



FACULTAD DE TEOLOGÍA

TRABAJO FIN DE GRADO

LA SALVACIÓN EN JESUCRISTO: ¿BUENA NOTICIA PARA HOY?

Presentado por:
Noël Sèmassa Hinvò

Dirigido por:
Prof.: D. Pedro Manuel Fernández Castelao

**MADRID
MAYO 2021**



FACULTAD DE TEOLOGÍA

**LA SALVACIÓN EN JESUCRISTO: ¿BUENA NOTICIA
PARA HOY?**

Visto Bueno del Director
Prof.: D. Pedro Manuel Fernández Castelao

Fdo.
Madrid-Mayo 2021

Siglas y abreviaturas

AG	Ad Gentes. Decreto conciliar sobre la actividad misionera de la Iglesia
AT	Antiguo Testamento
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
<i>Cf.</i>	Confer
CTI	Comisión Teológica Internacional
CVII	Concilio Vaticano II
DCE	Deus Caritas Est
DH	Dignitatis Humanae. Declaración conciliar sobre la libertad religiosa
DH	Denzinger-Hünemann
DV	Dei Verbum
Ed., eds.	Editor, editores
Ej	Ejercicios Espirituales de san Ignacio de Loyola
EN	Evangelii Nuntiandi
FD	Fides et Ratio
GS	Gaudium et Spes.
LG	Lumen Gentium
LS	Laudatio Si'
NT	Nuevo Testamento
PO	Presbyterorum Ordinis. Decreto conciliar sobre el ministerio y vida de los presbíteros
PP	Populorum Progressio
RH	Redemptoris Hominis
RN	Rerum Novarum
SC	Sacrosanctum Concilium
SRS	Sollicitudo Rei Socialis
UPComillas	Universidad Pontificia Comillas. Madrid
UR	Unitatis Redintegratio. Decreto conciliar sobre el ecumenismo
Vol., Vols.	Volumen/Volúmenes

Introducción general

La salvación es un concepto fundamental para la fe cristiana. Los conceptos bíblicos sinónimos de la salvación son: paz, justicia, bendición, salud. El Evangelio de Jesucristo es una buena noticia de vida, y de vida en abundancia. El Señor «quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento pleno de la verdad» (1 Tim 2,4). Sin embargo, hoy día el concepto de salvación resulta extraño, menos atractivo para muchos, incluso desconocido. En algunos la idea de salvación provoca rechazo, porque no necesitan ser rescatados de nada, y por nadie. La búsqueda de salvación no es algo que se experimenta como necesario. «El hombre moderno es aquel que no necesita salvación», opinaba el filósofo Leon Brunschvigg. La salvación cristiana está bajo sospecha. Quizás estas reacciones adversas o de indiferencia se deban a una presentación de la salvación que ha insistido demasiado sobre su dimensión negativa (redención del pecado) en detrimento de su dimensión positiva (crecimiento). El ser humano no solo aspira a la liberación, sino que también desea la felicidad que no es solo ausencia del mal, que es plenitud. Por otra parte, para muchos la salvación cristiana se refiere al más allá, y parece ignorar la existencia terrena, el ahora y aquí. También resulta difícil percibir con claridad el contenido de la salvación, por ser a veces bastante abstracta.

Etimológicamente el concepto deriva del término latín *salvus* que significa íntegro, intacto, salvo. Desde ahí, la salvación podría ser entendida en un doble sentido. El primer significado se referiría a la conservación de la integridad, de la salud, mientras que el segundo sería la liberación de una amenaza. Esta doble dimensión de la realidad de la salvación se halla en la Biblia. Con una sana comprensión de la salvación en su etimología, igual la actual crisis sanitaria del Covid19 ofrece al hombre la oportunidad de caer en la cuenta de la necesidad que él tiene de liberación, de redención. La pandemia ha generado una crisis que daña la salud personal y la pública, la prosperidad personal como la de las naciones, que pone de relieve los límites de la ciencia. Antes de la pandemia la humanidad se creía capaz de resolver todo por los inmensos avances realizados en distintas áreas (medicina, tecnología, etc.). La pretensión del hombre moderno de controlar ha sido refutada, su omnipotencia ha tocado fondo.

La pandemia recuerda a nuestro mundo la imposibilidad de un bienestar que excluye toda forma de sufrimiento, la negación de la vulnerabilidad del hombre, la incapacidad de toda estructura social de asegurar al hombre la vida. El duro sufrimiento y la amenaza de la muerte lleva a redescubrir nuestra identidad de seres vulnerables, marcados por la finitud. El saber y el poder son limitados. Sin deslegitimar la medicina, sin despreciar sus numerosas hazañas, - una muestra de esto es la rapidez con la que las empresas farmacéuticas llevaron las investigaciones para desarrollar vacunas, salvando así muchas vidas y permitiendo una vuelta a la normalidad – lo importante para el hombre marcado por la vulnerabilidad sería confiar en Dios quien, por sus ángeles y los santos, sigue sosteniendo la tierra (Cf. *Ej* 60). Confiada en Dios la humanidad llevará su búsqueda de mejoría del bienestar en colaboración con el Dios de la vida, no en contra de Dios que está a favor de la felicidad, la alegría de los hombres.

Creemos que nunca la humanidad se sintió tan vulnerable, expuesta a la muerte. Así, con esta fuerte toma de consciencia de la vulnerabilidad humana, que ha sido presente y forma parte de la naturaleza de creatura, ¿la salvación no sería una buena noticia? El hombre necesita un suelo firme desde donde vivir el sufrimiento inherente a su naturaleza y mira el porvenir con

esperanza. Conectar con la vulnerabilidad y el deseo humano de la felicidad podría hacer más fecundo el anuncio del Dios salvador, liberador.

Si el núcleo de la fe cristiana es el anuncio de alegría, de salvación, de la bondad inagotable de Dios, conviene seguir ofreciendo esta buena noticia a la humanidad. Pero, para que el mensaje de la salvación en Cristo sea escuchado y acogido es imprescindible traducirlo en un lenguaje que haga que su contenido dé sentido y consistencia a la vida cotidiana de los seres humanos. Habitado por esta preocupación, quisiéramos aquí sintetizar el conjunto de los saberes estudiados en el Bachiller de Teología en torno a la categoría de salvación.

Ya desde las primeras páginas de la sagrada Palabra se contempla a un Dios que crea todo cuanto existe dando el ser y conservando a su creación en el ser. Dios valoró de modo positivo la obra que creó por el poder de su palabra. “Y vio Dios que estaba bueno” se repite seis veces en el relato de la creación (Gn 1). La salvación se refiere a la conservación en el ser. Desde el inicio se compromete para la perennidad de la creación. Si Dios bendice y concede la fecundidad a las especies, esto significa que la salvación presupone desarrollo, crecimiento, enriquecimiento. El primer sentido puede explicar por qué Dios entraría en amistad con el hombre (Cf. Gn 12). Por otra parte, en el mundo bíblico «la salvación divina tiene [también] como presupuesto un mundo perdido, que de por sí marcha hacia la corrupción, a la ruina y a la muerte. Sólo mediante la acción salvífica de Dios, que tiene lugar definitivamente en Jesucristo puede el mundo escapar a la ruina»¹. Desde esta acción divina, podemos definir nuevamente la salvación «como el estado en que está colocada la humanidad por la encarnación del Hijo de Dios en Jesucristo y por su muerte redentora»². La salvación es generalmente la liberación de una situación precaria, un peligro real, realidades opresoras. Tras la caída del hombre, el pecado que se convirtió en el origen de la perdición, el primer elemento de la salvación real y espiritual es la liberación del pecado. En este segundo caso, la salvación se articula en clave de redención, rescate, reconciliación. En cualquier caso, la salvación supone la acción divina. La salvación del hombre y de la creación no puede venir de ninguna forma del hombre.

A partir de estos presupuestos sobre la salvación, articularemos nuestro trabajo en seis capítulos. Estos son estructurados desde la intrínseca vinculación entre protología y escatología. Dios crea y mantiene lo creado en el ser, redime, rescata su creatura de la amenaza, del riesgo de caer en la nada, para la comunión de amor con Él. Dios es el alfa y el omega. El primer capítulo pone de manifiesto que Dios es el principio y fundamento de la creación y de la salvación. En una articulación de los datos de la doctrina de la creación, propia de la antropología teológica, y de la teología fundamental, estableceremos la estrecha relación entre creación y salvación, salvación y revelación, revelación y fe. Dios ha creado todo por amor y para salvar, es decir para la vida eterna. Al crear algo diferente de él y con el que mantiene un lazo de intercambio, Dios muestra que es a la vez trascendente e inmanente. Así, Dios puede revelarse al hombre en la historia. Y el hombre capacitado para escuchar debe de responder a esta revelación. Sin embargo, el hombre ha desoído a Dios, ha respondido a su amor con desamor. Por eso, a continuación, estudiaremos el pecado con el que nos situamos todavía en

¹ W. Trilling, “Salvación. I. Sagrada Escritura”, en H. Fries (ed.), *Conceptos fundamentales de la teología*, 2ª ed. (Madrid, 1979), 616.

² O. Semmelroth, “Salvación. II. Teología”, en H. Fries (ed.), *Conceptos fundamentales de la teología*, 2ª ed. (Madrid, 1979), 621.

el ámbito de la antropología teológica. El pecado, esta nueva realidad en la creación constituye el primer elemento de la salvación, porque ha roto la relación vital que vinculaba el hombre a Dios. Nos detendremos en el estudio del pecado, su origen y sus consecuencias en la relación del hombre con Dios, el prójimo y el mundo. En estos primeros capítulos manejamos la salvación en el sentido de conservación de ser. Es en este sentido que el pecado aparecerá como muerte.

El tercer capítulo se ancla en la salvación como redención. El Dios de la vida no permitió que la obra de sus manos se corrompiera definitivamente. Este capítulo recoge los datos de la teología trinitaria a fin de mostrar, desde la categoría de salvación, que el sujeto de la liberación humana es el Dios uno y trino. El ser de Dios es inseparable de su acción. En efecto, si el pecado proviene de un antropocentrismo que el papa Francisco califica como desviado, de sospecha sobre Dios que no quería según la serpiente que fuéramos semejante a él, el conocimiento del verdadero ser de Dios tendrá un carácter salvífico. Conocer la verdad sobre Dios nos permite establecer una nueva relación de abandono, confianza con el Señor. Salvándonos Dios se da a conocer, y así restaurar en nosotros su imagen desnaturalizada.

Cristo es el siervo de la salvación. Es el quien se encarna, asume nuestra condición humana para rescatarnos del mal y reconciliarnos con Dios. Por ser la figura histórica del Dios de la vida, nos parece menester estudiar la conexión entre soteriología y cristología. Es por esta razón que dedicaremos el cuarto capítulo a la reflexión sobre los títulos cristológicos, sobre todo, el del salvador. Para ello, ahondaremos en la identidad y la obra redentora de Jesús. También retendremos nuestra atención en la articulación entre la libertad humana y la gracia de la amistad de Dios que Jesús nos ofrece. En la definición de esta articulación aludiremos, en otros, a los conocimientos de la moral fundamental.

El quinto capítulo es un intento sobre la actualización de la salvación en la Iglesia y sus celebraciones litúrgicas, sus compromisos en favor de la paz y de la justicia social. Las misiones del Hijo y del Espíritu Santo generan un nuevo pueblo, la Iglesia. La comunidad convocada por el Padre, reunida por el Hijo y dirigida hacia su destino final por el Espíritu actualiza la salvación mediante los sacramentos. A través de los sacramentos el contacto con Dios, antaño roto por el pecado, se mantiene y se cuida. El pueblo mesiánico no perpetúa la salvación en Cristo sólo mediante la comunión que le caracteriza, la martiría, la liturgia, sino también por la diaconía. La Iglesia testimonia que el ahora es tiempo de gracia y de salvación haciéndose sierva como Cristo el Siervo por antonomasia, manifestándose solidaria con las situaciones de opresión, de injusticia, de pobreza que aquejan a los hombres de su tiempo. Como es fácil de ver, es un capítulo que articula la eclesiología, la teología sacramental y la moral. La salvación agrega, se celebra y se vive.

En el sexto y último capítulo, exploraremos cómo la salvación ha de determinar nuestro modo de vivir el presente y de considerar el futuro, es decir el momento transhistórico. El capítulo abordará la respuesta del hombre al acto salvífico. El obrar salvífico del Hijo debe fecundar y hacer germinar en cada miembro del pueblo mesiánico una nueva vida, un modo de estar y de vivir. Esta nueva vida genera en el hombre un dinamismo virtuoso. El justificado crece en las virtudes teologales: fe, esperanza y amor. Las virtudes teologales sitúan la relación del hombre con Dios en un horizonte de crecimiento, de transformación paulatina; la cual alcanzará su plenitud tras la muerte. Para la fe cristiana «el contenido de la esperanza cristiana

es la salvación [ya presente en la historia, pero] que únicamente se alcanza en la comunión con la vida eterna de Dios [tras la muerte]»³. El creyente sabe que la salvación ya está presente en la historia, pero todavía no ha desplegado toda su fuerza. El único objeto de la escatología cristiana es la salvación, vida eterna, pero no excluye la posibilidad de la muerte eterna. El creyente vive la salvación en esperanza. Lo esperado por cada hombre ya ha acontecido en la bienaventurada virgen María. Esta es la afirmación primordial de los dogmas marianos en los que nos detendremos en el último punto del capítulo consagrado a las virtudes y escatología.

³ Wolfhart Pannenberg, *Teología sistemática vol. III*, Trad. Miguel García-Baró, (Madrid: UComillas, 2007), 204.

CAPÍTULO 1. DIOS COMO PRINCIPIO Y FUNDAMENTO DE LA CREACIÓN Y DE LA SALVACIÓN

La fe en la creación aparece reflejada tanto en la Biblia como en el Credo. Ya en las primeras páginas de la Sagrada Escritura nos encontramos con los dos relatos genesíacos de la creación. Desde este punto de vista radicalmente cronológico el hecho de que el mundo ha sido creado por Dios es lo primero. Esto no significa que lo sea también en el aspecto teológico. Es claro que en el aspecto teológico lo preeminente es en el AT la experiencia religiosa de la liberación, la relación especial de Dios con Israel, y en el NT la salvación que nos ofrece el Hijo de Dios. La creación, lo cronológicamente primero, y la salvación, lo teológicamente primero no son excluyentes. Existe una fuerte vinculación entre ellas. De hecho, a esto propósito Ladaria diría que «sólo desde el presupuesto de la creación por Dios puede entenderse la salvación; creación y salvación son acciones de Dios, y esto las relacionan desde el principio»⁴. En la misma línea se lee en *CIC 280*: «la creación es el fundamento de “todos los designios salvíficos de Dios”, el “comienzo de la historia de la salvación” que culmina en Cristo». En efecto, ya desde las primeras páginas de la Sagrada Escritura el autor de los relatos genésicos nos da a contemplar un Dios que crea todo lo que existe dando el ser y conservando a su creación en el ser. Del mismo modo, Dios valora de modo positivo la obra que crea por el poder de su Palabra: «y vio Dios que era bueno» se repite seis veces en el primer relato de la creación (Gn 1).

