santo Tomás, identificar la materia de este sacramento con los actos del penitente (contrición, confesión y satisfacción) y su detestación de los pecados y la forma con la absolución del ministro válidamente ordenado¹¹⁰. El Concilio de Trento y, sobre todo, el Vaticano II, han reafirmado el carácter sacramental de la penitencia, alcanzando en este último una dimensión más eclesial y celebrativa¹¹¹, especialmente a través de la recuperación de la palabra *reconciliación* “para indicar la conexión entre perdón divino, comunicación interhumana y curación interna”¹¹²: el sacramento nos habla de una iniciativa divina, de una dimensión social de la reconciliación y de una nueva disposición a la unidad y a la comunicación de quien ha sido perdonado.

Junto a la culpa, la enfermedad también forma parte de la experiencia humana y de la historia de salvación: de un modo intenso, en esta circunstancia el hombre puede determinarse por vivir su condición de *ser-para-la-muerte*, no en la soledad, sino en la compañía de Dios y de la comunidad que le rodea, de una Iglesia que confiesa que la salvación definitiva viene del

¹⁰⁶ K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, op.cit., 485.

¹⁰⁷ Cfr. C. MARTÍNEZ OLIVERAS, “Los sacramentos de la Iglesia”, en A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, op.cit., 583-584.

¹⁰⁸ F-J. NOCKE, “Doctrina especial de los sacramentos” en T. SCHNEIDER, *Manual de teología dogmática*, op.cit., 933.

¹⁰⁹ Cfr. C. MARTÍNEZ OLIVERAS, “Los sacramentos de la Iglesia”, en A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, op.cit., 585-587.

¹¹⁰ Cfr. *Ibid*, 587-588.

¹¹¹ Cfr. *Ibid*, 589-593.

¹¹² F-J. NOCKE, “Doctrina especial de los sacramentos” en T. SCHNEIDER, *Manual de teología dogmática*, op.cit., 954.

Padre, por el Hijo y a través del Espíritu Santo y de la acción simbólica de la unción¹¹³. La tradición bíblica cuenta con testimonios, como el de Job, en los que se muestra cómo vivir la dureza del sinsentido en la vida ante Dios y con apertura a la esperanza escatológica¹¹⁴. En la celebración del sacramento, el enfermo entra en comunión con el Señor sufriente y en Cruz, haciendo que el momento de la enfermedad pueda ser vivido como gracia dentro de una comunidad. Jesús, quien en su Encarnación asume la debilidad humana (2Cor 12,9-10), adoptó una conducta compasiva durante su vida y en tal manera envió a sus discípulos a la misión (Mc 6,12-13). La comunidad postpascual desarrolló el gesto de la oración de los presbíteros y unción con aceite para ayudar a los enfermos y procurar el perdón de los pecados (Sant 5,14-15)¹¹⁵. La teología medieval, apoyada en la patrística, concebía la unción como una ayuda espiritual para el momento final de la vida. La praxis eclesial posterior a Trento entendería los sacramentos de forma escatológica, como preparación inmediata de la muerte y preparación para la vida eterna. El Concilio Vaticano II proporciona un cambio de lenguaje (“unción de enfermos”, SC 73) y, con ello, un cambio de significado del sacramento que pasa a ser una ayuda para la enfermedad¹¹⁶.

¹¹³ Cfr. H. VORGRIMLER, *Teología de los sacramentos*, op.cit, 301.

¹¹⁴ Cfr. C. MARTÍNEZ OLIVERAS, “Los sacramentos de la Iglesia”, en A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, op.cit., 594-595.

¹¹⁵ Cfr. *Ibid*, 595-597.

¹¹⁶ F-J. NOCKE, “Doctrina especial de los sacramentos” en T. SCHNEIDER, *Manual de teología dogmática*, op.cit, 965.

CAPÍTULO 8: LA VIDA MORAL COMO COMUNICACIÓN

Los creyentes, interlocutores privilegiados de Dios, no se cierran a una comunicación solo espiritual, sino que esta acontece en el mundo a través de sus acciones, gestos y palabras. Una moral que nace de la comunicación amorosa de Dios con el hombre es una moral de “responsabilidad” (B. Häring) que surge de la posición creatural del ser humano, hecho a imagen y semejanza del creador, libre, abierto a la relación dialógica con la alteridad divina¹. Por ello, una moral de responsabilidad desde el paradigma comunicacional, más allá de la posibilidad de acceder a principios morales sin concurso del dato de revelación, nace del propio autodespliegue del Verbo, que llama a una existencia de seguimiento de Cristo, esto es, de respuesta a la gracia, expresada también en actos, que haga a los miembros de la Iglesia co-responsables de la instauración del Reino de Cristo en el mundo. Una moral cristiana, por tanto, que nace “en la viviente comunión del hombre con Dios, en la relación creada por la palabra de Dios y la respuesta del hombre: en la responsabilidad”².

La comunión y la comunicación, la responsabilidad vivida desde Dios, sólo son posibles a partir de Cristo y en su seguimiento³. Esa relación con Dios en amor es la que es capaz de movilizar al ser humano a amar también a sus hermanos, como consecuencia de la relación de comunicación entre Dios y la criatura que tiene su origen en el amor de Dios: “os doy un mandamiento nuevo: que os améis los unos a otros, como yo os he amado” (Jn 13,34). Un amor que la comunicación del mismo amor que el Hijo recibe del Padre: “como el Padre me ha amado, así os he amado yo, permaneced en mi amor” (Jn 15,9). Dos amores, el de Dios al hombre (y su respuesta) y el de los hombres entre sí, que se conjugan: “quien no ama a su hermano, a quien ha visto, no puede amar a Dios, a quien no ha visto”. Como expresa Rahner: “sólo cuando allegamos al amor al prójimo a su propia esencia y a su propia

¹ “Cuanto más ahonda el hombre en su relación de diálogo con Dios, mejor se realiza el contenido como imagen y semejanza de Dios, el cual se manifiesta en su Verbo y en su amor la gloria de su vida en Trinidad”. B. HÄRING, *La ley de Cristo*, I, Herder, Barcelona, 1964, 83-84.

² *Ibid.*, 95-97.

³ “Nuestra amorosa obediencia viene a ser eco, imagen, participación de la eterna vida trinitaria, que es el eterno diálogo por el Verbo y su respuesta de amor. El hombre es capaz de seguir a Cristo desde el momento que recibe la divina gracia que lo asemeja a Dios y desde que por la redención la divina imagen ha sido renovada: es precisamente ese seguimiento el que pone de manifiesto tal semejanza divina. Toda ‘semejanza’ supone un modelo: la teología moral debe orientar la vida cristiana hacia el Verbo, divino arquetipo, en el cual y por el cual es el hombre imagen de Dios”. *Ibid.*, 99.

8. La vida moral como comunicación

consumación, entendemos lo que Dios es y lo que es su Cristo, y realizamos el amor a Dios *in Christo*”⁴.

La teología moral “es la reflexión teológica acerca de la libertad en su realización existencial y práctica con el fin de orientar al ser humano en su vocación de santidad”⁵. La autonomía del ser humano, estructurante “de la capacidad para ser y para actuar como sujeto”⁶ desde su voluntad libre está en relación dialógica y teónoma con el Dios revelado en Jesucristo que perfecciona esa autonomía. En el fondo, autonomía y teonomía se conjugan en la respuesta a la llamada de Dios al hombre, en general y específicamente a cada individuo, a la salvación y a la entrada en esta vida divina. Tal relación no deja de ser conflictiva: la moral se entendió como autónoma a partir del giro antropológico dado en la era moderna y el comienzo de las “dinámicas de sustracción” de la secularización (C. Taylor), hasta el punto de desligarse por completo de la religión a principios del siglo XX con propuestas éticas como la de Nicolai Hartmann⁷. La secularización es hoy, por otra parte, el ambiente donde el creyente vive su fe: una secularización que no sólo es exterior, sino que abarca a todo el hombre, que ya ha entrado en el mismo giro antropológico moderno (donde la condición humana deja de depender del destino para pasar a definirse a partir de la opción personal) y que se ve forzado, por una parte, a vivir la religión y aprender su lenguaje en “enclaves refugio” y, por otro lado, constantemente desautorizado en sus certezas, expuesto a una constante negociación cognitiva con otras visiones del mundo y sin una vinculación institucional tan fuerte como en el pasado, todo ello en el escenario del pluralismo de la sociedad actual⁸.

A pesar de ello, en el corazón creyente del ser humano permanecía una íntima intuición de la inseparabilidad de la fe en Dios y una moral ligada a la confesión: una fe que busca ser verificada en cada acción del hombre, en la vida diaria y, especialmente, en la opción fundamental. Con todo, la relación de la fe cristiana con la autonomía moral y el pluralismo (específicamente, con la libertad religiosa) no ha dejado de ser problemática hasta el Concilio Vaticano II, donde se conjugó una dialéctica propia entre la autonomía y la teonomía. Especialmente en GS reconoce la autonomía de la realidad, especialmente en los ámbitos

⁴ K. RAHNER, “Sobre la unidad de la amor a Dios y el amor al prójimo”, en *Escritos de Teología*, VI, Taurus, Madrid 1967, 274.

⁵ J.L. MARTÍNEZ, J.M. CAAMAÑO, *Moral fundamental. Bases teológicas del discernimiento ético*, Sal Terrae, Santander 2014, 267.

⁶ M. VIDAL, “Autonomía”, en Id., *Diccionario de ética teológica*, Verbo Divino, Estella 1991, 47.

⁷ Cfr. J.L. MARTÍNEZ, J.M. CAAMAÑO, *Moral fundamental. Bases teológicas del discernimiento ético*, op.cit., 268-271.

⁸ Cfr. P. BERGER, *Los numerosos altares de la modernidad. En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista*, Sígueme, Salamanca 2016, 17-41.

cultural y político, y la vincula a la voluntad del Creador, garante de esa misma autonomía (GS 36.41)⁹. En la reflexión posterior al Concilio la confrontación entre la “moral autónoma” y “la ética de la fe” cobró un especial protagonismo. Así, mientras la primera concepción, la relación entre Dios y el mundo es de tipo trascendental y, por lo cual, no interviene en el plano de los factores determinantes internos al mundo de modo explícito, sino que sería el fundamento de sentido, su condición de posibilidad; para la “ética de la fe”, rechazando la trascendentalidad divina, se destaca la primacía de la voluntad personal y la relación dialogal entre Dios y el hombre como fuente de la moral, algo que explica el alcance existencial de la historia de la salvación: revelación, alianza, Iglesia, pecado, salvación y reino de Dios son categorías donde cobra especial relevancia la relación entre la libertad humana y la normatividad divina entendidas de modo absoluto¹⁰. La encíclica *Veritatis Splendor* de 1993 se posiciona más a favor de la segunda vertiente, esto es, de una teonomía participada (VS 41) por el ser humano, creado a imagen y semejanza del creador. La razón no es creadora de preceptos morales, sino que su papel consiste en discernir el bien y el mal en el orden creado por Dios y su revelación en Cristo y que se manifiesta en la ley natural, de algún modo, manifestación de la ley eterna de Dios (VS 40)¹¹. En el fondo, el conflicto entre la autonomía y la heteronomía en el orden moral se alcanza acudiendo al origen que da unidad a esta relación: Dios mismo y, en ese sentido, la relación comunicacional que nace de Él¹².

La verificabilidad de la fe y la comunicabilidad racional de la moral cristiana, desde la teonomía participada, hace surgir la pregunta acerca de su especificidad en un contexto social y cultural marcado por la multitud de discursos éticos en un ambiente plural y secularizado. Detrás están los presupuestos acerca de la noción de “razón” y la fuerza explicativa de la fe respecto a los planteamientos morales. En ese sentido son especialmente relevantes las contribuciones de Hans Urs von Balthasar y de Heinz Schürmann, asumidas por la Comisión Teológica Internacional¹³. Balthasar ofrece nueve tesis las cuales que surgen del axioma según el cual la moral debe partir del misterio de Cristo y de su historia de salvación, quien es

⁹ Cfr. J.L. MARTÍNEZ, J.M. CAAMAÑO, *Moral fundamental. Bases teológicas del discernimiento ético*, op.cit., 304-308.

¹⁰ Cfr. H. GÜNTHER TÜRK, “Fe en Dios y razón autónoma. Discusiones sobre la moral autónoma”: *Selecciones de teología* 24 (1985), 138-143.

¹¹ Cfr. J.L. MARTÍNEZ, J.M. CAAMAÑO, *Moral fundamental. Bases teológicas del discernimiento ético*, op.cit., 308-325.

¹² “Siendo Dios (*theos*) la ley (*nomos*) tanto de la estructura como del fondo de la razón, ambos, estructura y fondo, están unidos en Dios y su unidad se manifiesta en una situación teónoma. Pero no existe ninguna teonomía completa bajo las condiciones de la existencia”. P. TILICH, *Teología sistemática*, I, Ariel, Barcelona 1972, 116.

¹³ Cfr. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1969-1996*, BAC, Madrid 2000, 87-102 y 108-116.

8. La vida moral como comunicación

la norma concreta para los creyentes y norma universal para el género humano desde que Él ha sido enviado por el Padre: en la Regla de Oro (Mt 7,12 y Lc 6,31) se condensa la respuesta del hombre al don de Dios. Por su parte, Schürmann, toma la conducta y la palabra de Cristo como criterio normativo del juicio y norma moral suprema y que está inscrita en el corazón de los creyentes¹⁴. Así pues, el cristocentrismo y la especificidad de las normas que surgen del seguimiento existencial de Jesús formarán parte del *proprium* de la moral cristiana, la cual no se cierra a la comunicabilidad de su fuerza normativa más allá de la experiencia creyente. En ese sentido, el interés por abrirse a una experiencia antropológica a la búsqueda de una moral a partir de la libertad del sujeto y de normas y valores de carácter universal explica la importancia que reviste la ley natural para el magisterio de la Iglesia y su invitación al ser humano a participar en la búsqueda de la verdad entendida como relación dialogal con Cristo¹⁵.

8.1. La comunicación como don y tarea.

La comunicación abierta en la historia de salvación entre Dios y el hombre a partir de la voluntad salvífica divina encuentra su respuesta en la libertad del hombre, “signo eminente de la imagen divina del hombre” (GS 17). Se trata de una libertad entendida ontológicamente: “la libertad es ante todo la entrega del sujeto a sí mismo, de modo que la libertad en su esencia fundamental tiende al sujeto como un todo”¹⁶. En ese sentido, Rahner habla de una libertad indivisible que se realiza en la historia espacio-temporal y que, desde su unidad, es la facultad por la que el ser humano ha de ser llevado a su situación definitiva e irrevocable: es, así, trascendental, un evento de lo eterno, puesta en acción en cada decisión particular; pero si bien el sujeto puede tener la seguridad de la subjetividad de su ejercicio la consecuencia de sus acciones permanece oculta e indisponible¹⁷.