Igual que la Biblia, el Credo comienza con la fe en la creación. Las primeras palabras del Credo rezan así: «Creo en Dios, Padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra». En este primer artículo del Credo, «destaca indudablemente la omnipotente paternidad de Dios creador del cielo y de la tierra»⁵. Con la confesión de fe en la creación queda implícitamente indicado que Dios es el fundamento de la salvación, es decir sin su intervención continua el mundo retornará a la nada. Pues, «creo en, “*credo in*”, significa precisamente: no estoy solo. Los hombres, en nuestro señorío y en nuestra miseria, no estamos solos. Dios nos sale al paso y da la cara enteramente por nosotros [su creación entera] como nuestro Señor y Maestro. [...] No estoy solo; Dios viene a mi encuentro; en toda circunstancia, estoy de un modo u otro en su compañía»⁶.

Desde el origen de la creación Dios se manifiesta como el Dios que salva, el Dios de la vida. A este propósito se lee en el libro de la sabiduría: «amas a todos los seres y no aborreces nada de lo que hiciste, pues, si algo odiases, no lo habrías creado. ¿Cómo subsistiría algo, si tú no lo quisieras? ¿Cómo se conservaría, si no lo hubieras llamado? Pero tú eres indulgente con todas las cosas, porque son tuyas, Señor, amigo de la vida» (Sb 11, 24-26)

Desde el presupuesto de la creación por Dios, se puede entender la salvación como la conservación de la integridad de lo creado, la salvaguarda de la creación en el ser. En las palabras de santo Tomás de Aquino la conservación de los seres no sería una nueva acción de

⁴ Luis F. Ladaria, *Antropología teológica*, (Madrid-Roma: UP Comillas-PU Gregoriana, 1987), 9.

⁵ P. Fernández Castelao, «Antropología teológica» en *Lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática* (Dir.) Ángel Cordovilla, (Madrid: UP Comillas, 2013), 171.

⁶ Karl Barth, *Esbozo de dogmática*, (Santander: Sal Terrae, 2000), 23.

Dios distinta de la creación. La salvación reside en la permanencia de la relación Dios-mundo. La iniciativa de Dios de crear se apareja con la de salvar.

Así, con la finalidad de poner de relieve el carácter teocéntrico de la salvación, trataremos en este orden los siguientes binomios: creación-salvación, salvación-revelación, y revelación-fe. Por ello, mostraremos, en primer lugar, que existe una interrelación entre creación y salvación. Dios crea libremente, no por necesidad, sino por amor y para la comunión con Él. La creación y la salvación (el gobierno del mundo) forman parte del único designio de Dios. Lo mismo afirma el papa Benedicto XVI, en su encíclica programática *Deus caritas est*, cuando muestra la unidad del amor de Dios en la creación y en la historia de la salvación. No han de ser consideradas como dos acciones temporalmente distintas: Dios crea para salvar, es decir para la vida, para la conservación de lo creado en el ser. Pensar que Dios crea primero, y luego decide salvar lo creado sería proyectar en Dios una mutación, lo cual contradeciría la inmutabilidad de Dios. «En Dios no existe sucesión temporal de planes, como necesariamente ocurre con nuestros pensamientos y deseos humanos, siempre plurales, espaciados, discursivos y escalonados en el tiempo. Dios es (ya) salvador en su acción creadora»⁷.

Esto significa que Dios trascendente es también immanente. Así ya desde los albores de la creación, Dios se manifiesta al hombre y le revela su voluntad de estar con él. Dios nunca ha ocultado a los hombres su designio de vivir en comunión con ellos. De hecho, Dios paseaba con el hombre al caer de la tarde en el Paraíso. Asimismo, las teofanías que se nos narran en el AT son anunciadoras de la revelación. Por esta razón, en segundo lugar, estudiaremos el concepto de la revelación que constituye el auténtico cimiento de la salvación. Siguiendo a san Ireneo de Lyon que hace una interpretación cristológica de estas teofanías podemos decir que «el Verbo de Dios [, en quien se hace visible el Padre] se paseaba constantemente [en el Paraíso] y se entretenía hablando con el hombre, prefigurando las cosas futuras, a saber, que sería su compañero de habitación y hablaría con él y estaría con los hombres enseñándoles la justicia»⁸. En él Dios mostraba su proyecto de salvación sobre los hombres.

Por último, nos detendremos en la respuesta del hombre al Dios que se le revela. La escucha de la revelación exige del hombre una respuesta. El hombre está capacitado para escuchar a Dios por su singular apertura a la trascendencia. Como consecuencia, el ser humano puede acoger o rechazar la oferta de salvación de Dios. La índole trascendental del hombre constituye la condición de posibilidad de su salvación.

I. La correspondencia entre creación y salvación en la Biblia, Tradición y el Magisterio

La creación puede ser aprehendida desde de dos perspectivas: una cósmica y otra personal. Aquí nuestra reflexión atiende a la perspectiva cósmica según la cual el universo entero es pensado como un todo procedente de Dios. Para mostrar que la acción creadora de Dios es salvadora, presentaremos las raíces bíblicas de la fe en la creación, y luego su desarrollo

⁷ Vincent Ayel, *¿Qué significa la salvación cristiana?*, (Santander: Sal Terrae), 1980,72.

⁸ Ireneo, Ep, 12.

teológico-dogmático centrándonos más en la explicitación de la creación *ex nihilo* cuya malinterpretación podría poner en peligro la salvación universal por Dios.

1. Bases escriturísticas de las implicaciones mutuas de creación y salvación

En el AT el tema dominante es el de la alianza de Dios con su pueblo, y en el NT, la confesión de fe se centra en la resurrección de Jesús y la salvación que él nos ofrece. Aunque la creación sea, desde este punto de visto, una verdad relativamente secundaria, esto no significa que se pueda prescindir de ella. En realidad, para la comprensión cabal de la salvación es imprescindible el presupuesto de la creación del todo por Dios. Ello no quiere decir que la creación tenga una prioridad temporal sobre la salvación. La fe en el Dios creador y en la creación se halla inextricablemente imbricada con la fe en el Dios salvador. La iniciativa de la creación y de la salvación remite a la única acción divina. Esto que no quiere decir una predestinación, sino que Dios destina su creación a la vida. La siguiente afirmación del teólogo español, actual prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, se inscribe en la misma lógica de la interrelación entre creación y salvación: «la acción del Dios omnipotente es el común denominador que abarca ambos acontecimientos [creación y salvación]; en uno y otro se hace Dios presente»⁹. Veamos cómo el Antiguo y Nuevo Testamento desarrollan esta interrelación.

1.1. Interrelación creación-salvación en el Antiguo Testamento

Dos pasajes esenciales de los Libros Santos inauguran la enseñanza cristiana sobre la creación; uno está tomado del Gn 1,1, y otro del Ex 3,14¹⁰. El relato del Génesis comienza de esta manera: «Al principio creó Dios los cielos y la tierra». Las intenciones de la Biblia en el contexto de este relato «nos obligan a ver en ese texto una afirmación decisiva de la causalidad divina que abarca enteramente la realidad, sin que nada presuponga, llámese caos o materia informe»¹¹. Todo el AT describe a Dios como dueño de todo cuanto existe, y ejercita su poder en todas partes del orbe. Dios tiene un poder absoluto sobre el mundo. Hoy día la fe en la creación es conocida y aceptada por los creyentes. Sin embargo, se hallan detrás de dicha confesión de fe dos posturas explicativas de cómo Israel llega a ella. Resumamos brevemente cada una de ellas.

La primera hace la fe en la creación de la Alianza, es decir, «considera la creación como el presupuesto de la alianza: la alianza (lo primero que se descubre y se vive) lleva consigo que se piense en un Dios omnipotente que todo lo ha creado para poder elegir al pueblo»¹². El principal argumento al que aducen los defensores de esta postura es la ausencia en los credos veterotestamentarios de toda mención de la creación. En cambio, la liberación de la esclavitud de Egipto ocupa el centro de las profesiones de fe que encontramos en los libros del AT (Ex 20,2; Dt 26,5-9; Jos 24,16-18; 1 Sam 12,6). En este sentido es determinante para toda la teología del AT la experiencia del Éxodo. Desde este acontecimiento medular Israel va a hacer una relectura de su historia hacia adelante y hacia atrás. Por tanto, el éxodo y la alianza, una

⁹ Ladaria, 15.

¹⁰ Cf. AA. VV., *Iniciación teológica 11. Las fuentes de la teología. Dios y su creación*, (Barcelona: Herder, 1957), 463.

¹¹ AA. VV., 463.

¹² Ladaria, 11.

experiencia de salvación constituiría el punto de partida para entender la fe de Israel en la creación del mundo por Dios.

En la relectura de su singular experiencia de pueblo elegido, los israelitas la sitúan en el marco de la historia universal. «Como Dios manifiesta su poder en su amor al pueblo de Israel [salvándolo de la esclavitud en Egipto y constituyéndolo en una nación libre] y mostrándose como un padre con él, es capaz de hacer lo mismo con todo lo creado. El Dios trascendente y creador no es otro que el Dios cercano»¹³. Así se pone de relieve que Dios no desatiende a su criatura. Toda la creación estaría caminando en sí misma hacia la alianza de la que la alianza con Israel sería prototipo, y orientada hacia la culminación del amor salvador de Dios.

La segunda postura establece una relación de independencia entre la creación y la alianza (salvación). Con ella la observación de la ausencia de un artículo de fe en la creación recibe otra interpretación: «no se trata de que la creación sea una idea a la que se llega sólo desde la alianza, sino que precisamente por ser tan evidente que el mundo es creación de Dios no hace falta hacer especial hincapié en este hecho»¹⁴. La idea de la creación no es original de Israel, sino que la comparte con las culturas circundantes. Del presupuesto según el cual la fe en la creación constituía un suelo cultural común, se deduce que «la confesión de Dios como creador no depende por tanto de la alianza o de la fe en un Dios salvador, sino que precede a estas ideas»¹⁵. Entonces la alianza se inscribiría en el marco señalado por la creación. La elección de Israel se explica por el dominio de Dios sobre todos los pueblos.

Antes de sacar una conclusión sobre la relación entre creación y salvación, detengámonos en el otro texto en que Dios da de sí mismo una definición a Moisés: «Yo soy el que soy». De este texto ha habido muchos comentarios. Según Ladaria, el dios que se revela a Moisés no es el de los filósofos, sino él que se irrumpe en la historia, en la vida, y por ello ha de ser acatado y aceptado en la fe. Por esta razón, de todos los numerosos comentarios al texto del Éxodo evocado nos referiremos a lo que nuestros padres en la fe y nuestra tradición han deducido de él. Según san Tomás de Aquino, Dios es el mismo Ser subsistente y por ello la fuente de todo el ser. Dicho de otro modo, «poseyendo Dios todo el ser, nada subsiste a no ser por Él; nada viene al ser si no es por una misteriosa comunicación de este ser inalienable»¹⁶. Sin la mano del Otro que nos da vida y sostiene somos llamados a desaparecer. En todo instante debemos sentirnos suspendidos de este divino Poder, de este divino Querer que nos produce porque nos ama.

Leyendo Ex 3,14 en conexión con Gn 1,1 al que aludimos arriba, podríamos decir que «Dios creó el cielo y la tierra, como un padre previsor prepara a sus hijos futuros una morada, la adorna y la enriquece, porque les ama, y este amor es el que les hará nacer»¹⁷. Ya desde el inicio Dios se compromete con la conservación de la obra de su mano. Así se preguntaba el libro de la sabiduría: ¿Cómo subsistiría algo, si tú no lo quisieras? ¿Cómo se conservaría, si no lo hubieras llamado? (Sb 11, 25). Esto significa que Dios conserva el ser en todo lo que ha

¹³ Ladaria, 11.

¹⁴ Claus Westermann, *Genesis*, 90; citado por Ladaria, 14.

¹⁵ Ladaria, 14.

¹⁶ AA. VV, 464.

¹⁷ AA. VV, 467.

creado, en todo cuanto ha llamado a la existencia. En la creación se hace visible la consistencia del Ser de Dios.

De todo lo antedicho, se sigue que «la idea de la creación, con toda probabilidad, no se ha deducido de la idea de alianza. No sería por lo tanto una noción derivada»¹⁸. Los momentos de creación y salvación no han de ser contemplados como subordinados el uno al otro, sino como manifestaciones distintas y a la vez relacionadas de la única acción de Dios y de sus beneficios a los hombres. Ambos momentos expresan el conjunto de la acción divina, revelan el único designio de Dios que es lo definitivo. Ya desde los orígenes Dios ha creado todo cuanto existe a fin de llevarlo a la plenitud.

1.2. La correspondencia creación-salvación en el Nuevo Testamento

El NT reconoce como algo obvio que todo cuanto existe procede de Dios. La fe en la creación se afirma o se presupone en numerosos lugares: Mt 11,25; 19,4; Mc 13,19; Hch 4,24; 17,24-31; Rom 4,17; Ef 1,4; Heb 11,3; 1Pe 3,5; Ap 4,11. Se puede decir lo mismo de la providencia y conservación de lo creado: Mt 6,25-34; Lc 12, 6s.22-31. En regla general se trata «de algo que se considera adquirido, que pertenece indudablemente a la fe y aun a la capacidad “natural” de conocimiento del hombre (Cf. Rom 1,19s)¹⁹».

Respecto al AT, la novedad específica del NT reside en la introducción en algunos de sus pasajes del «elemento cristológico y la consideración de Jesús ya como la plenitud de la obra de Dios iniciada en la creación y que se prolongará hasta el fin de los siglos, ya como el mediador desde el principio de la acción creadora llevada a cabo por Dios Padre»²⁰. En el NT la fe en la creación es indisociable del acontecimiento Jesucristo.

Para ahondar en la cuestión que estamos examinando, estudiaremos con más detenimiento el himno cristológico sacado de Col 1, 15-20. Es un texto eminentemente cristológico y cristocéntrico: se repiten las referencias a Jesús (αὐτός; él) así como la palabra “todo”. El himno consta de dos estrofas (15-18a y 18b-20). La primera sería cosmológica, pues refiere a la posición de Jesús en relación con el universo, la segunda de corte soteriológica se centra en la función salvadora de Cristo.

En la primera estrofa, el primer título cristológico que hallamos es εἰκών, imagen. Respecto a este título se ofrecen dos interpretaciones. Por un lado, puede significar que Jesús es el revelador del Padre, es decir, el “Dios invisible” se da a conocer gracias a Dios hecho hombre. En el rostro de Cristo, la gloria de Dios se hace visible a todos los hombres que, a su vez, deben convertirse en imagen de Cristo y en el reflejo de su gloria. Por otro lado, el término “imagen” puede referir a la función de Cristo respecto a toda la creación. En este caso, significaría “paradigma”, es decir la palabra “imagen” se asemeja a modelo, no al reflejo de algo que sería anterior a ella. Entendido así, Jesús es presentado como «el modelo a partir del cual Dios ha creado el mundo: es el sello o la “marca” que lleva puesta toda la creación»²¹. Tal consideración pone de manifiesto la función mediadora de Cristo en la creación. Las dos interpretaciones son complementarias, y no excluyentes. Se puede decir que en el modelo que

¹⁸ Ladaria, 14-15.

¹⁹ Ladaria, 18.

²⁰ Ladaria, 18.

²¹ Ladaria, 23.

es Jesús contemplamos al Dios invisible. En la creación mediada por Cristo se puede conocer al Dios visible invisible. «Dios creando y conservando el universo por su Palabra (Cf. Jn 1,3), ofrece a los hombres en la creación un testimonio perenne de sí mismo (Cf. Rom 1,19s)» (DH 4203).

La segunda afirmación cristológica hace referencia a la primogenitura de Jesús respecto a todas las creaturas. Con el término “primogénito” no se quiere decir que Jesús es el primero de una serie de iguales, sino notifica su «posición respecto a todo el cosmos tal vez en relación con lo que luego se precisará: “en él fueron creadas todas las cosas”. No se trata por tanto de una prioridad temporal sino de rango o dignidad, de señorío sobre todo cuanto existe»²². La relación de Jesús con el cosmos se presenta con la triple expresión “en él”, “por medio de él” y “hacia él”. “En él” apunta hacia la misma idea que afirma el v.17, «todo tiene en él su consistencia». En esta expresión estaría también presente la causalidad instrumental. Dios ha creado y sostiene la creación en su palabra. Cristo palabra y sabiduría asume la unidad y la armonía de todo. Mediante la preposición “por medio de” se afirma que Dios «ha hecho todas las cosas por medio del Hijo, [a esto] Col añadirá que las ha salvado y reconciliado por medio de él»²³. La expresión “hacia él” puede ser interpretada a veces en el sentido de la «causalidad ejemplar: Cristo sería el modelo según el cual Dios ha creado todas las cosas. Más bien parece que hay que pensar en la causalidad final, en el destino y sentido final del mundo en Jesús, que es quien lo lleva todo a la plenitud»²⁴. De manera resumida, el mundo fue creado por medio de Cristo, subsiste en él y camina hacia él. En Cristo Dios da y conserva el ser en la creación. Con ello se puede intuir una correspondencia entre creación y salvación. Desde el inicio de la creación Cristo el modelo según el cual todo ha sido y hacia el cual todo camina existía.

En la segunda estrofa, el primer título que se aplica a Cristo es el de “Principio” (Col 1,18b). Con ello se quiere señalar que con la resurrección comienza un nuevo orden cuyo principio es Jesús. A este propósito Col hace de Jesús el primogénito de entre los muertos. Así la resurrección de Jesús primogénito se convierte en el fundamento de la de los demás. En la resurrección de los muertos se manifiesta el dominio de Jesús sobre la nueva creación, o mejor dicho la creación en desarrollo alcanza su plenitud. La resurrección tiene una dimensión cósmica, universal, es un acontecimiento mayor que da una nueva orientación a la marcha de la historia. En la resurrección de Jesús Dios manifiesta su potestad sobre la creación y ejerce de manera plena su poder salvador. Contemplamos en plenitud la obra de salvación que Dios ha ido realizando desde el principio de la creación en la resurrección de Jesús. La resurrección es lo definitivo del obrar de Dios que ha empezado con la creación del mundo.

En Jesús primogénito de la creación y primogénito de entre los muertos, la creación y la salvación, dos momentos complementarios del único designio de Dios que lo definitivo alcanza su plenitud. A la luz del misterio de Cristo, la creación aparece como el fundamento de la salvación, y la salvación como la plenificación de la creación. Desde el comienzo la consumación última constituye el centro del designio de Dios. En Cristo se da la presencia definitiva de Dios en el mundo. La salvación que contemplamos en Cristo «no es más que la culminación y plenitud definitiva de un mundo que desde el principio fue hecho con su

²² Ladaria, 23.

²³ Ladaria, 24.

²⁴ Ladaria, 24.

mediación y hacia él camina»²⁵. La creación y salvación quedan en manos de Dios: al crear Dios se hace garante de la conservación, de la consistencia de lo creado. Existe entre los órdenes de la creación y de la salvación una mutua ordenación. Es conveniente contemplar la creación y la salvación en una unidad de perspectiva. La interrelación entre ambas permite salvar la unicidad de Dios y la bondad de todo lo creado.

2. La interrelación creación-salvación en la perspectiva personal

En la obra de la creación el hombre ocupa por varias razones un puesto destacable y singular. Hay en el Génesis un doble relato de la creación del hombre ampliamente comentado. No nos corresponde aquí hacer su exégesis, sino solamente sacar a la luz aquello que servirá de base a la correspondencia creación-salvación. Reproductamos los dos relatos:

«Dijo Dios: “Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra; en que manden en los peces del mar y en las aves del cielo, en las bestias y en todas las alimañas terrestres, y en todos los reptiles que reptan por la tierra. Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios lo creó, macho y hembra los creó. Después los bendijo Dios» (Gn 1,26-28a).

«Entonces Yahvé Dios modeló al hombre con polvo del suelo, e insufló en sus narices aliento de vida, y resultó el hombre un ser viviente» (Gn 2,7).

De los dos relatos es preciso señalar esta excelencia del hombre respecto a las demás criaturas. En el primero la excelencia reside en el hecho de que ha sido hecho a imagen y semejanza de Dios, en el segundo la excelencia reside en su modelación por las manos de Dios. Ahora detengámonos en algunos matices de cada relato.

2.1. Estudio del primer relato de la creación

«Según el relato sacerdotal de la creación [el primer relato] Dios empieza preparando el espacio vital humano antes de crear al hombre y a la mujer»²⁶. Dicho de otro modo, toda la creación anterior parece preparar el advenimiento del hombre. Antes de la creación del hombre Dios crea las condiciones que le permiten vivir adecuadamente y conservar la vida recibida gratuitamente. Dios opera para la perduración no sólo de las cosas ya creadas sino también la del ser humano que «es filogenéticamente, el culmen histórico de toda la creación, es decir, la cima del proceso evolutivo de todo el universo»²⁷. La acción conservadora de Dios es constante.

Respecto a nuestro tema, el segundo elemento que conviene subrayar del primer relato es el plural desacostumbrado en boca de Dios. En lugar de la fórmula imperativa que preludia la creación de las demás cosas tenemos una solemne sentencia: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza». El hombre ha sido hecho a imagen del Dios que se presentó a Moisés como el que es. Esto quiere decir que el hombre está llamado a ser, a permanecer. La idea de la permanencia, de la conservación del hombre está por lo menos implícitamente presente desde su creación por Dios. Dios ha creado al hombre diferente de él (semejanza) pero lo creó para que viva como y con él. Su identidad de imagen de Dios constituye para el hombre un potente

²⁵ Ladaría, 26.

²⁶ D. Sattler, Th. Schneider, «Doctrina de la creación» en *Manual de teología dogmática*, (dir.) Theodor Schneider, (Barcelona: Herder, 1996), 210.

²⁷ Fernández Castelao, «Antropología...», 206.

escudo contra la vuelta a la nada. El hombre no existe sino «porque, creado por Dios por amor, es conservado siempre por amor» (GS 19).

El tercer elemento es el cuidado de la creación encomendado por Dios a los seres humanos (Cf. Gn 1,28). Este encargo divino de “dominar” sobre la creación aparece como una consecuencia del destino humano de “imagen de Dios”, y define cómo ha de ser la relación del hombre con el mundo. El hombre ha de «ejercer una acción de pastoreo, en el sentido de rechazar a los enemigos peligrosos»²⁸. El mandato de dominar la tierra no debe ser entendido «como una carta blanca para destruir y contaminar, sino, precisamente, para cuidar de la tierra, trabajarla, hacerla fructificar y, de ese modo, continuar la obra creadora de Dios en ella»²⁹. El segundo relato de la creación arroja luz sobre el verdadero sentido del mandato. En conexión con Gn 2,15 el mandato de dominar la tierra significa “labrarla”, “cuidarla”. Sab 9,1-3 apunta en la misma dirección. «Mientras “labrar” significa cultivar, arar o trabajar, “cuidar” significa proteger, custodiar, preservar, guardar, vigilar. Esto implica una relación de reciprocidad responsable entre el ser humano y la naturaleza» LS 67. De esta forma, el mandato nos recuerda que no somos Dios, la tierra nos precede y nos ha sido dada. El hombre es creado como lugarteniente de Dios, como su legado en la tierra,

Al definir con claridad el profundo mensaje del mandato a dominar, el papa Francisco responde «a una acusación lanzada al pensamiento judío-cristiano: se ha dicho que, desde el relato del Génesis que invita a “dominar” la tierra (Cf. Gn 1,28), se favorecería la explotación salvaje de la naturaleza presentando una imagen del ser humano como dominante y destructivo. Esta no es una correcta interpretación de la Biblia como la entiende la Iglesia. [...] hoy debemos rechazar con fuerza que, del hecho de ser creados a imagen de Dios y del mandato de dominar la tierra, se deduzca un dominio absoluto sobre las demás criaturas, [un antropocentrismo despótico que desentienda a las demás criaturas, LS 68]» LS 67.

Dentro de los que echan la culpa de la actual crisis ecológica a la tradición judío-cristiana figura el profesor de historia medieval Lynn White cuya tesis principal es: «el presente aumento del desequilibrio del medio ambiente global, es el resultado de una tecnología dinámica y la ciencia los cuales se originaron en el mundo medieval occidental, [...] y su crecimiento no puede ser entendido históricamente aparte de actitudes distintivas hacia la naturaleza, las cuales están profundamente enterradas bajo el dogma cristiano»³⁰. En otras palabras, Lynn está señalando a la tradición judeocristiana como principal culpable de la actual crisis ecológica, porque según su análisis la cosmología bíblica ha llevado a la desacralización del mundo. Lo cual abrió la puerta a la depredación rapaz e irresponsable por parte de los hombres. Lynn no ha captado bien la esencia, el espíritu del mandato. Sin embargo, quizás la historia (la vivencia histórica del mandato) no le quita toda razón.

Es claro que en los relatos de la creación, el dominio humano sobre la tierra no significa explotación abusiva, ni destrucción de las bases de la vida humana. En efecto, «con su encargo de hacer habitable y servible la tierra y de dominar sobre todas las criaturas no humanas hace

²⁸ Sattler, «Doctrina de la creación», 211.

²⁹ Pedro Fernández Castela, «El cristianismo y la percepción de la naturaleza», *Sal Terrae* 101 (2013), 135.

³⁰ L. White, «Raíces históricas de nuestra crisis ecológica», *Science* vol. 155, n° 3767 (1967); [consultado en: <http://132.248.130.124/ejerciciost/raices.html> le 23/01/2021]

Dios partícipes a los hombres de su solicitud por la creación»³¹. La invitación de cuidar la creación dirigida al hombre da a conocer que

el Dios de la Biblia no quiere ni opera salvación alguna al margen de la creación. Ni hay redención (salvación, conservación de los seres) con una destrucción simultánea de la creación. No hay historia de la salvación alguna yuxtapuesta a la historia de la creación, ni menos aún opuesta a la misma. [...] [Por lo tanto] quien opera la salvación de la creación confiada, opera su propia salvación. La destrucción de la creación es una negativa al Dios creador y una negativa a la salvación querida por él en la creación³².

El hombre cumple su vocación de “ser imagen” mediante su participación en la acción creadora y salvadora de Dios. En otras palabras, el encargo divino de dominar sobre la creación revela que en Dios la creación y salvación corresponden. Si el dominio del hombre sobre lo creado conlleva cuidado, protección, conservación, el de Dios no podría ser otra cosa que la conservación por antonomasia.

2.2. Estudio del segundo relato de la creación

El relato yahvista expresa la estrecha conexión de hombre y tierra. «Desde el segundo relato genesíaco de la creación se hace patente la vinculación explícita entre el ser humano y el cosmos (Gn 2, 4bs). *Adam*, el hombre originario, el ser humano genérico, es creado de la *adamah*, de la tierra»³³. Pero según Gn 2,7 su constitución llega a término cuando Dios insufla en él su aliento. El resultado de esta operación es el *nefesh hayyah*, el ser viviente. La *ruah* es el aliento de Dios que vivifica la tierra modelada de sus manos. En cuanto ser vivo el hombre consta de estos dos elementos: polvo y aliento³⁴.

Lo dicho arriba permite entender por qué los LXX han traducido el término hebreo *nefesh* por el término griego *psyché*. «Sin embargo, el “alma” es en la concepción helénica un principio autónomo, inmaterial e inmortal de cuya unión con el cuerpo surge el ser humano. Según la concepción griega, el hombre consta de dos sustancias diversas; una de ellas, el cuerpo, se descompone, pero la otra, el alma, es por sí misma imperecedera y, en consecuencia, puede subsistir en sí misma independientemente de la otra»³⁵. El alma realiza plenamente lo que es cuando se separa del cuerpo, una esencia que le es extraña. Esta concepción dualista dista del pensamiento bíblico que enseña la unidad indivisible del hombre. La *nefesh* hebrea designa todo el hombre viviente, y según el texto de Num 6,6 muere también. Ella es el principio vital que recuerda al hombre su naturaleza de ser dependiente, es decir, «que hace del hombre un ser en estado de necesidad – porque no se otorga la vida a sí mismo, sino que la recibe →»³⁶.

En la línea de Gn 2,7 los principales libros del AT tienen del hombre una visión unitaria, pero en una pluralidad de dimensiones. En el AT hallamos términos como *básar* (carne) *ruah* (espíritu) o *leb/lebab* (corazón). Aunque cada término subraya una determinada dimensión

³¹ Sattler, «Doctrina de la creación», 211.

³² Sattler, «Doctrina de la creación», 211.

³³ Fernández Castelao, «Antropología...», 207.

³⁴ Cf. Juan L. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, (Santander: Sal Terrae, 1988), 31.

³⁵ Fernández Castelao, «Antropología...», 207.

³⁶ Fernández Castelao, «Antropología...», 208.

todos ellos nombran a todo el ser humano. La *básar* alude a la fragilidad del hombre, la *ruah* refiere a su capacidad de establecer una relación con Dios, y el *leb/lebab* en cuanto sede de la inteligencia y voluntad permite al hombre discernir el mal y el bien, conocer la verdad y la mentira y realiza su vida ante Dios. En conexión con Gn 2,7 el ser humano es una criatura singular, pues es la única que tiene la *ruah* de Dios. Mediante ella, Dios se ha hecho capaz del hombre, y el hombre capaz de Dios. La *ruah* es «la fuerza salvadora de Dios de la que el hombre participa [desde la creación] y en virtud de la cual está abierto a Dios en todas sus dimensiones»³⁷.