A esta libertad antropológico-ontológica se refiere la experiencia recogida en el NT en su continuo llamamiento a la liberación del ser humano del pecado y de la opresión. Para Pablo la libertad es un don que surge de la acogida de la gracia: “para la libertad nos ha liberado Cristo”, dice a los recién convertidos gálatas (Gal 5,1). El ser humano se haya ante la doble polaridad entre una vida según la carne que comporta conformarse con el mundo (Rm 12,2) y

¹⁴ Cfr. J.L. MARTÍNEZ, J.M. CAAMAÑO, *Moral fundamental. Bases teológicas del discernimiento ético*, op.cit., 339-344.

¹⁵ Cfr. *ibid.*, 353-375.

¹⁶ K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, op.cit., 121.

¹⁷ Cfr. *ibid.*, 122-123.130.

la vida según la ley del Espíritu que comprueba todo y conserva lo bueno (1Tes 5,19-22)¹⁸. Esta ley del Espíritu es la “ley de la perfecta libertad” (Sant 1,25) para acoger el don de Dios y dar una respuesta en forma de gratuidad y, con ello, continuar con la tarea creadora en el don al otro, en la entrega de la propia vida a los demás (1Cor 1,19). La libertad engloba, pues, todo nuestro comportamiento y remite a una raíz existencial que proporciona un fundamento a todo lo demás. Así, la *opción fundamental*, como “respuesta moral globalizante del ser humano al hecho mismo de existir”¹⁹, es un acto primigenio de libertad en el que se anclan las decisiones y opciones individuales²⁰ y las actitudes del sujeto ante la realidad. La *opción fundamental* es mediadora entre la responsabilidad de los actos, surgidos del centro de la persona y, como tales, expresión de la identidad de la persona; y las actitudes, disposiciones a las que lleva la propia *opción fundamental*. Las acciones son, de este modo, objetivaciones externas del interior humano, aun cuando “la rectitud de la persona no decide unívocamente el valor del hombre o de sus acciones”²¹. En cualquier caso, tanto la *opción fundamental* como los actos concretos, como distintos momentos de la realización global de la persona, no pueden ser separados (VS 67)²². De ahí que el juicio moral distinga para valorar el acto, aun formando un todo indivisible, entre el objeto (resultado de la operación, *finis operis*), el fin (intención del acto, *finis operantis*) y las circunstancias (mediaciones y contextos a través de los cuales se realiza el acto)²³. Para el magisterio, por otra parte, es importe señalar la existencia de actos intrínsecamente malos por razón del objeto, con independencia de las intenciones (VS 78) y que no son ordenables ni hacia Dios ni hacia el bien de las personas (VS 81).

La libertad, que encuentra su centro original en el interior de la persona, ve en la conciencia una fuente de verdad y el núcleo de la dignidad humana²⁴: “en los más profundo de su conciencia descubre el hombre la existencia de una ley que él no se dicta a sí mismo, pero a la cual debe obedecer, y cuya voz resuena, cuando es necesario, en los oídos de su corazón, advirtiéndole que debe amar y practicar el bien y que debe evitar el mal: haz esto, evita aquello” (GS 16). Es en la conciencia donde tiene lugar el juicio práctico, el lugar donde el ser humano se puede encontrar con Dios al ser el “sagrario del hombre”: “es la persona

¹⁸ J.A. FITZMYER, “Teología Paulina” en *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo*, op.cit., 1220.

¹⁹ J.L. MARTÍNEZ, J.M. CAAMAÑO, *Moral fundamental. Bases teológicas del discernimiento ético*, op.cit., 392.

²⁰ Cfr. *ibid.*, op.cit., 391-395.

²¹ K. RAHNER, “Sobre la buena intención”, en *Id.*, *Escritos de Teología*, III, op.cit, 127.

²² Cfr. J.L. MARTÍNEZ, J.M. CAAMAÑO, *Moral fundamental. Bases teológicas del discernimiento ético*, op.cit., 399-404.

²³ Cfr. *Ibid.*, 404-408.

²⁴ Cfr. *Ibid.*, 420.

8. La vida moral como comunicación

misma en cuanto que se autoposee y se autoclarifica en referencia recíproca con los demás y en relación con la seriedad de su propia praxis”²⁵. Tal concepción es heredera de la antropología y la moral veterotestamentarias, quienes situaban en el *corazón*²⁶ el lugar donde se interioriza la ley divina y como fuente de la vida moral. El término *conciencia* (*syneidesis*), que ya está presente en el AT, aparece en la literatura neotestamentaria como la disposición natural que es común a todos los hombres (Rm 2,14ss) y como última instancia de la decisión moral (1Cor 8-10; Rm 14). Así, para Pablo, es importante la formación y la educación de la conciencia para que esta sea buena e irreprochable (Hch 23,1; 24,16)²⁷, pero su contribución más original es establecer la conexión entre la conciencia y la fe, expresando ambas la totalidad de la persona y su relación con el acontecimiento salvífico de Cristo²⁸. En el centro de la conciencia y del obrar moral está el amor al hermano, más allá del juicio particular sobre una acción, sobre su pureza o impureza (1Cor 8,1-13)²⁹. La conciencia es, por otro lado, norma subjetiva de moralidad, siempre y cuando se den unas condiciones de rectitud (actuar con autenticidad y proceder honestamente), veracidad (memoria originaria y juicio práctico) y certeza (exclusión de dudas)³⁰. Este subrayado de la verdad conecta la conciencia con la realidad objetiva de la ley divina: “la conciencia es la presencia perceptible e imperiosa de la voz de la verdad dentro del sujeto mismo, la superación de la mera subjetividad en el encuentro entre la interioridad del hombre y la verdad que procede de Dios”³¹. Aunque existe, pues, la obligación de actuar en conciencia esto dista mucho de concebirla como una instancia infalible ni de dejar de condenar la conciencia invenciblemente errónea, la cual mantiene su dignidad mientras no se despreocupe de la búsqueda del bien y la verdad (GS 16)³².

El cristianismo, como religión de la redención, sitúa al pecado y la culpa como un tema central de la fe, siempre en relación con la acción de Jesucristo, de su muerte y de su resurrección, esto es³³. En ese sentido, “en cada uno de los actos puede y debe darse un sí o

²⁵ M. VIDAL, “Conciencia”, en *Diccionario de ética teológica*, op.cit, 106.

²⁶ Junto al corazón, la sabiduría y el espíritu son otros términos que el AT utiliza para describir la conciencia moral.

²⁷ Cfr. Ibid, 104-106.

²⁸ Cfr. J.L. MARTÍNEZ, J.M. CAAMAÑO, *Moral fundamental. Bases teológicas del discernimiento ético*, op.cit., 425.

²⁹ Cfr. Ibid., 424-427.

³⁰ Cfr. Ibid., 455-456.

³¹ J. RATZINGER, “Conciencia y verdad” en Id., *La Iglesia. Una comunidad siempre en camino*, Paulinas, Madrid 1992, 104. Cfr. J.L. MARTÍNEZ, J.M. CAAMAÑO, *Moral fundamental. Bases teológicas del discernimiento ético*, op.cit., 456-457.

³² Cfr. Ibid., 457-460.

³³ Cfr. K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, op.cit, 117.

no atemático a este Dios de la experiencia trascendental originaria³⁴, por más que el no a Dios, que conocemos como *pecado*, “no pueda concebirse como una posibilidad de la libertad igualmente poderosa en el plano ontológico-existencial que el sí a Dios³⁵. El pecado aparece como una mera posibilidad de la libertad humana (que, de una manera u otra, siempre se acaba realizando) y, por ello, “no limita, por supuesto, la soberanía de Dios frente a esa libertad³⁶. Por ello, el *mysterium iniquitatis* del pecado sólo se entiende plenamente desde el *mysterium pietatis* de la gracia salvadora³⁷. La culpa, que tiene raíces éticas y antropológicas, es un fenómeno universal que tiene que ser diferenciado del pecado, concepto puramente teológico que está en crisis en las sociedades más secularizadas de hoy en día³⁸. El pecado es siempre vivido como una forma de culpabilidad ante Dios³⁹. Así se entiende desde la revelación del pecado en el AT: es una realidad ante Dios al ser una ruptura de la alianza y una falsa autoafirmación del hombre, con una dimensión histórica y comunitaria; un encuadre teológico que se radicaliza en el NT, al vivirse la culpabilidad ante Cristo, redentor del pecado, y ante la Iglesia: el pecado es un poder que entra en el mundo y que trae consigo la muerte⁴⁰. El pecado consiente a la tentación del diablo, figura del tentador en el NT, “el que divide” y entorpece la comunicación entre Dios y la criatura y entre las criaturas entre sí⁴¹. La tradición cristiana, que ha dado numerosas definiciones de pecado, se identifica con la dada por San Agustín, quien lo entiende como transgresión contra la ley eterna⁴². Esta concepción asume una visión de la libertad humana siempre sometida a las tensiones y paradojas de la existencia (GS 13) en la que la negación de la voluntad del Dios eterno y al amor que él mismo nos ofrece es una posibilidad que puede distorsionar la respuesta a la comunicación que tiene su origen en la fuente de la gracia⁴³. El pecado, que es esencialmente un acto personal ante Dios y que, como tal, sea una destrucción de propia identidad personal como consecuencia de las propias decisiones, aparece en determinados casos en situaciones y

³⁴ Ibid., 127.

³⁵ Ibid., 131.

³⁶ Ibid., 134.

³⁷ Cfr. M. VIDAL, “Pecado”, en *Diccionario de ética teológica*, op.cit., 450.

³⁸ Cfr. J.L. MARTÍNEZ, J.M. CAAMAÑO, *Moral fundamental. Bases teológicas del discernimiento ético*, op.cit., 468.

³⁹ Cfr. Ibid., 475-476.

⁴⁰ Cfr. M. VIDAL, “Pecado”, en *Diccionario de ética teológica*, op.cit., 451-453.

⁴¹ C.M. Martini, *Comunicar a Cristo hoy*, op.cit., 52.

⁴² Esta misma tradición llegará a distinguir entre distintos tipos de pecado, distinguiendo en función del tipo de falta moral (leve o grave) y en función de las consecuencias para la vida y el destino del pecados (venial o mortal), aunque tal distinción no es ajena a ciertas dificultades a la hora de calificar las faltas morales concretas. Cfr. J.L. MARTÍNEZ, J.M. CAAMAÑO, *Moral fundamental. Bases teológicas del discernimiento ético*, op.cit., 486-490.

⁴³ Cfr. Ibid., 490-493.

8. La vida moral como comunicación

contextos que pueden ser entendidos como *estructuras de pecado*⁴⁴, por cuanto la iniquidad se puede percibir como un poder extraño y difícil de controlar, como resultado de la complejidad del ser humano y de muchas las estructuras sociales que producen injusticia, opresión y perversión y de las cuales no es fácil salir.

Así, la moral es, propiamente, un don y una tarea para el ser humano, que vive su vida en libertad y en tensión, a la escucha de una Palabra que le precede y que le constituye en su ser religado. El ser humano, que ha sido creado por Dios para comunicarse y para amar, vive desde un anhelo de comunicarse, deseo que permanece incluso en las oscuridades de la desesperación y de la negación, incluso, de la comunicación con aquel que nos ha hecho a su imagen y semejanza. La moral, de nuevo, busca describir la comunicación que acaece entre Dios y la criatura, esta vez en el seno de la conciencia, la libertad y la acción humanas. En esos lugares Dios es quien se encuentra con el ser humano e, incluso, “es capaz de curar nuestras comunicaciones frustradas y de llenarnos de nuevo con la gracia de un sano dar y recibir en nuestras relaciones”⁴⁵.

8.2. Lugares de la comunicación.

La comunicación de la fe no se puede reducir a la transmisión de un mensaje meramente informativo, sino que el mensaje que transmite la fe es “una comunicación que comporta hechos y cambia la vida”⁴⁶, esto es, es un mensaje performativo. La Nueva Evangelización, en ese sentido, “significa dar una respuesta adecuada a los signos de los tiempos, a las necesidades de los hombre y de los pueblos de hoy, a los nuevos escenarios que muestran la cultura a través de la cual expresamos nuestra identidad y buscamos sentido en nuestra existencia”⁴⁷. En el marco cultural actual, la moral católica puede encontrar espacios existenciales de la vida humana donde aportar un mensaje de esperanza y de profundidad al ser humano. En cierto sentido, pueden ser tomados como “preámbulos o presupuestos de la fe”, como condiciones previas para que la fe en el Dios de Jesucristo no sea arbitraria y se apoye en hechos vitales⁴⁸. La comunicación de Dios al hombre abraza en ese sentido los lugares de la vida humana, de su desempeño cotidiano y de los avatares de su historia para

⁴⁴ Cfr. JUAN PABLO II, *Sollicitudo rei socialis*, 36.

⁴⁵ C.M. MARTINI, *Comunicar a Cristo hoy*, op.cit., 53.

⁴⁶ BENEDICTO XVI, *Spe Salvi*, 2.

⁴⁷ Sínodo de los obispos. XIII Asamblea general ordinaria, La nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana. *Instrumentum laboris*, Roma 2012, n.91, citado en VICENTE VIDE, *Comunicar la fe en la ciudad secular*, Sal Terrae, Santander 2013, 66.

⁴⁸ Cfr. *Ibid*, 100.

aportar sentido y referencia y para ofrecerle al hombre un sistema de contraste para su decisión moral.