En el acto divino de compartir con los hombres su *ruah* estaría manifiesto el deseo de Dios de conservar al ser humano. En efecto, la participación de la *ruah* de Dios es fuente de vida estable, de santificación; expone al ser humano en cuanto receptor al influjo vital y carismático de Dios. El hombre animado por la *ruah* de Dios goza de una absoluta singularidad dentro de la realidad mundana, y es constitutivamente abierto a Dios. El ser humano se halla dotado desde su creación de una dimensión espiritual que le permite conectarse a con Dios, la fuente de vida. El hombre está ligado a Dios «por una suerte de parentesco, por una afinidad estrecha, permanente, predicable desde el comienzo, del desarrollo y del término de su existencia»³⁸. En el acogimiento de esta dependencia le va la vida, y encuentra medios de subsistencia en el ser.

En suma, cuando Dios concede el ser a las criaturas llamándolas a la existencia, el dejarles volver a la nada no podría ser más que una manera imperfecta y efímera de crear. El mundo es fundado y conservado por el *ex amoris Creatoris* (Cf. GS 2). «La creación ya habla de un Dios que ama al hombre y quiere su felicidad»³⁹. La bienaventuranza eterna constituye el origen, el fundamento y el fin de la creación porque es el amor de Dios que impera sobre la totalidad del universo⁴⁰. Que la única acción de Dios sea creadora y salvadora nos lo muestra también lo que se dice en Ex 3,6. En este pasaje Dios se presenta a Moisés como el «Dios de Abrahán, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob». En Mt 22,32 Jesús interpretando Ex 3,6 dirá que el Dios de los patriarcas «no es un Dios de muertos, sino de vivos».

3. El desarrollo teológico y magisterial de la *creatio ex nihilo*

Tanto el AT como el NT presenta a Dios como el dueño del universo. Esta afirmación no es original del pensamiento bíblico. Sin embargo, la doctrina de la creación de la nada atestiguada en 2 Mac 7,28 y Rom 4,17 lo es. Contrariamente a otras cosmologías el Dios cristiano no crea luchando contra fuerzas, sino con su única palabra. La creación de la nada caracteriza al pensamiento cristiano frente a la tradición griega, tanto platónica como aristotélica. La cuestión que constituye el genuino trasfondo de la creación de la nada versa sobre quién ostenta en ella la verdadera soberanía, y no sobre el origen remoto del mundo. Desde este punto de vista la creación de nada es más bien una afirmación ontológica que cronológica.

³⁷ Ladaria, 113.

³⁸ Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios*, 31-32.

³⁹ Ayel, 73.

⁴⁰ Cf. P. Fernández Castelao, «La crisis ecológica en la antropológica teológica. La necesaria recuperación del “triángulo primordial», *Estudios Eclesiásticos* 373 (2020), 270-271.

La doctrina de la creación de la nada es tardía. De hecho, «en ninguno de los dos relatos clásicos de la creación [, fuente de la cosmogonía bíblica] se afirma que Dios haya creado todo de la nada»⁴¹. Algunos teólogos verán en ellos una alusión indirecta a la *creatio ex nihilo*.

En sentido estricto, la hallamos explícitamente formulada en el segundo libro de los Macabeos. En 2 Mac 7,28 una mujer judía exhorta a sus hijos a permanecer fieles a la ley a pesar de la amenaza de Antíoco Epifanes, y a no temer el martirio recorriendo a la doctrina de la creación: «te ruego, hijo, que mires al cielo y a la tierra y, al ver todo lo que hay en ellos, sepas que a partir de la nada lo hizo Dios». No sería superfluo notar que esta afirmación se realiza en un contexto de fe en la resurrección futura (Cf. 2 Mac 7,9.14.23). Encontramos la misma idea de la creación de la nada en Rom 4,17: «hizo [a Abrahán] padre nuestro el Dios a quien creyó, el Dios que da la vida a los muertos y llama a la existencia a las cosas que no existen». Pero ¿cómo ha de ser entendida la afirmación de que Dios ha creado todo de la nada a fin de no peligrar la salvación universal del mundo por Dios?

Sería un profundo error comprender tal afirmación en sentido literal, como si de la *nada* significase *de un algo que es nada*; como si la nada fuese una materia preexistente. La nada no refiere a ninguna materia preexistente a partir de la cual el Creador produce el universo. Si fuera así, «primero sería la nada, y después del acto creador de Dios, sería la creación»⁴². Para una cabal comprensión de la *creatio ex nihilo*, la doctrina cristiana se aleja de las tres grandes escuelas filosóficas destacables de entonces (el epicureísmo, estoicismo y neoplatonismo) que ofrecían otra explicación de la creación del universo. Siguiendo a Demócrito los epicúreos concebían el mundo como formado de átomos agrupados casualmente entre sí; admitían la existencia de los dioses, compuestos de átomos más sutiles que los del mundo material, y estos se ocupan del mundo, pues ello sería incompatible con su felicidad⁴³.

Los estoicos aluden al *lógos* (*lógos spermatikós*) que dirige todo para explicar el orden del universo. «Este *lógos*, que debe maniobrar sobre la materia, es él mismo material: un fuego sutilísimo e inteligente que penetra todo y dirige la evolución del universo conforme a las leyes de una férrea necesidad. Al llegar al máximo de su tensión, el universo está en el punto final de la evolución y se produce la conflagración universal. [...] Y recomienza un nuevo ciclo, idéntico al anterior, y así indefinidamente»⁴⁴. Los neoplatónicos beben de la doctrina de Platón que conviene recordar. Platón en el *Timeo* expone su idea de la formación del mundo, «en la que intervinieron tres principios de equivalente categoría para la constitución del mismo: Dios, las ideas y la materia. Dios, concebido como el demiurgo bondadoso [...] permanece ligado en su actividad creativa a las posibilidades que le ofrece la materia preexistente [*χώρα*]»⁴⁵. Platón explica así la imperfección del universo por la imperfección de la materia que el Dios demiurgo tenía a su disposición.

Frente a estas cosmologías la primitiva teología cristiana propone la *creatio ex nihilo*. Ya en el siglo II algunos padres de la Iglesia «tomaron conciencia cada vez más clara de la oposición fundamental entre la teología creacionista de judíos y cristianos y la cosmología greco-platónica: mientras que ésta partía de la eternidad y no formación de la materia, los

⁴¹ Fernández Castelao, «Antropología...», 192.

⁴² Fernández Castelao, «Antropología...», 193.

⁴³ Cf. Flick, 51.

⁴⁴ Flick, 51.

⁴⁵ Sattler, «Doctrina de la creación», 225-226.

maestros cristianos sostenían [...] el testimonio bíblico sobre el origen también de la materia en la voluntad creadora de Dios»⁴⁶. En oposición a las concepciones paganas fue Taciano, discípulo de san Justino, quien profesó explícitamente la creación de la materia. Este rechazo no era tan tajante en su maestro. Taciano describe así su concepción: «toda la construcción del mundo y la creación entera, fácil es de ver que está hecha de materia, y que la materia misma ha sido producida por Dios»⁴⁷.

Teófilo de Antioquía enseñaba también «Dios ha creado el bien de la nada llamándolo al ser». Para él, la idea de una materia increada pone en peligro la confesión de Dios como creador del universo, hace de ella una realidad inmutable e igual a Dios. La verdadera ruptura llegó con la doctrina de la *creatio ex nihilo* en la obra de Ireneo de Lyon, quien «destacaba enfáticamente la acción libre y creadora del único Dios sin servirse de nada preexistente»⁴⁸. Para crear el mundo Dios no configuró una materia no hecha y eterna, sino que «tomó de sí mismo la sustancia de las criaturas y su idea»⁴⁹. Dios no ha sacado el universo de ninguna realidad, sino de solo su poder. Él «es en absoluto la fuente originaria de cada ser» (DCE 10), y todo procede de su Palabra creadora.

En la fase posterior la doctrina de la creación de la nada ha sido constante en la Iglesia. Los concilios de Braga (561), el IV de Letrán (1215) y el CVI (1870) vuelven a afirmar que Dios es el creador de todas las cosas y la bondad de todo lo creado. En el pensamiento cristiano, la creación de la nada es la afirmación de la soberanía absoluta de Dios sobre toda la creación, es decir, todas las cosas, materia incluida proceden de la acción creadora de Dios. En la historia de la creación, el único principio que da origen a las cosas es la acción de Dios, y las obras que provienen de sus manos son buenas. No hay ninguna resistencia frente a la obra divina. Esto quiere decir que el poder de Dios es más sólido y más fuerte que cualquier otro poder.

Con la doctrina de la creación de la nada, la Iglesia quiere enseñar que «la totalidad de lo existente, ahora y siempre, se encuentra en una radical relación de dependencia ontológica con respecto al fundamento último de todo cuanto existe. De tal manera, que podemos afirmar que nada hubo, ni hay, ni habrá que se sitúe al margen del poder originariamente creador de Dios»⁵⁰. Esto significa que, sin la relación de dependencia con Dios, la criatura no cuenta nada. Todo lo creado está sometido a la soberanía universal de Dios. En este sentido, «la creación de la nada no es más que la expresión negativa de la dependencia radical de Dios de cuanto existe sin ninguna excepción»⁵¹.

La Iglesia expone la buena comprensión de la *creatio ex nihilo*, porque si «hubiera algo que, por una u otra razón, existiera con independencia de Dios o que no le debiera el ser totalmente, sería porque él no sería el ser absoluto»⁵². Con la negación de la soberanía absoluta sobre el universo, no sólo quedaría afectado el monoteísmo; también se quedaría limitada la capacidad de Dios para obrar la salvación universal. Si hay algo que no ha salido de la voluntad omnipotente de Dios, ya no sería total su señorío sobre el mundo. Habría dos principios en el

⁴⁶ Sattler, «Doctrina de la creación», 225.

⁴⁷ Taciano, *Discurso a los griegos* & 12; citado Fernández Castelao, «Antropología...», 194.

⁴⁸ Sattler, «Doctrina de la creación», 228.

⁴⁹ Ireneo de Lyon, *Adv. Haer.* IV, 20,1; citado en AA. VV., *Manuel...*, 228.

⁵⁰ Fernández Castelao, «Antropología...», 194.

⁵¹ Ladaria, 63-64.

⁵² Ladaria, 63.

origen, lo cual podría dificultar la interrelación creación y salvación. En efecto, el tema de la unicidad de origen está unido al problema de la conservación de los seres. En la fe cristiana sólo Dios conserva en la existencia a todas las cosas creadas. Pero, si admitimos que hay dos principios en el origen, esto significaría que hay algunas criaturas que se conservan mediante una acción no divina, o que están ordenados a morir por ser indignas de comunión con él. Ahora bien, el Dios creador es siempre Dios salvador. Ahora bien, todo lo que Dios llama de la nada, mantiene en el ser está ordenado a la vida.

Si el Dios creador es el Dios salvador, el Dios trascendente es el Dios inmanente: ello quiere decir que ningún aspecto de la creación escapa de su presencia y de su cuidado amoroso. Lo mismo afirma *DV 3* en estos términos: «Dios creando y conservando el universo por su Palabra, ofrece a los hombres en la creación un testimonio perenne de sí mismo». Mediante este testimonio perenne Dios se revela dándose a conocer. En este sentido el “primer mandato” que Dios dio al hombre sería revelador de su proyecto salvífico: «del fruto del árbol que está en medio del jardín, ha dicho Dios: no comáis de él, ni lo toqueis, so pena de muerte» (Gn 3,3). Al advertir al hombre del peligro de la muerte Dios empezó ya a manifestarse, a descubrirle su voluntad de que viva. Del mismo modo, en las distintas teofanías Dios se ha ido preparando el terreno para su revelación plena y definitiva en Jesús encarnado.

II. La Revelación como cimiento de la salvación

Desde toda la eternidad Dios concibió un designio de salvación y lo realizó en su Hijo único Jesucristo. Entre tanto ¿Dios habría dejado a los hombres en la ignorancia de su designio salvífico? La respuesta a esta interrogación es negativa. Pues, por una parte, la creación constituye el primer lugar donde se revela Dios mismo, por otra, la Biblia da testimonio de la acción de Dios en la historia humana. A través de mediadores, elegidos (Abrahán, Moisés, jueces, profetas, etc.) Dios se manifiesta. A título de ilustración de la entrada de Dios en la historia, recordamos la travesía del mar rojo y la teofanía de Sinaí. En el primero, Dios intervino para liberar a su pueblo de la esclavitud de los egipcios y de la mano de Farón por la mediación de Moisés. Por otra parte, en el monte Sinaí Dios se manifestó e hizo conocer su voluntad dando al pueblo las tablas de las leyes (el Decálogo: Ex 20,1ss; Dt 5,6ss).

La historia de la salvación está salpicada de tales intervenciones mediadas de Dios. La acción de la potencia soberana de Dios modifica el curso normal de la historia y de la existencia individual. Mediante ella el creador dota la vida de sentido y dirige el universo hacia su destino. De esta forma, Dios ha hecho conocer progresivamente a los hombres su ser, su voluntad y su proyecto de mantenerlos vivos, de salvarlos. Al acontecimiento y contenido de esta comunicación, manifestación llamamos revelación. ¿Cómo ha de ser entendida esta manifestación de Dios en la historia? ¿Dónde queda la memoria de esta revelación?

1. Revelación: Dios salva autocomunicándose

La palabra Revelación se deriva del término *re-velatio*, que corresponde al mismo tiempo al griego *apo-kalypsis* (ἀπο-κάλυψις). Con ellos la revelación refiere a la «acción de descorrer [remover] un velo (*velum*) que cubre algo y, por tanto, la aparición o des-velamiento

de la verdad (*alétheia*) que se hace perceptible»⁵³. Etimológicamente el concepto de revelación tiene un sentido estético, pues posee una dimensión experiencial y perceptiva. Sin embargo, la experiencia de desvelamiento no anula, en el caso de la muestra de algo profundo, el misterio. En efecto, «gracias al doble sentido presente en el prefijo *re-* (y *ἀπο*), que es tanto re-petición como re-moción, [ambos términos] pueden significar “velar nuevamente”»⁵⁴. En este sentido la revelación no es una mera exhibición, pues se trata en ella de un “desvelar/velar”.

La ciencia de las religiones ha hecho un estudio fenomenológico del hecho de la revelación, que es común a todas ellas. A partir del análisis de los datos de la historia de las religiones define una estructura de la revelación. Según la descripción fenomenológica toda revelación tiene un autor, un destinatario, un contenido, un sistema de mediación y un efecto sobre los destinatarios denominado salvación. La revelación tiene un «contenido inaccesible y totalmente superior al que no se puede llegar de ningún otro medio más que el hecho de que el Misterio se revele»⁵⁵. Mediante esta categoría el hombre religioso expresa su conciencia de no tener su origen en sí mismo, sino en el Misterio que le trasciende, provoca e interpela.