Así, toda reflexión moral cristiana comienza por el reconocimiento de la dignidad intrínseca a la naturaleza humana: “la razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la unión con Dios. Desde su mismo nacimiento, el hombre es invitado al diálogo con Dios” (GS, 19a). El ser humano es el culmen de la Creación por una característica diferencial que le hace esencialmente distinto al resto de seres creados: su capacidad de establecer relaciones que estén presididas por el amor, algo que le viene de haber sido creado a imagen y semejanza del Creador, con quien tiene un especial vínculo comunicacional: “la persona está convocada, por su propia naturaleza, a una relación presidida por el amor consigo mismo (auto concepto), a relaciones presididas por el amor con sus semejantes (convivencia, ciudadanía, fraternidad) y a una relación con un Dios en el que encontrar la plenitud de su existencia y que recibe el nombre de alianza”⁴⁹. Esta iconalidad divina no es tanto una definición metafísica como una referencia de sentido relacional que sí es constitutiva del ser humano: el hombre completo con todas sus relaciones es imagen de Dios (en las relaciones consigo mismo -y con su voluntad libre y su posibilidad de discernir el bien-, ostentando una responsabilidad al ser sujeto ante Dios⁵⁰. Desde esta explicación puede entenderse, entre otras cosas, la especial preocupación de la Iglesia por la protección de la vida desde su inicio, don recibido, algo que resuena en la Escritura: el respeto hacia la vida del hombre va creciendo a lo largo del AT de la mano de una imagen de Dios cada vez menos violento, más misericordioso y amante de la vida de la cual es el único que puede disponer⁵¹. El precepto del decálogo que prohíbe dar muerte se ve radicalizado en el mensaje pacífico de Jesús, un precepto que, como toda la Ley, el Hijo de Dios lleva hasta el interior del corazón (Mt 5,21-22)⁵². En el destino de Jesús, en todo caso, que a través de su muerte da la vida y vida en abundancia (Jn 10,10) nos habla de una plenitud, la de la resurrección, hacia la que apunta la misma vida humana; una vida, la de Jesús que relativiza el primado de la vida biológica cuando afirma que “nadie tiene más amor que el que da la vida por sus amigos” (Jn 15,13) o “el que pierde su vida la ganará” (Lc 17,33 y par.) . La tradición cristiana, desde el comienzo, ha defendido con fuerza el valor de la vida humana, lo que ha llevado a condenar

⁴⁹ J. M. APARICIO, “Epistemología de la doctrina social de la Iglesia” en J.M. CAAMAÑO (ed.), *Pensamiento Social Cristiano*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2015, 25.

⁵⁰ Cfr. J.L. MARTÍNEZ, *Libertad religiosa y dignidad humana*, op.cit, 210-220.

⁵¹ Cfr. J. GAFO, *Bioética teológica*, Desclée de Brouwer, Madrid 2003, 101-108.

⁵² Cfr. E. LÓPEZ AZPITARTE, *Ética y vida*, Paulinas, Madrid 1990, 13.

8. La vida moral como comunicación

el asesinato, la pena de muerte, el suicidio o el aborto⁵³. A pesar de la complejidad y, a veces, la falta de radicalidad evangélica, en la que fue cayendo la moral cristiana a partir de la *Pax constantiniana*, la reflexión teológica, siempre ha apuntado hacia la afirmación del valor y la intrínseca dignidad de todo ser humano a partir de la figura de Jesús y su comunicación de libertad y de amor, a partir de sus palabras y acciones, con los que reforzaba la solidaridad humana y detenía la espiral de violencia⁵⁴. El aborto ha sido objeto de intensa preocupación para el magisterio reciente para quien, basándose en la Biblia, en la tradición y en la misma razón, ninguna persona tiene un título que dé derecho a disponer sobre una vida inocente, quien tiene derecho a la vida como don recibido de Dios (EV 58-63)⁵⁵. Del mismo modo, no se aprueban las prácticas para poner fin a la vida como respuesta ante la enfermedad y se condena de la eutanasia (EV 64-67), como consecuencia de la creciente preocupación y el discernimiento en torno a las cuestiones que rodean la enfermedad, el sufrimiento y el acercamiento a la muerte y los tratamientos médicos a los que tiene acceso la persona⁵⁶.

El amor interpersonal es otro de los lugares de la existencia humana donde se hace patente la comunicabilidad del amor de Dios. La sexualidad encierra el enigma y el misterio, la fascinación y el asombro que hay detrás de los símbolos. La expresión de la corporalidad del hombre-entero en la vida sexual “queda henchida de un simbolismo impresionante, pues hace efectiva una relación personal, sostiene y condiciona la posibilidad de todo encuentro y comunicación”⁵⁷. En ese sentido, el encuentro sexual, además de dar cauce a la búsqueda de la procreación y sin reducirse a ella, es expresión del deseo de unión con la pareja⁵⁸. La antropología unitaria del ser humano aparece reflejada en la Escritura donde aparece consagrada la sexualidad humana desde el designio creador de Dios: el ser humano, imagen de Dios, expresa en el dimorfismo sexual la misma vida trinitaria al estar llamado a una sociedad de amor que no se reduce solo al ejercicio sexual sino que se abre a la ayuda y a la comunión⁵⁹. De modo explícito, el *Cantar de los cantares* aparece como una épica amorosa que describe poéticamente la eterna atracción de los sexos patrocinada por el Creador, creado por Él para hacer del ser humano una criatura especial, a su imagen y semejanza⁶⁰. La armonía mostrada en el Edén y reflejada en Cant se ve rota en el relato del pecado original

⁵³ Cfr. JUAN PABLO II, *Evangelium vitae*, 54.

⁵⁴ Cfr. J. GAFO, *Bioética teológica*, op.cit., 132-135.

⁵⁵ Cfr. M. VIDAL, “Aborto”, en *Diccionario de ética teológica*, 11.

⁵⁶ Cfr. J. GAFO, *Bioética teológica*, op.cit., 257-274.

⁵⁷ E. LÓPEZ AZPITARTE, *Simbolismo de la sexualidad humana*, Sal Terrae, Santander 2001, 41-43

⁵⁸ Cfr. Ibid., 48-50.

⁵⁹ Cfr. Ibid., 64-67.

⁶⁰ Cfr. V. MORLA, *Poemas de amor y de deseo*, Verbo Divino, Estella 2004, 74-81.

(Gn 3) que tiene sus resonancias en la sexualidad. La esperanza de la redención abierta por la entrada del pecado tiene su respuesta en la nueva creación que comienza con la venida del Hijo al mundo. El mismo San Pablo alude a la imagen del matrimonio para mostrar el modo en que Cristo ama a su Iglesia (Ef 5,25-33): “si Cristo, impulsado por su amor, ha hecho lo increíble por llenar a su esposa de gracia y santidad, de igual manera la entrega del hombre a la mujer tiene que estar transida por el mismo cariño”⁶¹.

El matrimonio, entendido en la tradición bíblica como alianza, es el lugar donde la vida afectiva y sexual del ser humano alcanzan su significado y su plenitud e, institucionalizado, da cauce y protege los deseos profundos de estabilidad y fidelidad de los cónyuges. Desde la vivencia del sacramento del matrimonio, el amor de los cónyuges puede expresarse en el ámbito social y comunitario que su amor participa de la gracia que Dios ha dado a su Iglesia. La fecundidad de ese amor es un bien que la Iglesia protege y fomenta desde el carácter oblativo del amor humano y el ordenamiento del matrimonio a la generación y educación de la prole, desde su carácter de consorcio para toda la vida⁶². Lo unitivo y lo procreativo, pues, aparecen estrechamente ligados para el magisterio de la Iglesia (HV 12)⁶³.

La dignidad humana que surge de la capacidad de comunicarse con el Creador se debe entender desde el equilibrio entre el valor conferido al individuo y la necesidad de abrirse a la relación con otros en la sociedad. Así, a la fe y a la moral no les resulta ajena la realidad que surge de la convivencia social y que afecta a la política, a la economía y a la cultura que, de modo derivado, también tienen su referente en la comunidad de amor trinitaria y en haber sido creadas a imagen y semejanza de estas⁶⁴. De modo eminente, la opción preferencial por los pobres expresa esta apertura social de la dignidad humana así como la dimensión cristológica de un Dios que se ha hecho pobre por nosotros, para enriquecernos con su pobreza⁶⁵. La verdadera fraternidad proviene de reconocernos hijos de un mismo Padre, como consecuencia de nuestra filiación en Cristo⁶⁶: “No podemos invocar a Dios, Padre de todos, si nos negamos a conducirnos fraternalmente con algunos hombres, creados a imagen de Dios.

⁶¹ E. LÓPEZ AZPITARTE, *Simbolismo de la sexualidad humana*, op.cit., 76.

⁶² CIC 1055,1.

⁶³ Cfr. E. LÓPEZ AZPITARTE, *Simbolismo de la sexualidad humana*, op.cit., 181-192.

⁶⁴ Cfr. J. M. APARICIO, “Epistemología de la doctrina social de la Iglesia” en J.M. Caamaño (ed.), *Pensamiento Social Cristiano*, op.cit., 25.

⁶⁵ “Para la Iglesia la opción por los pobres es una categoría teológica antes que cultural, sociológica, política o filosófica. Dios les otorga «su primera misericordia». Esta preferencia divina tiene consecuencias en la vida de fe de todos los cristianos, llamados a tener «los mismos sentimientos de Jesucristo» (Flp 2,5). Inspirada en ella, la Iglesia hizo una opción por los pobres entendida como una «forma especial de primacía en el ejercicio de la caridad cristiana, de la cual da testimonio toda la tradición de la Iglesia». FRANCISCO, *Evangelii Gaudium*, 198.

⁶⁶ J. L. MARTÍNEZ, *Libertad religiosa y dignidad humana*, op.cit., 215.

8. La vida moral como comunicación

La relación del hombre para con Dios Padre y con los demás hombres sus hermanos están de tal forma unidas que, como dice la Escritura: "el que no ama, no ha conocido a Dios" (1 Jn 4,8)"⁶⁷.

El valor de la vida humana destacado por el magisterio y la tradición exigen una sociedad en paz, algo que va mucho más allá de la mera ausencia de violencia, como expresa el término bíblico *shalom*⁶⁸. La "alianza de paz" (Num 25,12) que Yahvé ofrece a su pueblo en la tierra prometida es una prefiguración de la paz del tiempo mesiánico que se inicia con la venida de Cristo. En las palabras y gestos de Jesús se muestra a un hombre amante de la paz que proclama el amor a los enemigos (Mt 5,43-48), que recomienda ofrecer la otra mejilla a quienes ofenden (Mt 5,39), que llama bienaventurados a los pacíficos (Mt 5,9) y que prohibió el uso de la espada incluso en caso de legítima defensa (Mt 26,51-53)⁶⁹. La Iglesia, como sacramento del Reino, debe mostrar la paz anticipadora del Reino que anunció Cristo: los cristianos, aun siendo ciudadanos de otra ciudadanía celeste (Flp 3,20), viven en medio de la sociedad con sus derechos y deberes y, en medio de ella, muestran la imagen de un solo pueblo donde no hay más divisiones y se muestra la unidad y la paz que brinda la unión con Cristo (Gal 3,28-29). El rechazo de la violencia de los primeros cristianos fue sustituido por una adaptación a la realidad tras el Edicto de Tesalónica (380) y la convicción de que, llegados a ciertos extremos, el uso de la violencia es inevitable, para lo cual se fue desarrollando la *teoría de la guerra justa*, según la cual el uso de la violencia en caso de conflicto sólo es legítimo si existe una injusticia evidente, si han fracasado previamente todas las vías pacíficas de solución, si es la autoridad legítima la que declara el inicio de las hostilidades y si existe una justa proporcionalidad por la que los males infligidos por la lucha armada nunca sean mayores que las injusticias a las que intenta poner freno⁷⁰. La cierta aquiescencia de la Iglesia a los conflictos armados durante siglos dio paso a un firme posicionamiento a favor de la paz a partir de la I Guerra Mundial, y a un paulatino posicionamiento que declara justas tan solo a las guerras defensivas, respetando siempre el principio de proporcionalidad⁷¹. La conciencia del ser humano, en todo caso, está legitimada para advertir cuándo un conflicto abierto de modo justo en su origen se convertido en injusto, para lo cual será legítimo el uso de la objeción de conciencia⁷². La tendencia actual, en todo

⁶⁷ CONCILIO VATICANO II, *Nostra aetate*, n.5.

⁶⁸ L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Entre la utopía y la realidad*, Sal Terrae, Santander 1998, 348-350.

⁶⁹ Cfr. *Ibid.*, 352.

⁷⁰ Cfr. *Ibid.*, 355-362.

⁷¹ Cfr. *Ibid.*, 366-373.

⁷² Cfr. *Ibid.*, 374-375.

caso, no pasa tanto por humanizar la guerra como desterrarla de modo absoluto a través del desarme⁷³, la renovación moral de la humanidad y la construcción de un mundo más justo a través del diálogo y la comunicación entre los hombres⁷⁴.

En la consecución de esa sociedad más justa la defensa de los derechos humanos juega un papel de primer orden en la defensa de la dignidad de la persona y de los pueblos que realiza la Iglesia, como en las últimas décadas han manifestado los papas en sus discursos, principalmente en ante la Asamblea de la ONU. La Declaración Universal de los Derechos Humanos, “piedra miliar puesta en el largo y difícil camino del género humano”⁷⁵ es el fruto del devenir histórico y de la lucha por la libertad religiosa, la limitación del poder absoluto de los soberanos, el esfuerzo por alcanzar una humanización del derecho y por las reivindicaciones del movimiento obrero y de la liberación de la mujer⁷⁶. Los derechos humanos, como principios jurídicos que protegen la dignidad humana, son atribuibles a cada ser humano por el mero hecho de serlo y, en ese sentido, son naturales, inviolables, inalienables y universales⁷⁷. En todo caso, se puede distinguir entre los derechos de primera generación (libertades individuales que exigen protección y respeto de los mismos por parte de las autoridades, siendo el más importante de ellos el derecho a la vida), los derechos de segunda generación (derechos económicos que buscan la igualdad y que requieren medios económicos de los estados para ser satisfechos gradualmente) y derechos de tercera generación (de las comunidades y los pueblos, que incluso afectan a la humanidad entera)⁷⁸. La Iglesia, que al principio se mostró reticente a cualquier declaración de derechos de la persona sobre todo por la fundamentación no teológica de todas ellas, defiende con entusiasmo su protección y señala que su auténtico origen se encuentra en el ser creado el hombre a imagen y semejanza del creador y en la teología de la Encarnación de la que deriva la dignidad del ser humano. La enseñanza social de la Iglesia fue descubriendo poco a poco los valores humanos y cristianos que requerían una protección por parte de los Estados: ya la encíclica *Rerum novarum* reivindicaría el derecho al trabajo, a la asociación y al salario justo y la protección de los niños y mujeres. El advenimiento de los totalitarismos en el siglo XX fue un acicate para los papas para reconocer que el hombre es sujeto de una serie de derechos

⁷³ JUAN XXIII, *Pacem in terris*, 113.

⁷⁴ Cfr. L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Entre la utopía y la realidad*, Sal Terrae, Santander 1998, 370-383.

⁷⁵ JUAN PABLO II, “Discurso a la 34ª Asamblea General de las Naciones Unidas” (2 de octubre de 1979), n.7.

⁷⁶ Cfr. L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Entre la utopía y la realidad*, op.cit, 42.

⁷⁷ Cfr. Ibid., 44-46.

⁷⁸ Cfr. Ibid., 46-63.