En el ámbito estrictamente teológico y cristiano el concepto de revelación tardó en estructurarse, a pesar de que el cristianismo sea presentado como una religión revelada. Según René Latourelle, «la revelación o la palabra que Dios dirige a la humanidad es la primera realidad cristiana: el primer hecho, el primer misterio, la primera categoría»⁵⁶. Por ser así el concepto más fundamental en el cristianismo, la revelación merece una alta consideración en el ámbito de la teología. En el pensamiento teológico, la revelación se entiende como «la autocomunicación libre y amorosa del Dios Trino en Jesucristo y el don del Espíritu santo para la salvación»⁵⁷. En este sentido la revelación es primordial, porque es la manifestación del designio de salvación que Dios concibió desde toda la eternidad y que realizó plenamente en Jesucristo. *Dei Verbum* 6 formula lo mismo con más claridad: «Por medio de la revelación, Dios quiso manifestarse a Sí mismo y sus planes de salvar al hombre, para que el hombre participe de los bienes divinos». En la historia religiosa de la humanidad, esta visión trinitaria y definitiva de la revelación constituye lo peculiarmente cristiano. Para la fe cristiana la revelación es una realidad y un acontecimiento.

La realidad divina escapa a toda categorización humana y sobrepasa los límites del lenguaje humano. No hay ningún concepto susceptible de abarcar la complejidad y la totalidad de la realidad divina. Lo que ocurre en la revelación sobrecoge, trasciende el entendimiento del hombre, está más allá de la racionalidad humana; lo cual no significa que la revelación sea del orden de la irracionalidad. Así, la revelación aparece como una «liberación frente a cualquier intento humano de reducir la libertad amorosa de Dios a algo puramente empírico»⁵⁸. Esto no es una negación de la posibilidad del conocimiento de Dios desde la creación (Cf. Sab 13,1-5; Prob 8,22-31; Rm 1,20), o de la tesis del “conocimiento natural de Dios” afirmada por el CVI (DH 3004), y retomada por el CVII (DV 3 y 6). Los seres hacen eco a la palabra de Dios del

⁵³ P. Rodríguez Panizo, «Teología fundamental» en *Lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática* (Dir. Ángel Cordovilla, (Madrid: UP Comillas, 2013), 48.

⁵⁴ Salvador Pié-Ninot, *La teología fundamental. “Dar razón de la esperanza” (1 Pe 3,15)*, (Salamanca: Secretariado trinitario, 2006), 240.

⁵⁵ Rodríguez Panizo, «Teología fundamental», 52.

⁵⁶ René Latourelle, *Teología de la revelación*, (Salamanca: Sígueme, 1967), 9.

⁵⁷ Rodríguez Panizo, «Teología fundamental», 54.

⁵⁸ Rodríguez Panizo, «Teología fundamental», 54.

que los llama, les da existencia y subsistencia, y manifiestan su presencia, su majestad y sabiduría⁵⁹. De hecho, haciendo de la revelación la categoría fundamental de la epistemología teológica se quiere decir que la teología cristiana halla en ella su fundamento, su origen, su término y norma a partir de la cual interpreta todo. Toda la economía de la salvación descansa en este misterio de la automanifestación [autocomunicación] de Dios en una confianza de amor.

En DV 2 se explica trinitariamente la mediación de la revelación sobrenatural en estos términos: «por Cristo, la Palabra hecha carne, y con el Espíritu Santo, pueden los hombres llegar hasta el Padre y participar de la naturaleza divina». Esto muestra que el contenido de la revelación es Dios mismo; el modo, su revelarse en Cristo. La revelación es «ante todo y sobre todo una persona: Jesús, el Cristo, es la revelación absoluta de Dios sobre Dios y de su designio sobre el hombre»⁶⁰. Jesucristo se presenta como el revelador, el mensajero y el mensaje. La libre voluntad amorosa de Dios, que le lleva a dar el primer paso hacia el hombre, no es la de revelar un cuerpo acabado de doctrinas, cuanto lo de «revelarse a Sí mismo». La revelación no es un catálogo de verdades. Desde el punto de vista teológico, la revelación apunta a la autocomunicación de Dios que sale al encuentro del hombre a lo largo de toda la historia de salvación. Por ello se denomina a esta visión de revelación como histórico-salvífico, personalista, relacional, autocomunicativa y sacramental.

La revelación no se puede separar de su finalidad última que es la salvación; la cual no es otra cosa que la comunión con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. En la revelación, el que se dirige al hombre es Dios mismo, pero no el Dios de la abstracción filosófica, sino el Dios de la Alianza. El Verbo de Dios es un verbo de amor. Dios quiere ser para el hombre un yo que se dirige a un tú (o nosotros en caso de pueblo) en una relación interpersonal y vital, en resolución de diálogo y de participación. Saliendo de esta forma al encuentro del hombre, «el altísimo, el trascendente, se hace el Dios *cercano*, el Dios-con-nosotros, el Emmanuel»⁶¹. En la revelación Dios dirige al hombre una palabra que está cargada «del desconcertante mensaje de salvación ofrecido a la humanidad: el hombre es salvado, el reino de los cielos está entre nosotros, el designio de amor querido por Dios desde toda la eternidad, se realiza. Porque la palabra de Dios no sólo dice e informa, sino que obra lo que significa, cambia la situación de la humanidad, de la vida. La palabra de Dios es activa, eficaz, creadora, [palabra de amistad y de amor]»⁶².

Bernard Sesboüé subraya también a su modo la estrecha relación existente entre revelación y salvación:

el acto de revelación es en sí mismo un acto de salvación. Dios salva mostrándose tal como es y mostrándonos lo que somos a sus ojos [...] El hombre es un ser de conocimiento y de amor: no puede acoger la salvación más que descubriendo quién es Dios para él y viéndose

⁵⁹ Cf. Latourelle, 31.

⁶⁰ B. Sesboüé, «La comunicación de la Palabra de Dios: “Dei Verbum”» en *La palabra de la salvación*. t. IV (dir.) Bernard Sesboüé y Christoph Theobald, (Salamanca: Secretariado trinitario, 1997). 418.

⁶¹ Latourelle, 407.

⁶² Latourelle, 407.

personalmente alcanzado por una iniciativa de amor que le seduce al mismo tiempo que le transforma⁶³.

Según esta cita, decir que Dios se revela es tanto como decir que Dios actúa en la historia de los hombres como una providencia activa, poniendo la existencia humana bajo el juicio de su amor salvador. En otras palabras, «el gesto, por el que Dios sale de su misterio, condesciende y se hace presente al hombre, no puede tener para éste otro significado que el de salvación y de amistad. En efecto, si Dios quiere revelarse, no puede hacerlo sino para establecer con el hombre lazos de amor y de amistad y para asociarlo a su vida»⁶⁴. DV 4 afirma lo mismo mediante la estructura sacramental de la revelación: «[El Padre] con su presencia y manifestación, con sus palabras y obras, [...] lleva a plenitud toda la revelación y la conforma con testimonio divino; a saber, que Dios está con nosotros [...] para hacernos resucitar a una vida eterna». La revelación es, pues, «un acontecimiento dialogal de encuentro entre Dios y los hombres mediante una economía de signos (palabras y obras acontecimientos)»⁶⁵ En su dimensión personalista y dialogal la revelación se concibe como «encuentro de una persona con otra: de alguien que habla con alguien que escucha y responde. Dios se dirige al hombre, como un dueño a su servidor, y le interpela»⁶⁶.

2. Memorias de la Palabra revelada (Sagrada Escritura y Tradición)

Para descubrir el concepto de revelación se emplea a menudo cuatro analogías: revelación como encuentro, presencia, testimonio y revelación como palabra⁶⁷. Las cuatro son complementarias. Por la fe en el mensaje de la palabra se opera el encuentro con el Dios vivo, prelude de su presencia. Sin embargo, nos detendremos más en la última, porque considerada en su totalidad, la revelación aparece como un fenómeno de palabra. En el AT los profetas son como los testigos y heraldos de la palabra de Dios. En Jesucristo la analogía de la palabra recibe su plena realización. A su vez los apóstoles, “testigos oculares y ministros de la palabra”, predicán y dan testimonio de lo que Cristo dijo e hizo. Asimismo, el CVII intituló la constitución dogmática sobre la Revelación *Dei Verbum*, es decir, “Palabra de Dios”.

Comencemos explicitando el sentido del elemento genérico de la revelación: la palabra. Entendemos la palabra como «la acción por la que una persona se *dirige* y se *expresa* a otra para una *comunicación*»⁶⁸. La palabra implica un encuentro interpersonal, una relación entre un yo y un tú, pues se dirige a otra persona. En segundo lugar, la palabra es una interpelación: toda palabra es una llamada, una demanda de acción. Por último, la palabra es descubrimiento de la persona, porque es el medio por el que dos interioridades se manifiestan una a la otra para vivir en reciprocidad. Es esta comprensión de la palabra la que permite que se convierta en la categoría fundamental para expresar la revelación de Dios. De hecho, las fórmulas “Palabra de Dios”, “Oráculo de Dios” y similares son más empleadas en la Biblia después de la expresión Dios⁶⁹.

⁶³ Bernard Sesboüé, *Jesucristo el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación*, vol. 2. *El relato de la salvación: propuesta de soteriología narrativa* (Salamanca, 1993), 226.

⁶⁴ Latourelle, 407.

⁶⁵ Rodríguez Panizo, «Teología fundamental», 61.

⁶⁶ Latourelle, 17.

⁶⁷ Cf. Latourelle, 403-418 ; Pié-Ninot, 252-257.

⁶⁸ Latourelle, 404.

⁶⁹ Cf. Pié-Ninot, 252.

En la revelación, el que se dirige al hombre es Dios mismo, el Dios todopoderoso y vivo. El creador franquea la distancia que le separa del hombre, y quiere ser para él un yo que se dirige al tú de su criatura en una relación interpersonal y vital.

Con la Palabra la extensión Génesis-Apocalipsis forma una inclusión, pues marca el inicio y el término de la Biblia. En efecto:

La historia de la Palabra se inició en la mañana de la creación cuando por siete veces se afirma “*Dios dijo...*” (Gn 1, 3.6.9.11.14.20.24), y es en la Palabra hecha hombre que llega a la plenitud de su significado con Jesucristo “*la Palabra (que) se hizo hombre ...*” (Jn 1,14), ya que “*Dios había hablado a los padres, pero ahora nos ha hablado en la persona del Hijo*” (He 1,1s.), que por esto “*su nombre es Palabra de Dios*” (Ap 19,13)⁷⁰.

Pero ¿cómo la Palabra revelada nos ha sido transmitida? Para que la revelación sea recibida y guardada, es menester que sea transmitida. Por ello, la Iglesia ha constituido la Tradición y la Escritura como el depósito sagrado de la palabra de Dios, y medios eficaces para la salvación de las almas (Cf. DV 10). La Tradición y la Escritura son el “espejo” de la revelación divina en el que la Iglesia contempla a Dios y lo recibe todo de él (Cf. DV 7). Ambas constituyen los testimonios privilegiados y fidedignos de la revelación; son los vehículos del mensaje de salvación, la buena nueva por excelencia: el evangelio. Si Jesucristo es la Palabra de Dios entregada para la salvación, la Escritura es la palabra de Dios escrita bajo la inspiración del Espíritu Santo para la salvación (Cf. DV 9). Así la norma suprema (*norma normans, non normata*) es la Palabra de Dios, Jesucristo, en el Espíritu Santo; la norma primaria (*norma normata primaria*) es la Sagrada Escritura, como inspirada y testimonio de la Tradición constitutiva; por fin la norma subordinada (*norma normata secundaria*) es la Tradición interpretativa y explicativa (el Magisterio eclesial).

La Tradición activa, que envuelve a la Escritura es un acto de transmisión continua hasta el fin del tiempo (Cf. DV 9). Por ello, no ha de ser entendida como «una simple *instructio*, o una colección de verdades, sino como la presencia de la Palabra de Dios en la historia humana por la acción del Espíritu Santo en la diaconía eclesial»⁷¹. Si la revelación es autodonación, autocomunicación Dios, la Tradición es la donación de ésta en la Iglesia. El objeto de la Tradición abarca no solamente la doctrina, sino también la vida y el culto, es decir, «todo lo que [la Iglesia] es y todo lo que cree» (Cf. DV 8).

En cuanto a la Sagrada Escritura, ella es «la Palabra de Dios, en cuanto escrita por inspiración del Espíritu Santo» (Cf. DV 9). Dicho de otra manera, la Escritura es la Palabra de Dios en cuanto consignada por escrito. El carácter inspirado de la Escritura hace que los libros sagrados tengan a Dios como autor en su totalidad (Cf. DV 11). Esto no quiere decir que Dios haya dictado los libros sagrados, sino que para su composición «Dios se valió de hombres elegidos que usaban de todas sus facultades y talentos; de este modo, obrando Dios en ellos y por ellos, como verdaderos autores, pusieron por rescrito todo y sólo lo que Dios quería» (DV 11).

⁷⁰ Pié-Ninot, 252.

⁷¹ Rodríguez Panizo, «Teología fundamental», 77.

Por ser testimonio de la Palabra de Dios, la Sagrada Escritura es portadora de la revelación y fuente de salvación para los creyentes. En efecto, los Libros sagrados nos enseñan «sólidamente, fielmente y sin error la *verdad* que Dios hizo consignar en dichos libros para salvación nuestra» (DV 11). La verdad bíblica es de orden salvífico, es decir, la Escritura es un libro que encamina al hombre hacia su verdad poniéndolo en relación con Cristo, «el Camino, la Verdad y la Vida» (Jn 14,6). En ella se hallan aquellas verdades que pertenecen a la salvación. Entonces, en la Escritura no hay que buscar que verdades científicas, cosmológicas, sociales, históricas, geográficas o botánicas como si estas disciplinas fuesen el objeto principal de su preocupación⁷².

La visión personalista y dialogal de la revelación cuyos vehículos son la Sagrada Escritura y la Tradición, debería de suscitar en el hombre, el destinatario de la revelación una respuesta. Como habíamos dicho más arriba, la palabra tiene una llamada, por tanto, el hombre que escucha la Palabra de Dios respondería por la fe y la obediencia.

III. La respuesta humana a la Revelación de Dios

En la revelación Dios trascendente considera al hombre, un ser inmanente como su tú. Esto plantea una cuestión: ¿el ser humano es capacitado para escuchar a Dios? Si la respuesta es positiva, ¿en qué consistirá la respuesta del hombre a la Palabra escuchada? Para ahondar en las condiciones de posibilidad de la relación Dios-hombre, buscaremos en la estructura humana los indicios que muestran que, lejos de encerrarse en su inmanencia, el hombre está abierto a la trascendencia y, por consiguiente, es susceptible de recibir la salvación que Dios le oferta.

1. Apertura del hombre a la trascendencia

En el *CIC 27*, se lee esto: «el deseo de Dios está inscrito en el corazón del hombre, porque el hombre ha sido creado por Dios y para Dios; y Dios no cesa de atraer al hombre hacia sí, y sólo en Dios encontrará el hombre la verdad y la dicha que no cesa de buscar». Estaría subyacente a esta afirmación acerca de la apertura del hombre a Dios la célebre fórmula *homo capax Dei*. Según ésta el hombre es capaz de escuchar la Palabra de Dios porque el hombre es creado a imagen de Dios. Dios constituye el fundamento del sentido y destino último del hombre.