8. La vida moral como comunicación

que son recibidos como don de Dios, algo que recogería Juan XXIII en *Pacem in Terris*⁷⁹ en el ambiente del Concilio Vaticano II y que ya ha sido constante a lo largo de los años: “estimulada por la maduración de la cultura civil moderna, la Iglesia ha enriquecido la propia concepción integral de los derechos de la persona humana”⁸⁰.

⁷⁹ Cfr. *Ibid.*, 63-69.

⁸⁰ COMISIÓN PONTIFICA “JUSTITIA ET PAX”, *La Iglesia y los derechos del hombre*, n. 24, citado en L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Entre la utopía y la realidad*, op.cit, 69.

CAPÍTULO 9: LA CONSUMACIÓN DE LA COMUNICACIÓN

La comunicación entre Dios y el hombre no acaba con la muerte de este, sino que alcanza su plenitud más allá de la vida terrena. La fe mantiene que la comunicación amorosa entre Dios y la criatura, así como entre las criaturas entre sí continúa más allá de la frontera de la muerte. De tales temas se ocupa la escatología¹, que puede ser definida como “la reflexión creyente sobre el futuro de la promesa aguardado por la esperanza cristiana”². Su tarea es, pues, crucial para el sentido de la vida del cristiano, pues la pregunta por el futuro redunda en la búsqueda de sentido hacia el presente³. Como hemos visto, los seres humanos han sido creados libres por Dios instalando en ellos el fin de la participación de su vida. Por ello, esta libertad radica en la capacidad para hacer una “opción fundamental”. Con la escatología, por otro lado, se cierra la exposición sistemática de la teología volviendo a muchos de sus presupuestos ontológicos para mostrarnos la solidez de la relación comunicacional que tiene origen en el *ágape* de Dios⁴.

La pregunta por el futuro se responde desde la afirmación de lo acontecido en Cristo, puesto que lo que el cristiano puede esperar ya aparece figurado en la historia de Jesús de Nazaret. La comunidad cristiana, desde la fe en la Resurrección del Señor y a partir de su comunicación en obras y hechos en su vida, se abre a la fuerte convicción de que el Reino ya está en medio de ellos (Lc 17,20ss). De este hecho, la salvación en Cristo, la escatología inquiere sobre el futuro del género humano: en Cristo se inauguran los tiempos mesiánicos

¹ La palabra escatología proviene del término griego *esjatos*, “lo último”, “lo definitivo”, que la Vulgata tradujo como *novissima* en Eclo 7,36. Cfr. N. MARTÍNEZ-GAYOL, “Escatología” en A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, op.cit., 631-632.

² J.L. RUÍZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión*, Sal Terrae, Santander 1986, 28.

³ “La escatología cumple la función hermenéutica de dilucidar el presente en la *prógnosis* esperanzada del futuro”, K. RAHNER, en *Escritos de Teología*, IV, 420-422.

⁴ “Por una parte, siendo contigua a todo el sistema de la teología y casi coronándolo, se refiere a todos sus dogmas, es la última palabra de la ontología cristiana, y solo puede ser expuesta en relación a esta última. Por otra parte, por cuanto se refiere por su propio contenido a lo que es nuevo y a lo que es novísimo (*de novissimis*, según la expresión utilizada por la teología católica), esta —más que otros sectores de la teología— se basa en la revelación, presente en la Palabra de Dios y en muchos textos diseminados en los libros sagrados. Todavía no se ha hecho el definitivo balance dogmático de todos estos datos de la revelación». S. N. BULGAKOV, *La Sposa dell’Agnello. La creazione, l’uomo, la Chiesa e la storia*, Bologna 1991, 553, citado en T. SPIDLÍK, “*Maranathá*”. *La vida después de la muerte*, Ciudad Nueva, Madrid 2016, 7.

9. La consumación de la comunicación

con la irrupción del nuevo eón, el eón escatológico⁵. Este será, pues, el esquema que la diferenciará de la apocalíptica: desde el actual estado histórico-salvífico del hombre hacia su futuro, pero no al revés; entendiendo el presente como punto de arranque del despliegue hacia el futuro⁶. La escatología, pues, es la mirada del hombre a partir de su experiencia de salvación que hace desde el presente en gracia y en Cristo⁷. Una delimitación de la tarea de la escatología se encuentra en el Credo niceno-constantinopolitano⁸, en cuyo tercer artículo se unen esperanza y escatología en la expectativa de vida futura, en plenitud, para la unidad del ser humano. El segundo artículo nos presenta un entramado verbal sobre el acontecimiento Cristo en forma de diástasis escatológica, presentando un Reino como realidad de las postrimerías, más allá del espacio y tiempo actuales⁹. El primer artículo, por otra parte, une la Creación y su principio cristológico con su consumación en la acción última de Dios en el *esjaton*, señalando el horizonte escatológico de toda la historia de salvación¹⁰. De este modo, se plenifican escatológicamente las relaciones de comunicación abiertas en cada uno de los tratados que hemos ido viendo en esta memoria.

Un punto de referencia obligado para la escatología antes y a partir del Concilio Vaticano II es la revisión de los principios hermenéuticos realizada por Rahner¹¹. Se habla, así, desde entonces, de una escatología del “hombre entero” que realiza afirmaciones analógicas sobre el futuro (distinguiéndose de los “reportajes” apocalípticos), sabiendo que el conocimiento de este es indisponible por cuanto permanece oculto y, a la vez, abierto, por ser ámbito propio de la revelación de un Dios que se comunica de manera gratuita a un ser humano libre y capaz de determinarse ante la gracia. Cristo, al ser “el mismo principio hermenéutico de todas las afirmaciones escatológicas”¹², determina el origen y el horizonte de las afirmaciones de la escatología, que no es sino una cristología (depotenciada) llevada a la plenitud. Las

⁵ G. URIBARRI, “Habitar en el tiempo escatológico”, en Id (ed.), *Fundamentos de teología sistemática*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2003, 253.

⁶ “No es que proyectemos algo en el presente desde el futuro, sino que proyectamos hacia su futuro nuestro presente cristiano en la experiencia del hombre consigo y con Dios en la gracia y en Cristo, pues el hombre no puede entender su presente como el nacimiento, el devenir y la dinámica de un futuro”. K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, op.cit., 496-497.

⁷ En ese sentido, quedan descartados tanto un planteamiento del futuro como presente atemporal (Bultmann) ni como futuro intramundano (materialismo). Cfr. J.L. RUÍZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión*, op.cit, 30-39.

⁸ DH 150-151.

⁹ Cfr. G. URIBARRI, “Habitar en el tiempo escatológico”, en Id (ed.), *Fundamentos de teología sistemática*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2003, 254-260.

¹⁰ Cfr. N. MARTÍNEZ-GAYOL, “Escatología” en A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, op.cit., 638-643.

¹¹ Cfr. K. RAHNER, “Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas” en Id., *Escritos de Teología*, IV, Taurus, Madrid 1963, 411-439. Cfr. N. MARTÍNEZ-GAYOL, “Escatología” en A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, op.cit., 634-636.

¹² *Ibid.*, 435.

posibilidades de salvación y de perdición son reales para el ser humano, pero el “sí” y el “no” a Cristo no se encuentran en el mismo nivel. La persona humana, “evento de la absoluta e indulgente comunicación de Dios mismo”¹³ que se relaciona con el hombre invitándole a la trascendencia, responde libremente a la divinidad con la fe y con sus actos, pues la libertad auténtica solo se define respecto a Dios y, en ese sentido, es capacidad para la eternidad. La libertad es definitiva solo en Dios pues es solo en Él que se proyecta hacia la eternidad: por eso, la negación de Dios es la negación de la esencia humana¹⁴.

9.1. La esperanza que comunica Jesús.

La doctrina neotestamentaria, que articula la esperanza escatológica y el descubrimiento de la centralidad del Reino en la predicación del Jesús histórico, fue un revulsivo para la escatología del siglo XX, que intenta volver al diálogo comunicacional primigenio entre la divinidad y la comunidad de esperantes. Un reino ya presente, en cumplimiento, a través de la palabra de Jesús y de sus acciones, de sus curaciones y del perdón de los pecados y de la conformación de la comunidad escatológica con la elección de los Doce¹⁵. Pero los debates comenzaron por el modo de interpretar esos datos neotestamentarios. A. Scheitzer se inclinaba por una escatología consecuente: Jesús y la primera comunidad habrían asumido las representaciones apocalípticas del tiempo final y esperaban una consumación inminente¹⁶. Contrariamente, C. Dodd defendía la presencia de una escatología realizada en el NT a través de su interpretación de la predicación del Reino y sus parábolas: cualquier anuncio de un advenimiento futuro del Reino es desescatologizado, dándole relevancia a las afirmaciones en pasado, indicando con ello que se trata de una realidad actual y consumada y de que en Jesús la historia ha llegado a su fin¹⁷. Frente a la dicotomía presentada por ambas posturas, R.K. Bultmann separa la esperanza cristiana de la historia y sugiere una escatología atemporal y desmitologizada basada en la aceptación personal, individual, de la adhesión a Cristo¹⁸. A pesar de que ninguna de estas posiciones sea satisfactoria, debido a la unilateralidad de algunas de sus interpretaciones, también nos ofrecen avances positivos respecto al entendimiento del mensaje neotestamentario sobre la esperanza cristiana: la necesidad de tener en cuenta las imágenes de la apocalíptica judía para comprender a Jesús en su historia,

¹³ K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, op.cit., 150.

¹⁴ Cfr. J.R. SACHS, “Escatología actual: la salvación universal y el problema del infierno”: *Selecciones de teología*, 124 (1992), 339-353 (especialmente aquí 349).

¹⁵ Cfr. J.L. RUÍZ DE LA PEÑA, *La Pascua de la creación*, BAC, Madrid 1996, 90-92.

¹⁶ Cfr. *ibíd.*, 93-95; A. TORNOS, *Escatología*, I, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1989, 87-89.

¹⁷ Cfr. J.L. RUÍZ DE LA PEÑA, *La Pascua de la creación*, op.cit, 98-100; A. TORNOS, *Escatología*, I, op.cit, 91-93.

¹⁸ Cfr. J.L. RUÍZ DE LA PEÑA, *La Pascua de la creación*, op.cit, 100; A. TORNOS, *Escatología*, I, op.cit, 97-101.

9. La consumación de la comunicación

el valor futuro de las aseveraciones en presente sobre el Reino, la centralidad del acontecimiento pascual en el devenir escatológico, así como la importancia de tener en cuenta el elemento existencial y subjetivo de la esperanza cristiana.

O. Cullmann vuelve la vista a la diástasis presente-futuro del *esjaton* en y por la persona de Jesús a través de su predicación de la *basileia* y, superando la unilateralidad de las escatologías consecuente y realizada: la presencia de Cristo en el corazón de la historia y su identificación con el Reino, así como la reserva de la consumación de este al porvenir, nos hacen entender la tensión del “ya” pero “todavía no”. El Reino se experimenta en un despliegue de dos tiempos: anuncia que “está entre vosotros” (Lc 17,21), “está cerca” (*erghidsein*, Mc 1,15), pero a la vez, invita a orar por la llegada del Reino en el padrenuestro (Mc 6,10; Lc 11,2), habla de un juicio futuro en la parábola de la cizaña (Mt 13,24ss), se pronuncia acerca de la resurrección y la retribución futura, en las bienaventuranzas se promete el Reino a los pobres (Lc 6,20ss), en las parábolas de vigilancia habla de la esperanza de futuro y en la Cena Jesús apunta al futuro (Mc 14,25)¹⁹. La promesa veterotestamentaria, presente en la figura del Bautista, se cumple sólo incoativamente y no de modo acabado, pues “en la lógica de la encarnación del Verbo queda implicada la necesaria temporalización y periodización del *esjaton* y la no menos necesaria escatologización del tiempo”²⁰. Con ello, la densidad escatológica se sitúa en el centro del tiempo, pero separando del centro el final de la historia, escatologizando el espacio temporal que discurre del centro hacia el final y abriendo un tiempo intermedio, por tanto, entre la pascua y la parusía.

La esperanza cristiana queda, pues, enmarcada en esta reserva o restricción escatológica, de la cual se participa por la fe en la Resurrección del Salvador y por la participación en los sacramentos, por el don del Espíritu y por la pertenencia a la Iglesia. Pero incorporados a Cristo, los cristianos viven existencialmente todavía en un mundo de pecado y muerte, de angustia y de lucha que amenaza la vivencia del gozo por la inminencia de la consumación. La diástasis escatológica, por otra parte, aparece testimoniada en el NT. 1Cor 15, donde Pablo responde a las dudas acerca de la resurrección de los muertos, muestra la importancia del kerygma y de la transmisión y comunicación del mismo en la fe de la Iglesia como el modo de entrar en la vida eterna: vivir una vida de salvados es confesar que “Cristo murió por nuestros pecados” (1Cor 15,3) y, a la vez, que su humanidad ha resucitado como primicia

¹⁹ Cfr. J.L. RUÍZ DE LA PEÑA, *La Pascua de la creación*, op.cit, 95-98; A. Tornos, *Escatología*, I, op.cit, 90; F-J. NOCKE, “Escatología” en T. SCHNEIDER (ed.), *Manual de Teología Dogmática*, op.cit, 1021-1022

²⁰ J.L. RUÍZ DE LA PEÑA, *La Pascua de la creación*, op.cit, 98.

de la nuestra. Cristo ha sido ya glorificado, pero el aguijón de la muerte aún no ha sido derrotado: su victoria no ha extendido todavía su poder sobre la humanidad, sobre la historia y sobre el cosmos, pero ha inaugurado una economía de salvación que se despliega sobre el tiempo y de la que toda la realidad participa²¹. La muerte ha sido derrotada por Cristo, su poder ha sido cortado como si se taponara el manantial de un río, pero esta corriente de pecado y limitación comunicacional continua por su cauce en la historia humana. Cristo, pues, irrumpe en el mundo, pero su Reino “no es de este mundo” (Jn 18,36).

La expectación de la parusía se abre a esta doble dimensión: una confianza en que Cristo dominará desde su *basileia* el mundo, algo que ha empezado con su propia vida; una vida que corre para el ser humano en el devenir histórico en el que la comunicación con la divinidad es posible a través de la eucaristía y el amor al prójimo, en el interior de la Iglesia²². La parusía conlleva la convicción de que Cristo juzgará, pero en el sentido marcado por su predicación y su conducta²³, con lo cual sitúa la creencia en las postrimerías en perspectiva de la esperanza de que el futuro pertenecerá al Reino que Él ha anunciado²⁴. El cristiano, que ve cómo la historia se difracta entre los tiempos adamíticos y los tiempos crísticos (los tiempos de la Iglesia, el tiempo de Cristo y del Espíritu, en los que se manifiesta la economía de salvación), entra en una dinámica de comunicación de la gracia, en la Iglesia y en la celebración litúrgica de los sacramentos, que le anticipan la gloria de la consumación entrando en contacto con la gracia del resucitado²⁵.

El mismo texto de 1Cor 15 apunta a un cambio de lenguaje que nos remite a una metamorfosis en el modo de vivir la expectativa de la consumación en la primera comunidad: de un lenguaje basado en el Reino y su expectativa a un modo de expresar en el que se manifiesta la potestad de Cristo. Tanto en todas las cartas de Pablo como en los escritos joánicos encontramos la fusión de elementos presentistas y futuristas en torno a la figura de Cristo. Pero el Reino prometido no llegaba: “esto lo oíamos ya al tiempo de nuestros padres, y hete aquí que hemos envejecido y nada de eso nos ha ocurrido”²⁶. La comunidad vivió un proceso de reinterpretación de su propia esperanza en consonancia con lo que le iba

²¹ G. URÍBARRI, “Habitar en el tiempo escatológico”, en ID (ed.), *Fundamentos de teología sistemática*, op.cit, 260-267.

²² Cfr. F-J. NOCKE, “Escatología” en T. SCHNEIDER (ed.), *Manual de Teología Dogmática*, op.cit, 1022-1024.

²³ “Pasó haciendo el bien y sanando a todos los oprimidos por el diablo” (Hch 10,38).

²⁴ F-J. NOCKE, “Escatología” en T. SCHNEIDER (ed.), *Manual de Teología Dogmática*, op.cit, 1025.

²⁵ Cfr. Ibid., 274-278.

²⁶ 1Clem 23,13.

9. La consumación de la comunicación

comunicando el Espíritu²⁷: de la expectación inminente a la expectación paciente y constante, de un tiempo cuantitativo o un tiempo cualitativo, de una esperanza materialista veterotestamentaria a una esperanza espiritualista neotestamentaria, de un interés cosmológico a un desplazamiento hacia lo histórico e inmanente, dando tiempo a la humanidad para su conversión y abriendo un espacio elástico de espera²⁸. Aparece la imagen del ladrón en la noche (1 Tes 5,1ss; 2Pe 3,10; Ap 3,3; 16,15) sin perder la relación con Jesús, aunque cambiando la atribución de sentido de lo acontecido en Jesús: su resurrección y, con ella, su aprobación y justificación por parte de Dios, es una invitación a la fe, a la esperanza y al amor al prójimo que va ayudando a configurar la eventual ruptura con el judaísmo y la genuina conformación de la comunidad cristiana y su estilo de seguir manteniendo viva la esperanza escatológica y la relación comunicacional con el mismo Señor resucitado²⁹.

9.2. Esperanza, reino e historia.

La crisis de la ontoteología y de la idea de historia, sin embargo, no han podido apagar la vivencia de la esperanza como virtud, esperanza que “tiende irrevocablemente a trascender los objetos particulares a los que parece vincularse de entrada”³⁰, y que ha adquirido formas variadas en el panorama postmoderno, volviendo en algunos casos a una metafísica de corte inmanente que afirma el progreso o la utopía posibles dentro de una historia dinámica dentro del esquema general de la evolución. La actual cultura de la inmediatez y del consumo capitalista nos lleva a formas poco profundas de vivir la esperanza que presentan cierto optimismo en el progreso como el máximo racional a lo que cabe esperanzadamente mirar al futuro en el que el cambio, el crecimiento y la innovación se consideran benignos de forma inherente, sin considerar ni las deficiencias del sistema ni el hecho de que, mientras exista la contingencia, esté abierta la posibilidad del fracaso permanente³¹. Si esta esperanza es ambigua, el socialismo marxista propone una idea de progreso tendente a una abundancia final que nace de la lucha de clases. Así, Ernst Bloch propone una esperanza aprehensible, de base moral y ontológica, encontrando razones materiales para ella en la propia historia, pero no en Dios (como sí sugeriría Teilhard de Chardin³²), quien es sustituido por la materia en

²⁷ Cfr. F. MARTÍNEZ DÍEZ, *Teología de la comunicación*, 193-204.

²⁸ “El Señor no retrasa su promesa, como piensan algunos, sino que tiene paciencia con vosotros, porque no quiere que nadie se pierda, sino que todos accedan a la conversión” (2Pe 3,9).

²⁹ Cfr. A. TORNOS, *Escatología*, I, op.cit, 106-109.

³⁰ G. MARCEL, *Homo Viator*, Sígueme, Salamanca 2005, 44.

³¹ Cfr. M. RIDLEY, *El optimista racional*, Taurus, Madrid 2010; Cfr. T. EAGLETON, *Esperanza sin optimismo*, Taurus, Madrid 2015, 33-50.

³² Cfr. F.-J. NOCKE, “Escatología” en T. SCHNEIDER (ed.), *Manual de Teología Dogmática*, op.cit, 1039-1040.

devenir, suscitando un modo de esperanza que es camino hacia la utopía como futuro absoluto dentro del tiempo³³. En cierto modo, ciertas corrientes del pensamiento ecológico, como el imperativo de responsabilidad hacia las futuras generaciones de Hans Jonas, participan de ese optimismo de la materia, en su caso a través de lo orgánico dotado de libertad, sobre todo individual, desvinculando historia y evolución y, de nuevo, llamando al compromiso político en favor de la finalidad del deber, en este caso, hacia aquellos que están por venir³⁴. Por su parte, se puede ver una cierta conexión entre Reino de Dios y una cierta idea trascendental desde una teoría filosófica de la comunicación dado que en ambos se da un esquema anticipatorio de consenso universal de los seres humanos³⁵.

La escatología católica, en medio de estas y otras propuestas, ha entrado en crisis, tal y como se manifiesta en un discurso pastoral insistente en el compromiso con la realidad mundana dejando de lado el contenido sobre las postrimerías, sobre la que existe una cierta proyección de *apokatástasis* basada en una idea edulcorada sobre la bondad de Dios que viene a reducir el mensaje evangélico³⁶. El Concilio Vaticano II no entró en el debate y evitó formular la inmutabilidad de unas verdades acerca de lo venidero, sino que concibió una Iglesia abierta a vincularse con la existencia terrena, en cada tiempo, para dar una respuesta de sentido a la humanidad (GS 4). En ese sentido, la esperanza cristiana no va unida al progreso, pues el *esjaton* no debe ser confundido con la consumación de la historia: Cristo, a pesar de haber vivido en la historia, no viene, se ausenta, abre un vacío para hacer posible la comunicación, aun dejando intacta la certeza de su venida, pero dejando la tarea en manos la humanidad, la cual es invitada a vivir la esperanza desde una tranquila certidumbre. En ese sentido, historia y *esjaton* tienen solución de continuidad³⁷. GS 39 distingue el progreso humano del crecimiento del reino y, a la vez, anima al compromiso histórico y al perfeccionamiento de esta tierra.

³³ Cfr. E. BLOCH, *El principio esperanza*, 3 vol, Trotta, Madrid 2007; Cfr. T. EAGLETON, *Esperanza sin optimismo*, 141-171.

³⁴ Cfr. H. JONAS, *El Principio de Responsabilidad*, op.cit; Cfr., Id., *El Principio Vida*, Trotta, Madrid 2000.

³⁵ Cfr. M. KEHL, *Escatología*, Sígueme, Salamanca 1992, 301-306. El autor, sin embargo, es consciente de que, aun existiendo cierta correspondencia de contenido desde la acción humana comunicativa, la esperanza cristiana es trascendente a la historia puesto que el advenimiento del Reino comporta una unidad cósmica que incluye toda la naturaleza, una incorporación del pasado a una comunidad de comunicación universal, una realización del amor de Dios acogido más que una comunidad así establecida por el hombre, que nunca será perfecta.

³⁶ Cfr. G. URÍBARRI, “Escatología ecológica y escatología cristiana”: *Miscelánea Comillas* 54 (1996), 307-308.

³⁷ “Es como si el tejido de la historia contuviera en su urdimbre una pauta codificada de esperanza, un subtexto cuyas letras están dispersas por toda su textura y que hasta el Día del Juicio no se unirán en una narración completamente legible”, T. EAGLETON, *Esperanza sin optimismo*, op.cit, 53.

9. La consumación de la comunicación

Influenciada por el panorama intelectual, social y político tras el Concilio, la teología sitúa en el centro de su reflexión esta relación entre la historia de la salvación y el mundo³⁸. Moltmann asoció a la fe cristiana una fuerte esperanza volcada hacia el futuro total de la humanidad y con respecto al mundo y a la historia basada en la fidelidad de Dios en su promesa³⁹. Metz, por su parte, ofrece un mensaje escatológico de tintes políticos que mira el tiempo final desde la presión del tiempo y de la acción⁴⁰. Su maestro, Rahner, sostiene la unidad entre la historia de salvación e historia del mundo articulando para ello una libertad humana de carácter entitativo y la gratuidad de una salvación indisponible para el ser humano pero que acontece, como autocomunicación de Dios, dentro del ahora del mundo⁴¹. Esa unidad no se reduce a la identificación formal de ambas, pues la historia profana no admite en conjunto ninguna interpretación inequívoca de una salvación o de una perdición que suceda dentro de ella, al igual que el ser humano no tiene consciencia de hasta dónde llega su libertad⁴². Siendo, pues, coextensivas, Rahner interpreta la historia profana como realización de la historia salvífica. El cristiano, así, vive con escepticismo la historia, desde sus propios límites, pero es un escéptico entusiasta al saber que dentro del mundo puede encontrar la salvación desde la confianza en la victoria de Cristo⁴³.

Otro discípulo suyo, Ignacio Ellacuría, plantea ambas dimensiones de la historia formando una unidad formal en la que se da salvación o perdición y dentro de la cual se da la oposición radical entre liberación y pecado. El compromiso cristiano se hará desde el único criterio de la opción preferencial por los pobres desde la urgencia de una praxis que ilumine los conflictos históricos⁴⁴. Mediando en el debate, la Comisión Teológica Internacional, y aplica el *principio de Calcedonia* para dilucidar la relación formal entre la historia de salvación y la historia mundana: hay unidad sin confusión, distinción y separación, que traducido en la práctica supone una llamada al compromiso en la lucha por la justicia pero sin caer en un

³⁸ Tema, por otro lado, que tiene su origen en la incomunicabilidad entre Reino de Dios y dominio temporal del hombre abierta en la Edad Moderna con el principio antiantropológico de Lutero formulado en el *Deus Solus* y el desarrollo de una filosofía centrada en el hombre y su progreso a partir del giro antropológico y que llega hasta la posmodernidad. Cfr. G. GOZZELINO, Problemas y cometidos de la escatología contemporánea: Selecciones de Teología, 130 (1994), 126-136.

³⁹ Cfr. F.-J. NOCKE, "Escatología" en T. SCHNEIDER (ed.), *Manual de Teología Dogmática*, op.cit., 1043-1044; T. Eagleton, *Esperanza sin optimismo*, op.cit., 91-92; Cfr. A. Tornos, *Escatología*, I, 92; Cfr. N. MARTÍNEZ-GAYOL, "Escatología" en A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, op.cit., 656.

⁴⁰ Cfr. F.-J. NOCKE, "Escatología" en T. SCHNEIDER (ed.), *Manual de Teología Dogmática*, op.cit., 1044-1045.

⁴¹ Cfr. K. RAHNER, "Historia del mundo e historia de la salvación", en Id., *Escritos de Teología*, V, Taurus, Madrid 1964, 115-118.

⁴² Cfr. Ibid., 118-123.

⁴³ Cfr. Ibid., 129-134.

⁴⁴ Cfr. I. ELLACURÍA, *Historicidad de la salvación cristiana: Revista Latinoamericana de Teología* I (1984), 5-45; Cfr. N. MARTÍNEZ-GAYOL, "Escatología" en A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, op.cit., 656-657.

optimismo que lleve a pensar que la salvación sea posible en el ámbito intramundano a través tan solo del esfuerzo del ser humano. En todo caso, el énfasis del documento en mantener cierta diferencia, aun sin caer en dualismo, entre la historia temporal e instauración del Reino, contrasta con el acento del Concilio en la armonización de ambas esferas (*Apostolicam actuositatem*, 5)⁴⁵.

La esperanza salvífica cristiana no cae en una confianza ciega en el progreso con el riesgo que entraña dar soluciones de cariz individual, intemporales y susceptibles de influencias de carácter ideológico⁴⁶. El anuncio de la salvación cristiana es positivo y el destino final del hombre no cabe ser vivido como un “suplemento teológico del derecho penal”⁴⁷. El arte de la esperanza que el hombre tiene que aprender a lo largo de la vida consiste en compatibilizar “la pasión activa de lo posible (S. Kierkegaard) y la serenidad confiada del agraciado por Dios. Pero sin que la pasión quite la serenidad sino que la una sustente y explicita la otra”⁴⁸. En un mundo transfigurado por la ausencia de Dios (S. Weil), por su desaparición (M. Buber) en la diástasis escatológica, pero que queda vinculado a Dios y a su porvenir absoluto al haber creado este vacío para comunicarse a sí mismo⁴⁹, la acción del hombre en la historia queda vinculada a la dinámica encarnatoria y a la autocomunicación de Dios de la que es extensión en el mundo como continuadora de la redención, como realización del amor teologal⁵⁰. La tensión escatológica en la historia, pues, se vive entre el compromiso histórico con el desfavorecido en quien se transfigura Cristo mismo (Mt 25) y el juicio de Dios, desde su voluntad salvífica, en el que “todo será entregado al Hijo, y el Hijo lo entregará todo al Padre. Y Dios será todo en todo” (1Cor 15,28)⁵¹.

⁴⁵ Cfr. *Ibid.*, 658-659.

⁴⁶ Cfr. A. TORNOS, *Escatología*, I, op.cit, 106-109.

⁴⁷ Cfr. J. RATZINGER, *Escatología y utopía: Selecciones de Teología*, 72 (1979), 320.

⁴⁸ M. KEHL, *Escatología*, op.cit, 304-305. Detrás de este equilibrio puede ser entendida la máxima atribuida a Jerónimo Nadal acerca de la acción según la espiritualidad ignaciana: “confía en Dios como si todo el éxito de las cosas dependiera de ti y no de Dios; pero pon todo el empeño en ellas como si tú nada hicieras y Dios lo hiciera todo”, aun primando siempre el don y la gracia.

⁴⁹ Cfr. K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, op.cit, 156.