En la fórmula *homo capax Dei* se encuentran sintetizadas dos ideas teológicas más clásicas. La primera considera al ser humano como “potencia obediencial” o “capacidad receptiva”. Decir esto del hombre es «afirmar su radical apertura hacia Dios, horizonte infinito»⁷³. Esta aptitud fundamental de disponibilidad y acogida hace del hombre un sujeto de la Revelación, un ser mundano capaz de relacionarse con Dios y de escuchar su Palabra. El hombre experimenta una tendencia hacia Dios. La teología católica ha visto la capacidad fundamental del hombre a la revelación en el hecho de que es un ser abierto a la comunicación con Dios. La segunda afirmación teológica presenta al “hombre como deseo de Dios”. Desde santo Tomás, la tendencia del hombre hacia Dios se formuló como «*desiderium naturale*

⁷² Cf. Sesboüé, «La comunicación de la Palabra», 427.

⁷³ Pié-Ninot, 111.

vivendi Deum”, es decir, “deseo natural de Dios”, o simplemente “deseo de Dios”». Esta recalca la orientación del hombre hacia Dios, su apertura dinámica y tendencial.

A diferencia de esta apologética clásica que demostraba que el hombre es un *homo naturaliter religiosus*, la apologética moderna procede de otra manera. Para los autores de la apologética moderna el hombre es capaz de Dios, porque hay en él un indicio originario de su apertura a la revelación. De ellos son destacables Maurice Blondel por la decisiva influencia que tuvo en la renovación de la teología fundamental, y Karl Rahner, pues representó un punto de inflexión en la teología moderna. Junto a ellos hay otros grandes tales que Urs Von Balthasar, Paul Tillich, Juan Bautista Metz, etc.

Blondel es el mejor en expresar con hondura el indicio de nuestra apertura a la trascendencia. Lo hizo en su obra *La Acción* de 1893. En su reflexión acerca del acceso del hombre el filósofo francés establece su propio método dicho de inmanencia. Es en la inmanencia en dónde conviene buscar el indicio de apertura a la trascendencia. De ahí su interés en estudiar la acción, pues en ella el hombre traduce en acto su respuesta a la ineludible cuestión sobre el sentido y el destino de la vida. En este sentido, la «acción es una *síntesis del querer, del conocer y del ser*»⁷⁴.

Tras el análisis de la acción y de su dialéctica Blondel sitúa el indicio originario de nuestra apertura a Dios en la constante inadecuación entre la “voluntad que quiere” (volonté voulante) y la “voluntad querida” (volonté voulue). A ésta la llama desproporción. En efecto, «“hay una dolorosa contradicción entre lo que quiero ser y lo que soy”, entre “lo que sé, lo que quiero y lo que hago”»⁷⁵. La desproporción entre la voluntad natural del querer infinito y las voluntades deliberativas de las cosas diarias puede ser el signo de una Presencia. Con ella el hombre se da cuenta de que su acción le trasciende, por tanto, no puede limitarse al único campo de su propia actividad. La desproporción desvela en el hombre su sed del Absoluto. La revelación de Dios respondería a la espera indeterminada del querer humano.

Karl Rahner plantea la apertura transcendental del hombre a Dios definiendo al hombre desde de su fenomenología del preguntar como *espíritu-en-el mundo*. Para el teólogo alemán la naturaleza espiritual del hombre reside en su absoluta apertura al ser, pues él va siempre más allá de lo que conoce⁷⁶. Dicho de otro modo, el hombre es espíritu, porque vive su vida en perpetua tensión hacia Dios, es susceptible de un saber atemático que le abre un ilimitado horizonte de escucha. A esta conciencia humana de ser una apertura de lo finito hacia el creador, Rahner la llama “experiencia transcendental”. Tal conciencia se describe como «subjetiva, no temática, está dada en todo acto espiritual de conocimiento y es necesaria e insuprimible, y su carácter ilimitado, abierto a la amplitud sin fin de toda realidad posible»⁷⁷. Por su naturaleza espiritual, el hombre es capaz de ir más allá de los conocimientos concretos y categoriales para alcanzar el saber no temático. El hombre puede pasar de los *fenómenos* al *ser en sí*, del *ser en sí* al *ser infinito*, y del *ser infinito* al *Ser Dios*. El hombre como *espíritu* se halla orientado hacia

⁷⁴ Pié-Ninot, 125.

⁷⁵ Maurice Blondel, *La acción* 16; citado por Rodríguez Panizo, «Teología fundamental», 38.

⁷⁶ Cf. Pié-Ninot, 132-133.

⁷⁷ Karl Rahner, *Curso fundamental. Introducción al concepto de cristianismo*, (Barcelona: Herder, 1979),

la *experiencia trascendental*, la cual es *experiencia de la trascendencia*. La dimensión espiritual del ser humano lo hace oyente de la Palabra de Dios, receptor de la revelación.

De lo que precede se sigue que la Revelación no es extraña, ajena a la estructura del ser humano. El hombre está intrínsecamente capacitado para escuchar a Dios y responderle. La condición necesaria para el perfeccionamiento, la genuina felicidad y libertad del hombre consiste en atender a su deseo del Absoluto.

2. El acto de creer: del hombre oyente al hombre creyente

En el transcurso del tiempo la humanidad ha tematizado en las religiones la huella de nuestra apertura a la trascendencia. En su acepción cabalmente teológica, la religión es la «relación redentora, salvadora, liberadora [con el Dios Trino]; es decir, que [el *ordo ad Deum*] esté situado en el horizonte de la salvación, cuya posibilidad no está en manos del hombre, sino que sólo Dios puede otorgarla gratuitamente como un don inmerecido»⁷⁸ La acogida de este don conlleva para el hombre una tarea, es decir, Dios espera del hombre una respuesta, una nueva manera de vivir determinada por el gratuito don recibido. En esta perspectiva, la religión se vive mediante actos, testimonios de fe.

Así, el hombre capaz de ser sujeto de la revelación, cuya finalidad es la salvación, pasa de oyente a creyente. Esto significa que «el verdadero acceso a la Revelación sólo se da en la fe, don de Dios y respuesta del hombre al mismo tiempo»⁷⁹. Por medio de la fe el hombre se entrega entera y libremente en las manos fiables de Dios que se revela y salva. La fe es la respuesta del hombre al Dios que se le ha donado primero, es el encuentro personal con el Dios que se revela⁸⁰. La fe es precedida por una previa revelación salvífica. *DV 5* formula dicha relación entre la fe y la revelación en estos términos: «cuando Dios revela, el hombre tiene que someterse con la fe (cf. Rom 16,26; comp. con Rom 1,5; 2 Cor 10,5-6). Por la fe el hombre se entrega entera y libremente a Dios, le ofrece “el homenaje total de su entendimiento y voluntad”, asintiendo a lo que Dios revela».

Esta afirmación conciliar recoge lo esencial de la visión bíblica de la fe. En efecto, «como síntesis de la visión del Antiguo y del Nuevo Testamento se puede afirmar que la fe es la adhesión total – el AMÉN – del hombre a la palabra definitiva y salvadora de Dios»⁸¹. Creer significa confiar; “creo” equivale a “confío”. Si confiar es el acto por el que un hombre se abandona a la fidelidad de otro, cuya promesa es válida, la fe nos llevaría en fiarnos de Dios, dar crédito a su Palabra, considerar firme y estable su fidelidad. De este modo, la fe nos hace libres para seguir «apoyándonos en el que, a diferencia de todas las demás realidades, es y seguirá siendo fiel [...] La fidelidad está sólo en Dios, y la fe es la confianza de poder apoyarse en él, en sus promesas y mandamientos. Apoyarse en Dios significa abandonarse al hecho de que Dios está ahí para mí y vivir con esta conciencia»⁸². La respuesta del oyente de la Palabra ha de ser la de la libre entrega, de la confianza, del asentimiento y del abandono.

⁷⁸ Rodríguez Panizo, «Teología fundamental», 45.

⁷⁹ Pié-Ninot, 173.

⁸⁰ Cf. Rodríguez Panizo, «Teología fundamental», 68.

⁸¹ Pié-Ninot, 174.

⁸² Barth, 26-27.

Sin embargo, ¿el hombre confiará siempre en Dios dando crédito a su Palabra? En otras palabras, ¿el hombre no dudará en algún momento de la Palabra escuchada? ¿El ser humano sabrá mantener inmaculada su identidad de imagen de Dios?

Capítulo 2. EL DRAMA DEL PECADO: UNA AMENAZA PARA LA SALVACIÓN

En la creación marcada por la armonía, el orden, la paz y la bondad, - obra de un Dios bueno, amor y omnipotente-, con la que empieza la Escritura, contemplamos ahora la presencia innegable y desafiante del mal. Dicho mal es perdición, es decir, lo contrario de la salvación. La visión optimista de los relatos genesíacos de la realidad armónica y pacífica, llamada a ser escenario de la historia de la salvación choca con la experiencia que el hombre hace de sí mismo, de su historia y de su entorno (la naturaleza)¹. En nuestro mundo marcado por el mal se observan horribles actos de violencia (guerra, terrorismo, etc.), catástrofes naturales (tifones, tormentas, etc.), actos de traición o de venganza, maldades... El hombre padece también graves e incurables enfermedades, angustias y muerte.

Para el cristiano que cree en la bondad y la sabiduría de Dios, que cree que la creación es buena, porque todo ser recibe de Dios su existencia y nada puede salir de las manos del Creador que no sea bueno, ve en la penosa realidad de la historia el enigma más difícil y a la vez más urgente de solventar². La contradicción entre la bondad de Dios y el mal observado en la criatura que Dios mismo calificaba de buena (Cf. Gn 1,1ss) nos plantea una serie de cuestiones: ¿cómo puede existir el mal en el mundo creado bueno por el Dios bueno y amoroso? (esta pregunta hace eco a la de los siervos de la parábola de la cizaña a su amo, Mt 13, 27), ¿cómo entender adecuadamente esta dimensión caótica de la creación?, ¿el hombre tendría alguna responsabilidad en el mal que padece?, ¿los males de los que el hombre es sujeto constituirían una amenaza para la salvación que Dios le oferta?

I. La realidad del mal: los riesgos de un mundo creado

La realidad del mal tiene distintas facetas, puede ser descrita desde varias perspectivas. Dependiendo de su origen distinguiremos en primer lugar los males físicos, pues ocurren al margen de la actuación libre del ser humano. Forman parte de los males físicos aquellos elementos de la miseria de la existencia humana frente a los cuales el hombre no es sujeto, sino objeto. Los males personales son los que tienen su origen en la actuación libre del hombre. Ahora nos detendremos más en los males naturales, los males personales que son denominados teológicamente pecados serán tratados más adelante.

1. Los males físicos

Antes de abordar estas categorías de mal, es menester aclarar lo que hay que entender por el mal. La explicitación de la naturaleza del mal permite evitar equivocación en su acercamiento. En el pensamiento cristiano, «el mal, lo malo, no es “una realidad en sí”, no es una cosa al lado de otras, es una *afección privativa* que, como daño, dolor o culpa, muestra la ausencia de lo que “debería ser”. El mal siempre es mal *para alguien* que carece de aquello que

¹ Cf. Juan L. Ruiz de la Peña, *El don de dios. Antropología teológica especial*, (Santander: Sal Terrae, 1991), 48.

² Cf. AA. VV., *Iniciación teológica t1. Las fuentes de la teología. Dios y su creación*, (Barcelona: Herder, 1957), 473.

debería tener – integridad, salud, inocencia – o tiene aquello de lo que debería carecer – daño, dolor, culpa»³. El mal conlleva la sustantivación de algo que es relacional o valorativo. El mal no tiene una sustancia propia al lado de la del bien. Dicho de otro modo, cualquier tipo de ontología del mal es rehusado. Hay una asimetría absoluta entre el bien y el mal en lo que respecta al soporte óntico. El mal es un «no-deber-ser» respecto de lo que «debería-ser». En términos agustinianos el mal es corrupción del bien (medida, belleza, orden natural).

El carácter relacional no es una negación de su dimensión objetiva o afirmación del relativismo, sino que subraya la ambigüedad de la realidad calificada de mala. En efecto, «que el mal sea siempre mal para alguien no convierte su realidad en algo subjetivo, como si un relativismo total fuese posible y nada hubiese en la realidad objetiva que anclase firmemente la valoración moral al respecto. Lo contrario es lo correcto: el mal se experimenta como objetivamente malo y anclado en lo real, aun cuando esa objetividad esté siempre referida a una subjetividad que resulta afectada negativamente»⁴.

De las aclaraciones previas, se sigue que el mal físico es «la manifestación de lo que no debería ser en dimensiones de lo real en las que no impera la libertad humana»⁵. Son males físicos las enfermedades, las catástrofes naturales, los sufrimientos, la muerte. Son males, situaciones de desgracias, de sufrimientos que no son causados por los hombres. En el pensamiento de Leibniz, «tales sufrimientos son efecto de la acción de las leyes de la naturaleza, en tanto que Dios no sería, en este sentido, omnipotente como para [...] alterar las reglas de la lógica ni las matemáticas, lo cual de ninguna manera constituye restricción alguna de Su omnipotencia; estas reglas son legítimas por sí mismas, no son impuestas a Dios por alguna legislación extraña»⁶.

En este sentido, los males físicos nos recuerdan la necesidad de revisar nuestra manera clásica de entender la omnipotencia de Dios. Es falsa la aserción en la que se «define la omnipotencia de Dios como aquella propiedad suya por la que [Dios] puede hacer todo lo que quiere. [...] puede crear un círculo triangular o un hierro de madera»⁷. Mas bien pertenece al concepto de omnipotencia el que Dios no pueda crear nada que sea esencialmente imposible.

2. El origen de la realidad del mal

Acerca del origen de los males físicos tenemos dos posibles respuestas: el mal es una realidad divina o casi-divina que trasciende el mundo; el mal es naturaleza. Para explicar la presencia del mal en el mundo, los partidarios de la primera postura ofrecen una explicación dualista de la creación. Los maniqueos admiten en el origen del mundo dos principios antagonistas. Manes, el fundador de este movimiento filosófico y religioso establece el «dogma de los *dos principios*, o de las raíces, que afirma la dualidad radical de la luz y de las tinieblas; y el dogma de los *tres tiempos*, que ha de desarrollar todo el drama cosmogónico. En el momento anterior estaban separadas la luz y la obscuridad. En el tiempo medio, el que vive la

³ Fernández Castelao, «Antropología teológica» en *Lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática* (Dir.) Ángel Cordovilla, (Madrid: UP Comillas, 2013), 219.

⁴ Fernández Castelao, «Antropología teológica», 219.

⁵ Fernández Castelao, «Antropología teológica», 221.