⁵⁰ “En cuanto el hombre en el amor a los demás realiza su tarea intramundana, acaece para él el milagro del amor, de la propia comunicación en la que Dios hace donación de sí mismo al hombre. Y así la utopía intramundana y la escatología constituyen una unidad y una diferencia, a la manera como estas dos vertientes se dan ya en el axioma fundamental de la cristología, en la que Dios y los hombres no son lo mismo, pero nunca están separados”. *Ibid.*, 513.

⁵¹ Cfr. J. MELLONI, J. COBO, *Dios sin Dios*, op.cit, 149-164.

9. La consumación de la comunicación

9.3. La comunicación en la vida futura.

La Iglesia afirma en el Símbolo que “... ha de venir con gloria a juzgar a los vivos y a los muertos”, una imagen tomada de las cartas de Pablo que alude a un acontecimiento esperado. Detrás está el concepto griego de *parusía*⁵² para referirse al fin del mundo, al acto final de la historia de salvación, como venida de Cristo con la que el Reino llega a su plenitud, poniendo en marcha el proceso de consumación (1Cor 15,23)⁵³. Los autores neotestamentarios toman el contenido de la fórmula veterotestamentaria del “día de Yahvé” que conecta con la fórmula de los sinópticos de la “venida del Hijo del hombre”. La primera comunidad cristiana vive la cercanía de la venida del Señor manifestando una exaltación escatológica en la celebración eucarística, en la que se enmarcaba la plegaria aramea *marana tha* (1Cor 6,22; Ap, 22,20)⁵⁴. Sin embargo, aunque a lo largo de la historia la comunidad celebrante se haya autoidentificado como aquellos que esperan al Señor, el pensamiento confiado y liberador que subyace en la *parusía* de las Escrituras fue neutralizado hasta que fue recuperado por el Concilio Vaticano II: LG 48 y 49 vuelven a recoger elementos que provienen de la expectación neotestamentaria: el gozo, la intensidad, la confianza y la alegría por el triunfo del Señor, la plenificación de lo ya comenzado en cada persona y en la comunidad⁵⁵.

Desde entonces se ha reactivado en la teología el interés por la *parusía* como búsqueda de sentido absoluto a toda la historia (E. Bloch) o bien separando este sentido del acontecimiento histórico de la venida del Señor, o bien esperando el encuentro con Dios al final de cada existencia, bien individual (C.H. Dodd, G. Lofhink, G. Greshake) o bien social (M. Kehl) o en cada decisión existencial ante el acontecimiento Cristo (R. Bultmann). Todas estas interpretaciones, sin embargo, acaban separándose del sentido originario de esta venida, esperada como un acto comunitario y estrictamente unido a la Resurrección de Cristo. La *parusía* es un acontecimiento de carácter revelador y manifestativo, autocomunicador de Dios y del poder de Cristo y, en ese sentido, no alude tanto a un retorno como a una presencia real y actual de Cristo ya en el mundo articulada en tres fases (Encarnación-Resurrección-*Éschaton*)⁵⁶. Cristo retorna al mundo en la medida en que todos acceden a Él. Es más, en ese

⁵² Parusía proviene de *páremi*, “estar presente”, “llegar”, un concepto griego que se refiere tanto al descenso de las personas divinas a la tierra como a la visitas de reyes y príncipes a las ciudades del imperio, hecho que se celebra con júbilo y con fiesta. En los autores cristianos, sin embargo, alcanza un significado original y específico. Cfr. J.L. RUÍZ DE LA PEÑA, *La Pascua de la creación*, op.cit, 124-125.

⁵³ Cfr. Ibid., 125.

⁵⁴ Cfr. Ibid., 128-130.

⁵⁵ Cfr. Ibid.,

⁵⁶ Cfr. Ibid., 137-138.

sentido, una ida del mundo a Cristo que una venida de este al mundo, pues la *parusía* comporta la consumación de la obra salvífica en un despliegue de un único acontecimiento: la Resurrección, el juicio y la nueva creación son concreciones de la plenitud del Reino. Por ello, la *parusía* es presentada por Ruíz de la Peña como “la pascua de la creación: su paso a la configuración ontológica definitiva mediante la anulación del desfase aún vigente entre Cristo y su obra creadora”⁵⁷. El cosmos, llevado por la comunicación de Dios mismo, desembocará, transformado a la comunicación consumada con Dios: “el todo es un drama al que pertenece también el escenario mismo, es un diálogo de la criatura espiritual y divinizada con Dios, un diálogo y un drama que en Cristo han alcanzado un irreversible punto cimero”⁵⁸. Este dinamismo de la realidad y de la historia introduce a la Iglesia en una tensión escatológica que le llama a ser operante y no meramente pasiva ante la injusticia, el dolor o la muerte. Las acciones de los cristianos, pues, pueden acelerar el momento de la consumación: “¡qué santa y piadosa debe ser vuestra conducta, mientras esperáis y apresuráis la llegada del Día de Dios!” (2Pe 3,11-12)⁵⁹.

Parusía y juicio⁶⁰ son la misma realidad: en el momento final las cosas encuentran su lugar definitivo, son justificadas al revelarse como finalizadas. Por eso, decir que el Señor viene es tanto como afirmar que lo hace desde su potestad regia. El juicio escatológico es principalmente para la salvación, noción que se perdió por el contacto con la mentalidad jurídica forense latina, para la que el juicio era un momento de decisión, *Dies irae*, circunstancia que se vivía con la angustia de una decisión que se consideraba incierta⁶¹. Tal concepción también haya su acomodo bíblico en la idea del juicio-crisis, como fijación de una suerte definitiva a nivel individual como consecuencia del comportamiento moral. Pero esta fijación sucede dentro de la existencia de la persona y de su historia, fruto de su actitud personal. El juicio de Dios es favorable, como así lo manifiesta la entrega sin reservas que hizo Dios de su Hijo (Rm 8,31-34) o el hecho de que lo haya enviado para salvar, no para juzgar (Jn 3,17-19). Así, este juicio-crisis se decide por la autenticidad de la posición asumida en la historia ante la comunicación de la gracia acaecida en Cristo: si el ser humano ha

⁵⁷ Ibid., 139.

⁵⁸ K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, op.cit, 512.

⁵⁹ J.L. RUÍZ DE LA PEÑA, *La Pascua de la creación*, op.cit, 142.

⁶⁰ Juicio se vincula con el verbo hebreo *safat*, que significa a la vez “juzgar”, “gobernar”. Cfr. Ibid., 143.

⁶¹ Cfr. Ibid., 143-145.

9. La consumación de la comunicación

acogido su mensaje y su persona con fe y si le ha reconocido su presencia amorosa en el hermano⁶².

9.4. Resurrección y vida eterna.

La resurrección pone a la muerte en el centro de la escatología cristiana. “La muerte pone fin al hombre entero”⁶³, cayendo con todas sus seguridades en lo indisponible. La muerte supone “una ruptura total de la comunicación, como un destino oscuro que provoca angustia y desesperación”⁶⁴. Solo en la confianza en la promesa que Dios hace en la muerte y resurrección de Jesús de destrucción de todo aquello que corta la vida y la comunicación entre Dios y la persona se pueden entender las imágenes que la Iglesia ha elaborado para exponer la participación del ser humano, individual y colectiva, en la muerte y resurrección de Jesús como culminación de la comunicación de la gracia en la historia de salvación⁶⁵. El hombre, que es mortal, no lo es realmente como interlocutor de Dios: “el hombre es inmortal en tanto en cuanto se vuelve amorosamente a Dios”⁶⁶. La confianza expresada en la fe es que el ser humano, constituido como *ser-para-la-muerte* (M. Heidegger), encuentre “a través de la muerte -no después de ella- la existencia de lo definitivo, hecho en la existencia libremente temporalizada del hombre”⁶⁷. La *parusía* del Señor conlleva la extensión de lo acontecido en Jesús a toda la realidad, lo cual comporta la resurrección de los muertos. La revelación cristiana, preparada en el AT por la cuestión de la pervivencia de los mártires en la comunión con Yahvé (2 Mac) y por los testimonios previos en Dn y Sab, es la de un “Dios de vivos” (Mc 12,27), que comunica vida a través de su Hijo (Jn 11,24-25), invitando al hombre a participar de la misma suerte de su vida al comer de su carne y beber de su sangre (Jn 5,25)⁶⁸.

Las cartas de San Pablo nos hablan de las creencias y proyecciones de las primeras comunidades respecto a la muerte (1Cor 15). En ese sentido, la resurrección de la carne es pronto incorporada a los primeros símbolos, en un ambiente donde los padres apologetas, para combatir el escepticismo y el espiritualismo gnóstico, toman el dualismo platónico para

⁶² Cfr. Ibid. 146-148; Cfr. F-J. NOCKE, “Escatología” en T. SCHNEIDER (ed.), *Manual de Teología Dogmática*, op.cit., 1100-1102.

⁶³ K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, op.cit., 501.

⁶⁴ Cfr. M. KEHL, *Escatología*, op.cit., 258.

⁶⁵ Cfr. M. KEHL, *Escatología*, op.cit., 264.

⁶⁶ F-J. NOCKE, “Escatología” en T. SCHNEIDER (ed.), *Manual de Teología Dogmática*, op.cit., 1100.

⁶⁷ K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, op.cit., 502.

⁶⁸ Cfr. J.L. RUÍZ DE LA PEÑA, *La Pascua de la creación*, op.cit, 150-151.

hablar tanto de la resurrección del alma como de la carne⁶⁹. En los credos más antiguos se plasma la resurrección de los muertos como un evento escatológico universal donde todos los muertos lo harán desde su identidad somática⁷⁰. Una resurrección que, para Orígenes ya acontece en el bautismo y en la vida cristiana y se prolonga en la purificación después de la muerte⁷¹. La teología escolástica, por su parte, acentúa el uso del dualismo hecho por los apologetas y partiría de la afirmación de la inmortalidad del alma con la que intenta establecer una relación precisa con la fe en la resurrección del cuerpo a partir de la unidad hilemórfica del hombre, aun perdiendo la perspectiva más kerygmática, algo que quedará especialmente reflejado en la constitución *Benedictus Deus*⁷² de Benedicto XII⁷³. La vuelta al mensaje bíblico original en las últimas décadas ha intentado contrarrestar las tendencias dualistas a través de la identificación de la inmortalidad del alma y la resurrección del cuerpo en el “hombre-entero” y situando este proceso unitario de consumación final, con diferentes variantes, al final del proceso vital de la persona. Pero el hombre, que no es sólo “ser-para-la-muerte” sino “ser-en-el-mundo”, liga su destino al del cosmos y, en ese sentido, la espera de una nueva humanidad comporta el anhelo de una nueva creación. Todo sigue un mismo esquema unitario: un ser humano unitario, una esperanza unitaria, por obra de la gracia de Cristo, que supera la muerte y que abre a una comunicación plena en la participación de la resurrección del Hijo, la comunión humana plena y la restauración definitiva de todas las cosas (LG 48)⁷⁴.

Esa comunión plenificada es lo que se conoce como “vida eterna”, que también aparece en el credo, y que bebe del significado de “vida” en el AT: una existencia verdadera y colmada de la bendición de Dios. El NT la vida se asocia a la “vida eterna” prometida por Cristo a partir de su persona, sus acciones y sus palabras constituidoras del Reino de Dios. Especialmente, las imágenes de los banquetes de bodas, asociadas a la conservación de la especie, hacen trascender lo puramente biológico para dignificarlo referirlo a la realidad del Reino⁷⁵. La vida eterna se asocia con la visión beatífica de Dios⁷⁶ y con el ser en Cristo. El deseo de ver el rostro de Dios recurrente en el AT aparece colmado en las bienaventuranzas de Jesús (Mt 5,8)

⁶⁹ Cfr. F-J. NOCKE, “Escatología” en T. SCHNEIDER (ed.), *Manual de Teología Dogmática*, op.cit., 1078-1079; Cfr. J.L. RUÍZ DE LA PEÑA, *La Pascua de la creación*, op.cit, 158-162.

⁷⁰ Cfr. J.L. RUÍZ DE LA PEÑA, *La Pascua de la creación*, op.cit, 166-168.

⁷¹ Cfr. F-J. NOCKE, “Escatología” en T. SCHNEIDER (ed.), *Manual de Teología Dogmática*, op.cit., 1079-1080.

⁷² DH 1000-1002.

⁷³ Cfr. F-J. NOCKE, “Escatología” en T. SCHNEIDER (ed.), *Manual de Teología Dogmática*, op.cit., 1081-1083.

⁷⁴ Cfr. J.L. RUÍZ DE LA PEÑA, *La Pascua de la creación*, op.cit, 181-187.

⁷⁵ Cfr. *Ibid.*, 197-200.

⁷⁶ DH 1000.

9. La consumación de la comunicación

y se asocia al conocimiento de Dios en Jn como comunión vital con Él⁷⁷. La vida eterna, pues, no es una prolongación de la vida terrena, sino que, como concepto cualitativo, “significa la plenitud de vida, la dicha sin límites que -aunque de forma fragmentaria y limitada- alumbra ya las experiencias buenas de la vida presente”⁷⁸. Pero esta plenificación acontece como consumación de la comunicación del amor (que no tiene razón de ser si no comporta a toda la humanidad) que arranca de la *parusía* y de la presencia oculta de Dios en el mundo (lo cual convierte a las curaciones y a todas las acciones reconciliadoras de Jesús en imágenes escatológicas de la esperanza) y que ocurre en el hombre como acción gratuita solo atribuible a Dios que por el Espíritu le vivifica y reanima desde dentro comunicándole una vida que ya está en Él⁷⁹.

Plantear, por una parte, la salvación como un acontecimiento del hombre-entero, y el conjunto de la escatología desde el actual estado histórico-salvífico del hombre hacia su futuro, comporta la posibilidad de la perdición absoluta del hombre como modo de llevar hacia el futuro la libertad con la que vive⁸⁰. Sin embargo, la voluntad salvífica divina y su deseo de comunicar amor permanecen inalterables: “Dios quiere que todos los hombre se salven y lleguen al conocimiento de la verdad” (1Tim 2,3ss). Por eso la posibilidad de perdición no es simétrica a las afirmaciones respecto a la promesa de vida eterna en Cristo, sino que esta se presenta como oferta libre al ser humano, unívocamente de salvación, según los testimonios del NT. El infierno es, pues una creación humana, un corolario de la libertad del hombre y de su responsabilidad. Cabe confiar esperanzadamente en que ningún ser humano se pueda llegar a cerrar tan absolutamente al amor de Dios, negando su “sí” al hombre en la Creación, caiga en la soledad y la incomunicación completas en el uso de su libertad. Pero tal confianza no puede redundar en una *apokatástasis*, extremo condenado por el sínodo regional de Constantinopla (543)⁸¹. El poder salvífico de la comunión con Cristo es una potestad que no obliga. Pero tal posibilidad de la perdición definitiva nos pone ante la posibilidad de la destrucción irremediable de una vida humana que para el cristianismo comporta un compromiso histórico: “el cristiano tiene que vivir con este jugárselo todo”⁸², en analogía con Cristo, para quien el mal no era algo irreal, tal y como experimentó en la Cruz, y al que venció adentrándose en la libertad humana para que el hombre se pueda asociar a Él.