⁶ Leszek Kolakowski, «Leibniz y Job: metafísica del mal y experiencia del mal», consultado en [\[https://www.lettraslibres.com/mexico/leibniz-y-job-metafisica-del-mal-y-experiencia-del-mal\]](https://www.lettraslibres.com/mexico/leibniz-y-job-metafisica-del-mal-y-experiencia-del-mal) el 19/01/2021 a las 23:45

⁷ Gilbert Greshake, *¿Por qué el Dios del amor permite que suframos?*, (Salamanca: Sígueme, 2014), 41.

humanidad, hay mezcla de dos substancias antagónicas. En el momento posterior y final será restablecida para siempre la separación del bien y del mal»⁸. En esta explicación maniquea, parecida a la de los gnósticos, el bien y el mal son coeternos.

La fe cristiana descarta esta primera explicación del mal. En efecto, por ser una religión monoteísta el cristianismo no admite la presencia de un principio coeterno al Dios de la luz, ni ningún tipo de germen intradivino donde pueda anidar ni el mal ni su posibilidad⁹. Por consiguiente, el mal ni es divino ni puede ser pensado como una entidad casi-divina que trasciende el mundo. Todo cuanto existe procede del puro amor de Dios. El mal no es una realidad divina, ni puede tener su origen en la divinidad. El mundo tiene un único principio, origen y fundamento que es el amor de Dios. La discrepancia entre el originario plan salvífico de Dios y el presente lastimoso no se debe a la voluntad divina¹⁰.

La segunda afirma que el mal físico proviene de la misma naturaleza de la materia. Esto que decir que la naturaleza creada es mala. Como es de esperar, el cristianismo, en su teología de la creación, ha dado también una nítida negativa a la postura filosófico-religiosa que sostiene que el mal se identifica con la naturaleza creada. San Agustín fue el que combatió con determinación esta tesis que naturaliza el mal afirmando su “desnaturalización”. Para el autor del libro *De natura boni*, donde desarrolla su intuición acerca del problema que nos preocupa ahora, «el mal no tiene ni puede tener naturaleza porque toda naturaleza es creación de Dios»¹¹. De las manos de Dios no puede proceder sino únicamente el bien. Por lo tanto, la naturaleza es radicalmente buena, y existe una fuerte convergencia entre el bien y el ser.

Si la cabal explicación del mal no reside en su divinización ni en su naturalización, ¿cómo podemos dar cuenta de la causa del mal cuya presencia en el mundo es innegable? Siguiendo a san Agustín, se puede decir que hay en la creación mal, desorden porque ésta no es Dios, no goza de la perfección que es solamente predicable de Dios. En la condición de criatura, se encuentra dada la última condición de posibilidad del mal cósmico. San Agustín formula su intuición en estos términos: «todas las naturalezas corruptibles no serían enteramente naturalezas si no fuesen desde Dios, ni serían corruptibles si fuesen como Él porque entonces serían lo que Él mismo es»¹². Hay mal en el mundo creado y ordenado por Dios, porque la creación, aunque sea de origen divino no es divina, es algo distinto de Dios. En esta naturaleza no divina de la creación reside la «condición de posibilidad última de que lo creado pueda corromperse, y por lo tanto, de que en él exista el mal»¹³. Los males físicos aparecen como ligados a los límites propios de las criaturas (Cf. CIC 385).

Dios es el bien inmutable, verdaderamente eterno e inmortal, mientras que las cosas son mudables, son marcadas por la contingencia. En la imperfección de lo creado que muestra la distancia cualitativa entre el creador y la criatura anida la posibilidad del mal, de la depravación, corrupción, degeneración, decadencia, enfermedad y muerte. Sólo Dios, el ser perfecto y Absoluto, carece de mal y de su condición de posibilidad. La creación es buena, por ser obra

⁸ AA. VV, 475.

⁹ Cf. Fernández Castela, «Antropología teológica», 219.

¹⁰ Cf. D. Sattler, Th. Schneider, «Doctrina de la creación» en *Manual de teología dogmática*, (dir.) Theodor Schneider, (Barcelona: Herder, 1996), 220.

¹¹ Fernández Castela, «Antropología teológica», 220.

¹² San Agustín, *De natura boni*, X, 878; citado por Fernández Castela, «Antropología teológica», 223.

¹³ Fernández Castela, «Antropología teológica», 223.

del Absoluto, «pero al no ser ella misma absoluta, tiene ante sí la amenaza constante del “no ser” [de la vuelta a la nada], que en los males físicos concretos se traduce en lo que “no-debería-ser”»¹⁴. La creación siendo buena, no es perfecta, entonces es susceptible de corromperse. Desde este punto de vista, la condición de criatura es ambigua.

Al situar fuera de la esfera divina el origen del mal, se preserva la idea del Dios como el Bien supremo. Así, a pesar de la amenaza del mal Dios sigue siendo el dueño del mundo. Dios no agrede de ninguna manera al mundo que ha creado para ser salvado. La fuerza destructora del mal no puede acabar con la creación, pues a ella se opone la fuerza edificadora, protectora del Bien. La realidad del mal no altera la imagen de Dios creador y salvador, sino que la reafirma.

En la creación Dios asume el riesgo de la condición de posibilidad del mal, porque su amor, libertad, motivos de su acción creadora, son más fuertes que el mal, el dolor, el sufrimiento, etc. El cosmos creado por Dios tiene un lado clarooscuro. En el reverso de la condición de criatura, se encuentra la raíz última de la condición de posibilidad, tanto del mal físico que ya presentamos, como del pecado (mal moral) que enseguida estudiaremos.

II. El lado de la libertad humana: la negación de la salvación

Al de los males físicos, cósmicos de los cuales los hombres son víctimas, existen otros males cuyo sujeto es el ser humano. Estos últimos que se denominan mal moral o pecado proceden de la actuación libre y voluntaria del hombre.

1. El sentido del concepto de pecado

El mal moral está presente en la historia de la humanidad, y es difícil ignorarla. Al contemplar nuestra sociedad, uno se da cuenta de que las acciones y decisiones humanas no son siempre ordenadas al bien, a la transmisión y preservación de la vida. Esto lo corroboran las guerras, los atentados, las desigualdades sociales, la ausencia de solidaridad, el alargamiento de abismo entre los países ricos y los países subdesarrollados, las leyes que legitiman el aborto, la eutanasia, etc. En efecto, guiados por la indiferencia religiosa, el egoísmo, la codicia, el «afán de ganancia exclusiva y la sed del poder» (SRS 37), la idolatría de lo terrestre, los hombres toman el camino de la perdición, de la autodestrucción, lo opuesto a la salvación a la que están sido finalizados. San Ignacio de Loyola diría que «descienden al infierno» (*Ej* 106).

Esta oscura realidad del hombre se nombra distintamente según la epistemología de cada ciencia humana. En teología se designa el mal moral en cuanto mal cometido o padecido con el término pecado. En sentido estricto, el pecado es un término teológico. Con ello se quiere decir que para «entender lo que es el pecado, es preciso en primer lugar reconocer el *vínculo profundo del hombre con Dios*, porque fuera de esta relación, el mal del pecado no es desenmascarado en su verdadera identidad de rechazo y oposición a Dios» (CIC 386). Al cometer el pecado, el hombre rompe el vínculo vital que le liga al Dios de quien se recibe y de quien depende su vida.

Puesto que se trata de un término teológico, el concepto de pecado contiene una referencia a Dios. La culpa, diría Karl Rahner, «tiene su último radicalismo en que acontece

¹⁴ Fernández Castelao, «Antropología teológica», 224.

ante un Dios amoroso que se comunica a sí mismo; y sólo donde el hombre sane esto y admite esa verdad como la suya, puede también entender la culpa en su profundidad»¹⁵. Esta referencia puede ser directa y explícita – como en el caso de la idolatría, la magia, o la blasfemia (Ex 22,19; Lv 20,2; 24,11-16) –, o indirecta e implícita, es decir mediada por el trato con la creación sobre todo con el prójimo. Dios se identifica con nuestros prójimos: la ofensa a Dios que supone el pecado pasa por la mediación de la ofensa al prójimo. En el AT hallamos en otros esta identificación formulada en Prov 14,31 («Quien ultraja a la criatura ultraja al Creador»); en el NT en la perícopa mateana intitulada “juicio final” (Mt 25,34ss). Por su intrínseca referencia a Dios, se revela insuficiente la asimilación del concepto de pecado al incumplimiento de un mandato divino o de una prescripción religiosa. El pecado es «la consecuencia de algo realizado hacia Dios, pero también hacia el prójimo, hacia uno mismo y hacia el conjunto de la creación»¹⁶.

El pecado es la alteración del orden de la creación, del designio salvífico de Dios. Según el testimonio bíblico, el pecado humano es a la vez un pecado contra Dios y contra los semejantes. El pecado es pecado porque daña al hombre creado a imagen y semejanza de Dios, y al orden establecido por el creador. «La esencia del pecado consiste en una convulsión del buen orden de la creación querido por Dios, y por tanto en una ruptura de la comunión entre Dios y el hombre y entre el hombre y la creación no humana»¹⁷. Dicho de otro modo, el pecado «es el atentado contra el bien creado por parte de la libertad humana»¹⁸. El pecado procede del malogramiento de los bienes de la creación y de su propia libertad.

De igual forma, CIC 387 define el pecado como «un abuso de la libertad que Dios da a las personas creadas para que puedan amarle y amarse mutuamente». El pecado considerado como contrario del bien es falta contra la razón, la verdad, la conciencia, el amor verdadero para con Dios y para con el prójimo, a causa de un apego perverso a ciertos bienes aparentes. El pecado es el «amor de sí hasta el desprecio de Dios» (CIC 1849). Por esto, se puede decir que el «pecado es un no a Dios»¹⁹. Considerado así, el pecado se asemeja al rechazo de la llamada divina a la felicidad, negación de la salvación, es decir, no querer realizarse plenamente a sí mismo en la vida según la vocación divina que cada hombre lleva inscrita en su corazón. En todo pecado se trata de «una desobediencia a Dios, de querer absolutizar la autonomía moral del hombre y querer ponerse en lugar de Dios»²⁰.

Por ser fruto de la acción o la omisión de la libertad humana el pecado tiene una dimensión personal. El pecar es un acto personal ante Dios, pues es un «acto de la libertad en el que uno se decide de una u otra manera contra sí mismo»²¹. Esto no excluye que se hable de pecado social. De hecho, el segundo párrafo del GS 13 se fija esencialmente en la dimensión individual y colectiva del pecado. En él, leemos: «toda vida humana, la individual y la colectiva, se presenta como lucha, [...] entre el bien y el mal, entre la luz y las tinieblas». En la dimensión

¹⁵ Karl Rahner, *Curso fundamental. Introducción al concepto de cristianismo*, (Barcelona: Herder, 1979), 121.

¹⁶ Julio Luis Martínez, José Manuel Caamaño, *Moral fundamental. Bases del discernimiento ético*, (Santander: Sal Terrae, 2014), 491.

¹⁷ Sattler, «Doctrina de la creación», 219.

¹⁸ Fernández Castelao, «Antropología teológica», 232.

¹⁹ Martínez, 492.

²⁰ Luis F. Ladaria, *Antropología teológica*, (Madrid-Roma: UP Comillas-PU Gregoriana, 1987), 201.

²¹ Martínez, 493.

individual se refiere al pecado personal, mientras en la colectiva se refiere al pecado estructural. En el primer caso el término pecado es usado en su sentido estricto, y designado el mal cometido o padecido, fruto de nuestra libertad responsable. Con la expresión pecado estructural, referido a la dimensión societaria del pecado, el término pecado es empleado de modo análogo. Esto sirve para nombrar los males sociales que generamos en nuestra acción personal, pero que cristalizan en situaciones ambientales nefastas para todos.

En cualquier caso, que sea al nivel individual o colectivo, la realización de la libertad finita, imperfecta en el transcurso del tiempo comporta el riesgo de cometer pecado, de negar la salvación, o sea, de hacer elecciones que alejen de la voluntad divina. Según Karl Rahner, «la libertad es libertad en y a través de una historia espacio-temporal»²². De esta forma, se puede decir que el pecado sucede en la historia porque es en ella que el hombre actúa mediante la toma cotidiana de decisiones. En el acercamiento al pecado, GS 13 recurre también a la histórica concreta y a la experiencia de cada hombre y mujer, no a un pecado abstracto. «Lo que la Revelación divina nos dice coincide con la experiencia», afirma el texto conciliar. A la luz de la revelación bíblica, preguntarse por el pecado implica dirigir la mirada hacia nuestra propia experiencia personal, nuestra propia historia biográfica.

2. El origen del pecado personal

El pecado personal procede de la actuación libre del hombre. Al igual que en la condición limitada de la creación existía la condición de posibilidad de los males cósmicos, en la libertad finita del hombre se encuentra también el riesgo de yerros, de equivocaciones en sus elecciones vitales. La libertad humana tiene en sí la posibilidad de hacer el mal o de no hacerlo, y no puede dejar de tener siempre esta posibilidad. La definición de tal origen del pecado está de acuerdo con las afirmaciones cristianas de la teología de la creación que rehúsan que el mal sea una realidad divina, sea naturaleza. En otras palabras, el pecado no tiene su origen ni en la divinidad ni en la naturaleza humana, sino en la libertad humana, en la escisión íntima, en el *amor sui*.

En términos agustinianos podemos decidir que el mal es voluntad. Se trata de una voluntad que, en su desobediencia, en su sordera a la voz de Dios, se hace culpable y muda la naturaleza en peor. Por su uso abusivo de la libertad el hombre peca y modifica el orden de la creación. De este modo, los excesos de los hombres explican algunos males físicos, cambios ecológicos que sacuden nuestro planeta. Según GS 13, el hombre creado por Dios en la justicia, en la bondad peca «abusando de su libertad, levantándose contra Dios y pretendiendo alcanzar su propio fin al margen de Dios [... prefiriendo] servir a la criatura, no al Creador».

En la vida humana, la libertad tiene un rol fundamental. Sin embargo, debida a su constitución limitada, -el hombre es criatura buena, pero no Dios-, la «libertad guarda en sí aquel reverso negativo en el que, quiera o no, anida la posibilidad del mal moral. Por eso, el ejercicio de la libertad es dramático. Supone siempre una lucha entre el bien y el mal»²³. En el drama de la libertad asistimos a la manifestación extrema del mal. El pecado brota de nuestra libertad, pues es mal querido, realizado a sabiendas por acción u omisión.

²² Karl Rahner, 122.

²³ Fernández Castelao, «Antropología teológica», 230.

Karl Rahner decía que «la libertad es un acto único y singular [...], es la autorrealización de un único sujeto, el cual debe pasar siempre y en todas partes a través de una mediación objetiva, mundana e historia de las acciones particulares»²⁴. Es en el ejercicio, despliegue y la realización de ésta mediante la asunción de actos concretos donde acontece el pecado que rompe la relación del hombre con Dios. En el camino hacia la libertad aparece la posibilidad de desarrollar una «aversión a Dios que se realiza en no responder en cada acto concreto a la llamada ser, propia del hombre, decidirse en contra del bien y la bondad, decidirse en contra de la voluntad de Dios»²⁵. En una libertad finita y llamada a crecer se halla la condición de posibilidad del pecado.