⁷⁷ Cfr. J.L. RUÍZ DE LA PEÑA, *La Pascua de la creación*, op.cit, 201.

⁷⁸ F-J. NOCKE, “Escatología” en T. SCHNEIDER (ed.), *Manual de Teología Dogmática*, op.cit., 1113.

⁷⁹ Cfr. *Ibid.*, 1113.

⁸⁰ Cfr. K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, 499

⁸¹ DH 411.

⁸² J. RATZINGER, *Escatología*, Herder, Barcelona 1984, 202.

La comunicación del amor continua incluso más allá de la muerte. Dada la constitución dinámica del hombre, siempre *acostumbrándose* a obedecer a Dios en su peregrinaje en la tierra⁸³, cabe pensar en una maduración del hombre-entero incluso tras la muerte “por la penetración de la decisión fundamental en toda la amplitud de la realidad humana”, lo cual comporta la trascendentalidad de la libertad humana⁸⁴. La doctrina del purgatorio y del estado intermedio abre la posibilidad de esta purificación última que se abre entre la última decisión fundamental en el núcleo de la persona y la integración plena de la realidad entera del sujeto en esa decisión personal, entre la consumación personal y la consumación conjunta de todo el mundo, entre el carácter definitivo del hombre que se da en la muerte y el desarrollo de la glorificación del cuerpo. A pesar de la necesidad de este lugar de purificación para la maduración de todos los estratos del ser hay que alejarse de toda representación amenazadora del mismo (a modo de un lugar de fuego o de un “campo de concentración en el más allá”⁸⁵), pues se trata, de nuevo, de un encuentro con la gracia y de comunicación progresivamente más diáfano y abierto⁸⁶.

El purgatorio, como proceso que hace al hombre “más capaz de Cristo, más capaz de Dios”⁸⁷, comporta también una conformación con la unidad de la *comunidad de los santos*. Dentro de la idea cristiana de eternidad, maduradora del espíritu y de la libertad vividas terrenalmente⁸⁸, hay un espacio para la relación humana: el diálogo que atraviesa la historia entre Dios y el hombre, llega individualmente a su consumación en el “ser con Cristo”, en la comunión con el Hijo y, por ello, con el hacerse uno con los que están en búsqueda de esa comunión. Si el diálogo de Dios con nosotros se hace verdaderamente humano porque Dios lo realiza como ser humano, cabe pensar también “que el diálogo de los hombres entre sí adquiere carácter de eternidad porque ese diálogo se introduce en el coloquio trinitario por la comunión de los santos”⁸⁹. Esa *comunidad de los santos* se hace diálogo también en la venerable oración por los difuntos, en la que se manifiesta el carácter peregrinante de la Iglesia, tanto de la que ya está glorificada, como la que está purificada o aun camina en la Tierra (LG 49)⁹⁰. Tal es la vocación escatológica de la Iglesia: ella, abriéndose a la comunión con Dios y a la

⁸³ Cfr. M. NAMIKAWA, *Paciencia para madurar: “acostumbrar” para la comunión en San Ireneo de Lyon*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2014, 125.

⁸⁴ K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, op.cit., 507.

⁸⁵ J. RATZINGER, *Escatología*, op.cit., 214.

⁸⁶ Cfr. J.L. RUÍZ DE LA PEÑA, *La Pascua de la creación*, op.cit., 232-240.

⁸⁷ J. RATZINGER, *Escatología*, op.cit., 214.

⁸⁸ Cfr. K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, op.cit., 502.

⁸⁹ J. RATZINGER, *Escatología*, op.cit., 152.

⁹⁰ F.-J. NOCKE, “Escatología” en T. Schneider (ed.), *Manual de Teología Dogmática*, op.cit., 1105.

9. La consumación de la comunicación

participación con Cristo en el Espíritu Santo, es también una comunidad salvífica en la que existe una solidaridad y una mutua dependencia en la salvación⁹¹.

⁹¹ S. WIEDERHOFER, "Eclesiología" en T. Schneider (ed.), *Manual de Teología Dogmática*, op.cit., 741.

CONCLUSIÓN

A lo largo de esta síntesis teológica se ha presentado un esquema descendente que da cuenta de la comunicación que, partiendo de la autorrevelación de Dios como Trinidad, abre al hombre a la plenitud de su ser. Sin embargo, una comunicación verdadera precisa de una igualdad entre los interlocutores, hasta donde sea posible en razón de su naturaleza. En ese sentido, como se ha ido mostrando, el hecho de que el ser humano haya sido creado a imagen y semejanza del Creador, no solo dignifica a la criatura humana sino que garantiza la comunicación perfecta. Las misiones de la Trinidad y la gracia santificante presentes en la creación, en los sacramentos y en la vida de fe son paradigma de una comunicación plena que no aspira solo a circunscribirse en la vida espiritual. En ese sentido, la vida de la Iglesia y de los cristianos, presentes en el mundo, son modelo y símbolo de una comunicación perfecta siempre bajo las condiciones de la historia, que quiere hacer de la vida presente un lugar de fraternidad y justicia.

A lo largo de este trabajo se ha ido mostrando cómo se despliega esta comunicación que nos permite conocer la intimidad de Dios, el ser del hombre y la naturaleza de la relación que se abre entre ambos. El interés consiste en mostrar que la idea de comunicación tiene su origen en una concepción teológica que permite entender mejor la acción comunicativa interhumana. Desde esa idea teológica, que describe incluso la posibilidad de incomunicación y de interrupción en la relación, los anhelos humanos que aspiran a una integración del propio ser, a la búsqueda de sentido y a una apertura al otro, quedan integrados en una estructura que parte siempre de la iniciativa divina y que encuentra respuesta generosa en el hombre que se abre a la gracia.

La fuerza de la comunicación que parte de Dios es tan grande que el ser humano se siente invitado a una vida llena de agradecimiento, de esperanza, de amor y de fe. Una fuerza a la que no detiene ni siquiera la muerte. La comunicación con el Creador produce en el ser humano un dinamismo dentro de sí que comienza con la escucha y la acogida del don y que le lanza a la tarea misionera dentro del mundo. En una sociedad occidental cada vez más secularizada y ajena a lo sagrado pero preocupada por las relaciones dentro de las comunidades y por la integración de las diferencias, los cristianos están llamados a transmitir la alegría de saber que en Dios hay un interlocutor amoroso que no se cansa de querer relacionarse con su criatura. Nada queda fuera de su gracia: el ser humano puede encontrar

Conclusión.

innumerables lugares donde comunicarse con Él (especialmente en los sacramentos, en la Iglesia y en los pobres) y, también, numerosos modos de invitar a otros a participar en ese diálogo.

En definitiva, la categoría de comunicación ha ido mostrando (así lo espero) cómo el estudio y la reflexión teológicas realizadas durante tres años no se ha quedado tan solo en una preparación para el sacerdocio, ni en un acercamiento curioso a la tradición eclesial, ya milenaria, sino que prepara para la misión de anuncio desde un conocimiento vivencial y significativo del ser profundo de Dios que invita a la persona a una relación de amor que no le puede dejar indiferente.

Quiero acabar agradeciendo especialmente al Prof. Pedro Fernández Castelao su acompañamiento y su interés, su consejo y su guía, durante el tiempo de la redacción de esta memoria. Sus palabras de ánimo, sus correcciones y su inspiración han sido más que necesarias para que el trabajo, en muchos momentos, siguiera adelante. Un agradecimiento que se hace extensivo a todos los profesores de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas, todos ellos comunicadores apasionados de la verdad que atesora la fe. No puedo dejar de agradecer a la Compañía de Jesús la misión recibida durante estos años y a los compañeros con los que he hecho camino: la posibilidad de dedicarse exclusivamente al estudio de la teología y con tantos medios a disposición es un privilegio fruto de siglos de discernimiento para provecho propio, para el bien del Cuerpo y de la misión futura.

En la narración de la curación del sordomudo Jesús apartaba de la muchedumbre a aquel hombre y le curó con gestos y diciendo “*effetá*”, una palabra que, realmente, solo puede escuchar el lector del Evangelio: a pesar de todos los esfuerzos misioneros, solo el encuentro verdadero con el Señor permite entrar en la relación de comunicación perfecta. En muchos momentos de esta memoria han estado presentes muchos familiares y amigos, muchos jóvenes con los que me ido encontrando, que parecen tener los oídos cerrados a la Buena Noticia de la salvación. A ellos va especialmente dedicada esta memoria desde el deseo de ser uno mismo instrumento que pueda dar cauce al mensaje.

A.M.D.G.

BIBLIOGRAFÍA

A) Ediciones de la Biblia

CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Sagrada Biblia*, Madrid 2011.

LUIS ALONSO SCHÖKEL, *Biblia del Peregrino*, Mensajero, Bilbao 2003.

Nueva Biblia de Jerusalén, Bilbao 1998.

B) Documentos magisteriales

DETZINGER, H., HÜNERMANN, P., *El magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcelona 1999.

DOCUMENTOS DEL VATICANO II, BAC, MADRID 1972.

BENEDICTO XVI, *Spe Salvi* (30.11.2007).

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Temas selectos de eclesiología* (1984), Cete, Madrid 1984.

FRANCISCO, *Amoris Laetitia* (19.03.2016).

FRANCISCO, *Evangelii Gaudium* (26.11.2013).

FRANCISCO, *Laudato Si'* (24.05.2015).

Catecismo de la Iglesia Católica, Asociación de editores del catecismo, Madrid 1992

JUAN XXIII, *Pacem in terris*.(11.04.1963).

JUAN PABLO II, “Discurso a la 34ª Asamblea General de las Naciones Unidas” (2 de octubre de 1979).

JUAN PABLO II, *Evangelium vitae* (25.03.1995).

JUAN PABLO II, *Fides et ratio* (14.09.1998).

JUAN PABLO II, *Sollicitudo rei socialis* (30.12.1987).

JUAN PABLO II, *Veritatis splendor* (06.08.1993).

POZO, X (ed.), *Comisión Teológica Internacional – Documentos 1969-1996: veinticinco años de servicio a la teología de la Iglesia*, BAC, Madrid 1998.

C) Diccionarios y enciclopedias

COENEN, L. (et al.), *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1983.

LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1975.

RAHNER, K. (dir.), *Sacramentum Mundi. Enciclopedia teológica, t. 1-6*, Herder, Barcelona 1972-1976.

Bibliografía

RENÉ LATOURELLE (et.al), *Diccionario de Teología fundamental*, San Pablo, Madrid 2000.

VV.AA., *Diccionario teológico interdisciplinar*, Sígueme, Salamanca 1987.

VV. AA., *Mysterium Salutis*, Cristiandad, Madrid 1969.

VIDAL,M., *Diccionario de ética teológica*, Verbo Divino, Estella 1991.

D) Bibliografía general

ALFARO, J., *Actitudes fundamentales de la existencia cristiana*, en Id., *Cristología y Antropología*, Cristiandad, Madrid 1973, 413-437.

ALONSO SCHÖKEL, L. Y SICRE, J.L., *Job*, Cristiandad, Madrid 1983.

APARICIO, J.M., “Epistemología de la doctrina social de la Iglesia” en J.M. Caamaño (ed.), *Pensamiento Social Cristiano*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2015.

AQUINO, SANTO TOMÁS DE , *Suma Teológica*, BAC, Madrid 1998.

ARNAU, R., *Tratado general de los sacramentos*, BAC, Madrid 1994.

AYLLÓN, J.R., *Dios y los naufragos*, Belaqua, Madrid 2002.

BALTHASAR, H. U. VON., *Teología de los tres días*, Encuentro, Madrid 2000.

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

BEINERT, W., “El nuevo pueblo de Dios como sacramento de salvación” en VV.AA., *Mysterium Salutis*, IV, I, Cristiandad, Madrid 1973, 298-320.

BERGER, P., *Los numerosos altares de la modernidad*, Sígueme, Salamanca 2016.

BLOCH, E., *El principio esperanza*, Trotta, Madrid 2007.

BOFF, L., *Los sacramentos de la vida*, Sal Terrae, Santander 1991.

BUENAVENTURA, SAN., “*Experiencia y teología del misterio*”, BAC, Madrid 2000.

CAAMAÑO, J.M.(ed.), *Pensamiento Social Cristiano*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2015.

CABODEVILLA, J.M., *Palabras son amores. Límites y horizontes del diálogo humano*, BAC, Madrid 1980.

CASANOVA, J., *Public Religions in the Modern World*, The University of Chicago Press, Chicago 1994.

CASTRO, S. *El sorprendente Jesús de Marcos*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2008.

CHAUVET, L-M., *Símbolo y sacramento*, Herder, Barcelona 1991.

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

CORDOVILLA, A., *Gramática de la Encarnación. La creación en Cristo en la teología de K. Rahner y Hans Urs von Balthasar*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2004.

CORDOVILLA, A., (ed.), *La lógica de la fe*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2013
AMBROSIO DE MILÁN, *Los sacramentos*, Ciudad Nueva, Madrid 2005.

- CRUZ, SAN JUAN DE LA, *Subida al Monte Carmelo*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 1988.
- DHARVAMONY, M., *Teología de las religiones*, San Pablo, Madrid 1998.
- DODD, C. H., *El fundador del cristianismo*, Herder, Madrid 1977.
- DONCEL, M.G., “Teología de la evolución (I): la autotranscendencia activa. Karl Rahner 1961”: *Pensamiento*, vol. 63 (2007), núm. 238, 605-636.
- EAGLETON, T., *Esperanza sin optimismo*, Taurus, Madrid 2015.
- ELIADE, M., *Mitos, sueños y misterios*, Kairos, Barcelona 2001.
- ELLACURÍA, I., Historicidad de la salvación cristiana: *Revista Latinoamericana de Teología I* (1984), 5-45
- FITZMYER, J.A., *Los hechos de los apóstoles*, Sígueme, Salamanca 2003.
- FITZMYER, J.A. “Teología paulina” en R. E. BROWN et al. (eds.), *Nuevo Comentario bíblico San Jerónimo. Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella 2004, 1176-1224.
- FRIES, H., “Revelación”, en VV. AA., *Mysterium Salutis, I*, Cristiandad, Madrid 1969, 207-286.
- GAFO, J., *Bioética teológica*, Desclée de Brouwer, Madrid 2003.
- GARCÍA BARÓ, M., *Experiencia religiosa y ciencias humanas*, PPC, Madrid 2002.
- GIL ESPINOSA, M.I., *Conciencia de pecado y de culpa*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá 2013.
- GILBERT, P.P., “San Buenaventura”, *Teología medieval*, Verbo Divino, Estella 1993.
- GNILKA, J., *El evangelio según San Marcos*, Sígueme, Salamanca 1986.
- GNILKA, J., *Teología del Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid 1998.
- GOETHE, J.W. VON *Fausto*, Cátedra, Madrid 2005.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Cristología*, BAC, Madrid 2001.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *La entraña del cristianismo*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2001.
- GONZÁLEZ-CARVAJAL, L., *Entre la utopía y la realidad*, Sal Terrae, Santander 1998.
- GRESHAKE, G., “Comunicación. Origen y significado de una idea teológica”, en VVAA, *Comunión ¿un nuevo paradigma?*, San Benito, Buenos Aires 2006, 141-160.
- GRESHAKE, G., *El Dios uno y trino: una teología de la Trinidad*, Herder, Barcelona 2001.
- GÜNTHER TÜRK, H., “Fe en Dios y razón autónoma. Discusiones sobre la moral autónoma”: *Selecciones de teología 24* (1985), 138-143.
- HÄRING, B., *La ley de Cristo, I*, Herder, Barcelona, 1964.
- HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, Trotta, Madrid 2003.
- HURTADO, L., *Señor Jesucristo. La devoción a Jesús en el cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 2008.

Bibliografía

- JAMME, C., *Introducción a la filosofía del mito*, Paidós, Barcelona 1998.
- JONAS, H., *El Principio de Responsabilidad*, Herder, Barcelona 1995.
- JONAS, H., *El Principio Vida*, Trotta, Madrid 2000.
- KASPER, W., *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 1985.
- KASPER, W., *Jesús el Cristo*, Sígueme, Salamanca 1999.
- KASPER, W., *La Iglesia de Jesucristo*, Sal Terrae, Santander 2013.
- KEHL, M., *¿Adónde va la Iglesia?*, Sal Terrae, Santander 1997.
- KEHL, M., *Escatología*, Sígueme, Salamanca 1992.
- KEHL, M., *La Iglesia. Eclesiología católica*, Sígueme, Salamanca 1996.
- LEÓN CASTAÑEDA, J.A., *Recepción teológica del paradigma de la acción comunicativa*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá 2009.
- LÓPEZ AZPITARTE, E., *Ética y vida*, Paulinas, Madrid 1990.
- LÓPEZ AZPITARTE, E., *Simbolismo de la sexualidad humana*, Sal Terrae, Santander 2001.
- LOYOLA, SAN IGNACIO DE, *Constituciones de la Compañía de Jesús*.
- MARCEL, G., *Homo Viator*, Sígueme, Salamanca 2005.
- MARION, J-L., *Acerca de la donación. Una perspectiva fenomenológica*, UNSAM, Buenos Aires 2005.
- MARTÍNEZ DÍEZ, F., *Teología de la Comunicación*, BAC, Salamanca 1994.
- MARTÍNEZ, J.L., *Libertad religiosa y dignidad humana*, San Pablo, Madrid 2009.
- MARTÍNEZ, J.L. y CAAMAÑO. J.M., *Moral fundamental. Bases teológicas del discernimiento ético*, Sal Terrae, Santander 2014.
- MARTINI, C.M., *Comunicar a Cristo hoy*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1998.
- MARTINI, C.M., *Los sacramentos: encuentro con Cristo e instrumento de comunicación*, San Pablo, Bogotá 1993.
- MELLONI, J. y COBO, J., *Dios sin Dios. Una confrontación*, Fragmenta, Barcelona 2016.
- MORLA, V., *Poemas de amor y de deseo*, Verbo Divino, Estella 2004.
- NAMIKAWA, M., *Paciencia para madurar: “acostumbrar” para la comunión en San Ireneo de Lyon*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2014.
- NOCKE, F-J., “Doctrina especial de los sacramentos” en T. SCHNEIDER, *Manual de teología dogmática*, Herder, Barcelona 1996, 847-1011.
- NOCKE, F-J., “Doctrina general de los sacramentos”, en T. SCHNEIDER, *Manual de teología dogmática*, Herder, Barcelona 1996, 807-846.
- NOCKE, F-J., “Escatología” en T. SCHNEIDER (ed.), *Manual de Teología Dogmática*, Herder, Barcelona 1996, 1013-1120.

- ORTIZ DE URBINA, I., *El símbolo niceno*, CSIC, Madrid 1947.
- PANNENBERG, W., *Teología Sistemática*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1992.
- QUINZÁ, X., *Ordenar el caos interior*, Sal Terrae, Santander 2011.
- RAD, G. VON., *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1975.
- RAHNER, K., “Consideraciones teológicas sobre el monogenismo” en *Escritos de Teología I*, Taurus, Madrid 1967, 253-323.
- RAHNER, K., *Curso Fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona 2003.
- RAHNER, K., “El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación” en *Mysterium Salutis*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1977, II.1, 360-453.
- RAHNER, K., *La gracia como libertad*, Herder, Barcelona 2009.
- RAHNER, K., *La Iglesia y los sacramentos*, Herder, Barcelona 1964.
- RAHNER, K., “La unidad de espíritu y materia en la comprensión de la fe cristiana”, en *Escritos de Teología VI*, Taurus, Madrid 1969, 181-209.
- RAHNER, K., *María, madre del Señor*, Herder, Barcelona 1967.
- RAHNER, K., “Palabra y eucaristía”, en *Escritos de teología*, IV, Taurus, Madrid 1963, 323-366.
- RAHNER, K., “Para una teología del símbolo”, en *Escritos de Teología*, IV, Taurus, Madrid 1963, 283-322.
- RAHNER, K., “Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas” en ID., *Escritos de Teología*, IV, Taurus, Madrid 1963, 411-439.
- RAHNER, K., “Sobre la buena intención”, en ID., *Escritos de Teología*, III, Taurus, Madrid 1961, 123-150.
- RAHNER, K., “Virtudes” en *Sacramentum Mundi*, VI, Herder, Barcelona 1976, 874-878.
- RATZINGER, J., *Escatología*, Herder, Barcelona 1984
- RATZINGER, J., Escatología y utopía: Selecciones de Teología, 72 (1979), 37-46.
- RATZINGER, J., *Ser Cristiano*, Sígueme, Salamanca 1967.
- RICOEUR, P., *Historia y verdad*, Taurus, Madrid 1996.
- RIDLEY, M., *El optimista racional*, Taurus, Madrid 2010.
- RODRÍGUEZ PANIZO, P., *María en el dogma*: Sal Terrae 98 (2010). 883-893.
- RUÍZ DE LA PEÑA, J.L., *El don de Dios*, Sal Terrae, Santander 1991.
- RUÍZ DE LA PEÑA, J.L., *Imagen de Dios*, Sal Terrae, Santander, 1988.
- RUÍZ DE LA PEÑA, J.L., *La otra dimensión*, Sal Terrae, Santander 1986
- RUÍZ DE LA PEÑA, J.L., *La Pascua de la creación*, BAC, Madrid 1996.
- RUÍZ DE LA PEÑA, J.L., *Teología de la creación*, Sal Terrae, Santander 1988.

Bibliografía

- SACHS, J.R., “Escatología actual: la salvación universal y el problema del infierno”: *Selecciones de teología*, 124 (1992), 339-353.
- SANZ, E., (ed.), *Cuidar de la Tierra, cuidar de los pobres*, Sal Terrae, Santander 2015
- SANZ, E., *Ya en el principio*, San Pablo, Madrid 2008.
- SEMMELOTH, O., “La Iglesia como sacramento de salvación”, en VV.AA., *Mysterium Salutis*, op.cit., IV,I, 321.
- SESBOUÉ, B., *Cristo, Señor e Hijo de Dios*, Sal Terrae, Santander 2014.
- SESBOUÉ, B., *Jesucristo el único mediador*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1990.
- SCHLIER, H., “Eclesiología del Nuevo Testamento” en VV.AA., *Mysterium Salutis*, Cristiandad, Madrid 1973, IV, I, 107-229.
- SCHICKENDANTZ, C., “Desconfianzas y suspicacias sobre el concepto de comunión” en VV.AA., *Comunión, ¿un nuevo paradigma?*, San Benito, Buenos Aires 2006, 193-198.
- SCHILLEBEECKX, E., *Jesús, la historia de un viviente*, Cristiandad, Madrid 1981.
- SCHLOSSER, J., *El Dios de Jesús. Estudio exegético*, Sígueme, Salamanca 1995.
- SCHÜRMAN, H., *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?*, Sígueme, Salamanca 1982.
- SPIDLÍK, T., “*Maranathá*”. *La vida después de la muerte*, Ciudad Nueva, Madrid 2016.
- SULLIVAN, F.A., *La Iglesia en que creemos*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1995.
- TAYLOR, C., *A secular age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 2007.
- TAYLOR, C., *Las fuentes del yo*, Paidós, Barcelona 2006.
- THEISSEN, G y MERTZ, A., *El Jesús histórico*, Sígueme, Salamanca 1996.
- TILLICH, T., *Teología sistemática*, I, Ariel, Barcelona 1972.
- TORNOS, A., *Escatología*, I, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1989.
- TORRENTE BALLESTER, G., *Don Juan*, El País, Madrid 2003.
- UNAMUNO, M., *La agonía del cristianismo; Mi religión y otros ensayos*, Editorial Plenitud, Madrid 1967,
- URÍBARRI, G., “Escatología ecológica y escatología cristiana”: *Miscelánea Comillas* 54 (1996), 297-316.
- URÍBARRI, G., “Habitar en el tiempo escatológico”, en Id (ed.), *Fundamentos de teología sistemática*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2003, 253-281
- URÍBARRI, G., *La singular humanidad de Jesús*, San Pablo, Madrid 2008
- VIDE. V., *Comunicar la fe en la ciudad secular*, Sal Terrae, Santander 2013.
- VORGRIMLER, H., *Teología de los sacramentos*, Herder, Barcelona 1989.
- WEIL, S., *La gravedad y la gracia*, Sudamericana, Buenos Aires 1953.

WHITE, L., “The Historical Roots of Our Ecologic Crisis”: *Science* 155 (March 10, 1967), 1203-1207-

WIEDERHOFER, S., “Eclesiología” en T. Schneider (ed.), *Manual de Teología Dogmática*, Herder, Barcelona 1996, 665-772.

ZARAZAGA, G.J., “Aportes para una teología de la comunión” en VV.AA., *Comunión, ¿un nuevo paradigma?*, San Benito, Buenos Aires 2006, 161-176.

ZEVINI, G., *Evangelio según san Juan*, Sígueme, Salamanca 1995.

ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, Alianza Editorial, Madrid 1986.

ÍNDICE GENERAL

ÍNDICE	3
INTRODUCCIÓN	5
I Parte: Dios habla para comunicarse	11
CAPÍTULO 1: UNA COMUNICACIÓN REVELADA	13
1.1. El oyente de la Palabra hoy	14
1.2. Dios que habla al hombre	17
1.3. La respuesta del hombre	21
CAPÍTULO 2: LA COMUNICACIÓN EN DIOS	23
2.1. De Dios se puede hablar	23
2.2. De Dios hablamos porque nos ha salvado	25
2.3. Experiencia, conocimiento y lenguaje sobre Dios	27
2.4. El testimonio Sagrada Escritura.	29
2.5. La comprensión del misterio de la Trinidad como comunión y comunicación.....	32
2.6. La comunicación dentro de la Trinidad.....	34
CAPÍTULO 3: CRISTO, COMUNICACIÓN PERFECTA	39
3.1. El Jesús que nos han comunicado las Escrituras.....	40
3.2. Jesús, comunicador perfecto	42
3.3. La muerte de Jesús	46
3.4. La resurrección de Jesús.	49
3.5. Los títulos cristológicos del Nuevo Testamento	51
3.6. Las dos naturalezas en Cristo como paradigma de comunicación.	54
II Parte: La Humanidad a la escucha de Dios.....	59
CAPÍTULO 4: EL SER HUMANO, INTERLOCUTOR DE DIOS	61
4.1. Dios se comunica creando	62
a. Creación, la Palabra eficaz.....	62
b. Palabra creadora en Cristo	65
4.2. El ser humano como oyente de la palabra	70
a. Una Palabra para el diálogo: el hombre como interlocutor de Dios.....	70
b. La comunicación interrumpida: el pecado.....	73
c. Palabra que comunica “gracia tras gracia”	77
d. Palabra que dinamiza y plenifica al ser humano.....	80

CAPÍTULO 5: IGLESIA: MISTERIO DE COMUNICACIÓN	85
5.1. La comunicación que congrega.....	86
5.2. Iglesia: misterio de comunicación.	91
5.3. La Iglesia comunica al mundo.	97
a) <i>Diakonia</i> : la apertura de la Iglesia al mundo.....	97
b) <i>Leitourgia</i> : Iglesia que celebra los sacramentos.	99
c) <i>Martyria</i> : una Iglesia que comunica salvación.....	101
CAPÍTULO 6: MARÍA, MODELO DE COMUNICACIÓN CREYENTE	103
6.1. La maternidad de María.....	103
6.2. María, modelo de creyente en la Palabra.....	105
III Parte: La vida en la plenitud de la comunicación.....	107
CAPÍTULO 7: SÍMBOLOS DE LA COMUNICACIÓN DE DIOS.....	109
7.1. Jesucristo: origen de los sacramentos	111
7.2. El poder de la Iglesia sobre los sacramentos.....	113
7.3. La causalidad sacramental.....	114
7.4. Los efectos de los sacramentos en la persona.....	117
7.5. La vida sacramental de los cristianos.	119
a) Los sacramentos de iniciación: apertura de la comunicación en la gracia	119
b) La celebración de la comunicación en la eucaristía.....	122
c) Los sacramentos que configuran la existencia.	123
d) Los sacramentos de la debilidad humana.....	125
CAPÍTULO 8: LA VIDA MORAL COMO COMUNICACIÓN	129
8.1. La comunicación como don y tarea.....	132
8.2. Lugares de la comunicación.	136
CAPÍTULO 9: LA CONSUMACIÓN DE LA COMUNICACIÓN	143
9.1. La esperanza que comunica Jesús.	145
9.2. Esperanza, reino e historia.	148
9.3. La comunicación en la vida futura.	152
9.4. Resurrección y vida eterna.	154
CONCLUSIÓN	159
BIBLIOGRAFÍA	161
ÍNDICE GENERAL.....	169