Si «en la libertad real, el sujeto se refiere a sí mismo, se entiende y pone a sí mismo, a la postre no hace algo, sino que se hace a sí mismo»²⁶, esto quiere decir que las acciones del sujeto lo orientan a su salvación o su perdición. La libertad «es la potestad que el sujeto uno tiene sobre sí mismo como una unidad y un todo [de cara a sí mismo, desde sí mismo]»²⁷, por lo tanto, en su realización histórica el hombre se juega su salvación. Si la ejerce bien con discernimiento y responsabilidad el hombre se dirige hacia su fin que es la comunión con Dios. Al revés si la malogra se aleja de su fuente de vida. De esta forma, el pecado personal que nace de la libertad humana mengua la salvación.

3. La concepción católica del pecado original

Si el pecado refiere a un acto personal y acaece en la historia, ¿cómo entender el dogma del pecado original que afirma la Iglesia y se empeña en conservar en su teología? Dicho de otro modo, ¿Qué verdad imprescindible la fe cristiana nos quiere transmitir por la formulación del dogma del pecado original? Respecto a la problemática de la salvación es menester discutir esta cuestión, porque existen concepciones del mal susceptibles de ensombrecer la bondad ontológica de Dios y de su designio originario de salvar lo creado.

3.1. Breve historia del dogma del pecado original

El dogma del pecado original ha cuajado a lo largo del tiempo, ha conocido un largo desarrollo doctrinal. Fue un tema de mucha controversia. Aquí presentaremos una síntesis de la historia de la doctrina del pecado original fijándonos en algunos autores y momentos históricos relevantes.

Ante la imposibilidad de responder definitivamente a la cuestión del mal y de excusar totalmente a Dios a partir del pecado de Adán, san Agustín elaboró la teología del pecado original. La creó reuniendo en un todo sistemático los elementos que se encontraban dispersos en la tradición. El obispo de Hipona elaboró dicha teología para «dar una respuesta adecuada al problema del mal que exculpe a Dios y dirija nuestra mirada al corazón del hombre»²⁸. En sus inicios la teología del pecado original es una solución al debate que opone san Agustín a los pelagianos, al gnosticismo maniqueo sobre la inclinación del hombre al mal, la división interior que acompaña la experiencia humana (Cf. Rm 7,14ss).

²⁴ Karl Rahner, 123.

²⁵ Martínez, 492.

²⁶ Karl Rahner, 121.

²⁷ Karl Rahner, 122.

²⁸ Fernández Castelao, «Antropología teológica», 242.

En efecto, Pelagio y sus seguidores ofrecen una nueva interpretación de Rm 5, 12ss en la que afirman: «por Adán entran en el mundo el pecado y la muerte, pero todos los hombres a quienes la muerte alcanza son sólo aquellos que personalmente han pecado; ya que lo han hechos todos, podemos hablar de una universalidad moral, pero no más. Por lo mismo entre el pecado de Adán y el de los demás hombres, así como en su muerte, no hay relación directa»²⁹. De este modo niegan el pecado original y defienden la transmisión del pecado por imitación, no por generación. Según ellos, «Dios ha dado a los hombres el poder, el querer y el ser, es decir, la posibilidad y la voluntad para poder hacer el bien, sin que el pecado sea impedimento»³⁰. Para Pelagio, «el hecho de que “podamos” realizar el bien depende de nuestra buena y originaria creación de Dios, en nuestra mano está el “quererlo” y el efectivamente “realizarlo”. La transición es sencilla y ha de producirse sin buscar excusas [...] en ningún tipo de maldad material o corporal»³¹. Del mismo modo, los pelagianos no creen que el bautismo borre los pecados, porque los bautizados engendran pecadores.

El segundo frente de combate de san Agustín es el gnosticismo maniqueo. Para los gnósticos y maniqueos el mal tiene una determinada entidad, se identifica con todo lo que no es espíritu. En este debate Agustín priva de substancia al mal para salvar la bondad ontológica de todo cuanto existe.

Es en este contexto de controversia, de reflexión sobre la concepción del mal que san Agustín desarrolla y perfila su doctrina del pecado original. «El término de “pecado original” se encuentra por primera vez en la literatura cristiana en la primera obra que Agustín escribió como obispo: *Ad Simplicianum o Sobre diversas cuestiones a Simpliciano*»³². Sin embargo, en su primer escrito antipelagiano, *De Peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*, aparecen nuevos elementos que configurarán su doctrina. En el pensamiento de san Agustín, la noción del pecado original ha conocido un desarrollo en su significación. En sus primeros escritos el pecado original se identifica con el pecado de Adán. El pecado de Adán ha hecho de todos pecadores. Hemos contraído la culpa de Adán. Nos encontramos interiormente divididos, porque nuestra interioridad está corrompida por el pecado de nuestros antecesores. Entonces, el hombre es trastocado en su bondad primigenia desde los albores de la vida por “una culpa original” que le sigue corrompiendo como “culpa heredada”. Visto así el pecado se transmite por la generación, no por la imitación, como quería Pelagio.

Ahora usando la noción en un sentido técnico san Agustín la define como «la forma adecuada de nombrar una situación que viene dada desde siempre – un estado, no un acto – a saber: esa situación en la cual reina la inclinación al mal que caracteriza la ambigüedad de toda criatura»³³.

Las aportaciones de san Agustín tuvieron un gran influjo en la teología posterior en Occidente. Los tres cánones del concilio de Cartago, del año 418 (Cf. DH 222-224) y los dos cánones del concilio de Orange de 529 (Cf. DH 371-372) que tratan del pecado original se inspiran en su formulación en el pensamiento del obispo de Hipona.

²⁹ Ladaria, 222.

³⁰ Ladaria, 223.

³¹ Fernández Castelao, «Antropología teológica», 243.

³² Fernández Castelao, «Antropología teológica», 242.

³³ Fernández Castelao, «Antropología teológica», 243.

Para superar las teorías meramente extrínsecistas de la atribución a todos los hombres del pecado de Adán, la teología medieval alude al concepto agustiniano *privatio*. Así san Anselmo y santo Tomás recuperan la intrínseca referencia a un déficit, carencia, privación. Para el primero el pecado original es la privación de la justicia originaria. Aquí la justicia refiere a la unión con Dios, la confianza en Él en la bondad de su mandato. Según Tomás, el pecado original, materialmente, es la concupiscencia, o sea la privación del equilibrio que debería reinar en la dinámica de nuestra voluntad; pero formalmente es la privación de la justicia original.

Para el concilio de Trento la concupiscencia en sí no es un pecado, si bien Pablo la considere así en algunas ocasiones (Cf. DH 1515). En la doctrina tridentina la pasión o concupiscencia se entiende como condición de posibilidad de cometer el pecado, y permanece en los bautizados.

3.2. La doctrina del pecado original en la actualidad

La teología de estas últimas décadas ha hecho un gran esfuerzo para reformular las doctrinas tradicionales sobre el pecado original, pero sin perder lo esencial de la doctrina. Algunas conclusiones de la representación clásica del pecado original han sido mitigadas. Por eso, hoy día «[ya] no parece conveniente identificar el pecado de Adán y la transmisión intergeneracional de su culpa con lo esencial que el cristianismo quiere afirmar cuando sostiene la doctrina del “pecado original”»³⁴. Para la fe cristiana, en la doctrina del pecado original no se trata de un automatismo en la transmisión del pecado y de la culpa. En el pecado original «existe una solidaridad más amplia que la meramente biológica»³⁵.

«El pecado original es llamado “pecado” de manera análoga: es un pecado “contraído”, no “cometido”, un estado y no un acto» (CIC 404) El pecado original es pecado en sentido análogo, pero no en sentido estricto. Esto quiere decir que la doctrina no es la descripción escéptica de un acontecimiento histórico, sino «la interpretación teológica de una situación que revela toda su profundidad y toda su universalidad en el encuentro con el *kerygma*»³⁶. La doctrina del pecado original es «“el reverso” de la Buena Nueva de que Jesús es el Salvador de todos los hombres, que todos necesitan la salvación y que la salvación es ofrecida a todos gracias a Cristo» (CIC 389). De esta forma, se afirma que nadie puede salvarse a sí mismo, superar por su propio esfuerzo la fuerza inercial del mal que lo acosa y lo destruye.

La doctrina del pecado de origen «sirve para [...] explicar la universalidad del pecado, y a la vez para garantizar, [...] la verdad de la encarnación de Jesús, que salva realmente al hombre carnal»³⁷. De este modo, el dogma cristiano del pecado original no tiene nada que ver con «esa concepción según la cual la acción personal de “Adán” o del primer grupo humano se nos imputa como si hubiera pasado a nosotros en forma por así decir biológica»³⁸. La idea del pecado original describe una situación objetiva de la que todos participamos. El pecado original se refiere a la realidad de ruptura interna, de escisión íntima que todos experimentamos y que san Pablo expresa en estos términos en Rm 7, 15ss: «realmente, no comprendo mi proceder, pues no hago lo que quiero, sino lo que aborrezco. [...]; en efecto, querer el bien lo tengo a mi

³⁴ Fernández Castelao, «Antropología teológica», 241.

³⁵ Ladaria, 202.

³⁶ Fernández Castelao, «Antropología teológica», 233.

³⁷ Ladaria, 220.

³⁸ Karl Rahner, 141.

alcance, mas no el realizarlo, puesto que no hago el bien que quiero, sino que obro el mal que no quiero». La voluntad humana es incapaz de realizar siempre el bien que quiere, puesto que experimentamos cada uno en su interior una división. El hombre no puede salvarse a sí mismo

Es esta la verdad universal que enseña la fe cristiana en la doctrina del pecado original. El cristianismo nos dice que todo hombre nace marcado por una experiencia similar a ésta: tiene así un bien que, sin embargo, no hace, y realiza un mal que, en cambio, acabará aborreciendo³⁹. Todo hombre está dividido en su interior.

A este propósito GS 13 constituye en la contemporaneidad un texto de referencia. Es cierto que los padres conciliares no usan el concepto técnico y agustiniano de pecado original, pero lo describen con los mismos términos de división íntima, de ruptura, de lucha entre el bien y el mal, entre la luz y las tinieblas. En el texto se contempla una descripción fenomenológica del pecado en la cual cada uno se puede sentir identificado. La experiencia de ruptura es universal, aunque esta no sea interpretada por todos a la manera del cristianismo.

Cuando se habla del significado del pecado y de su origen, en la GS 13 no se está hablando de un pecado hereditario transmisible por vía biológica u otras, del pecado de Adán, sino de nosotros mismos y de lo propio de nuestra condición de criatura. En efecto, todo hombre examinándose, “comprueba su inclinación al mal y se siente anegado por muchos males, que no pueden tener origen en su santo Creador”. Al escrutar nuestros corazones nos descubrimos inclinados al mal que no puede proceder de Dios que es bueno. Esto revela la ambigüedad inherente a nuestra condición de criatura, o sea, habiendo sido creados en la bondad, constituidos por Dios en la justicia, no somos perfectos, pero buenos lo somos porque nuestra naturaleza procede de Dios que es la fuente de todo bien.

Los pecados personales son la manifestación de la realidad descrita en el dogma cristiano del pecado original. En él reside la condición de posibilidad de que cada uno y una pueda pecar, cometer el mal que aborrece. «El pecado se apoya en la finitud y en la contingencia, éstas son la condición de posibilidad de que pueda cometerse, pero no puede identificarse con ellas»⁴⁰. Es la condición que permite compaginar la doctrina del pecado original con la posibilidad de una opción libre del hombre frente a Dios. Este desequilibrio que inclina al mal, esta fractura interna se halla inscrito en el “ADN” de todo hombre. A la luz de la idea del pecado original esto significa que «no hay hombre que no peque» (1 Re 8, 46).

El pecado original pone de relieve la distancia entre lo que somos y lo que estamos llamados a ser, y la necesidad de la gracia divina para poder llegar a nuestro destino. Con ello se indica una situación de desgracia de la que por sí mismo el hombre no puede salir. Desde este punto de vista, vemos que la teología del pecado original va unida con la oferta de la redención en Cristo. En la teología católica hay una estrecha relación entre pecado y gracia. Con este fuerte vínculo entre el pecado original y la redención el cristianismo quiere subrayar la universalidad del pecado, pero también la universalidad de la salvación que nos trajo Jesús, el Hijo de Dios y el hombre perfecto. Según GS 13, el hombre, atado con cadenas es incapacitado para alcanzar por sus propias fuerzas el bien que desea, necesita que Cristo venga

³⁹ Fernández Castelao, «Antropología teológica», 234.

⁴⁰ Ladaria, 245.

para liberarlo y fortalecerlo, renovándolo interiormente. Para lograr su plenitud el hombre está llamado a abrirse al amor salvador de Dios.

GS 13 no piensa los efectos soteriológicos de nuestra incorporación a Cristo en términos de “lavado” o “borrado” de alguna mancha que tenemos, sino en términos de liberación y de fortalecimiento. Con Cristo nuestro Yo es fortalecido para salir de sí mismo y seguirle. En este sentido, la incorporación a Cristo por el bautismo desactiva el pecado original que nos atenaza. En términos tomistas, podemos decir con los padres conciliares que la gracia, la incorporación a Cristo no suprime nuestra naturaleza, sino que la fortalece y la eleva a su plenitud.

El texto termina con una nota de realismo marcada por un sano equilibrio entre el escepticismo y el optimismo ingenuo. En efecto, en el final de GS 13 leemos: «a la luz de esta Revelación, tanto la sublime vocación como la profunda miseria que los hombres experimentan encuentran su razón última». No se fija solamente en las miserias humanas, no focaliza su cámara en los únicos males del hombre. Tampoco se detiene únicamente en las gloriosas posibilidades de los hombres. Tanto la miseria como la gloria son ciertas, concerniente nuestra condición humana. Por lo tanto, en la línea de GS 13, la doctrina del pecado original no es una mala noticia para el hombre, pues va a la par con la doctrina de la gracia.

III. Los rasgos del vivir al margen de la salvación

El quebrantamiento de la comunión y de la alianza con Dios tiene consecuencias calamitosas para la creación entera. Las secuelas de la frecuente negación del hombre a Dios son varias. La armonía original se rompe por la entrada en juego de una fuerza antidivina, el pecado. El pecado lleva a la ruptura con Dios, con uno mismo, con los demás y con la toda la creación. Dicho de otra manera, el pecado afecta a distintos ámbitos de la vida provocando la quiebra del equilibrio del «triángulo primordial»⁴¹ cuyos tres vértices son Dios, el ser humano, y el mundo. Bajo el dominio del pecado, las relaciones intrapersonal, interpersonal, trascendental (Dios-hombre), objetal/natural (hombre-mundo/ naturaleza) se ven desvirtuadas y rotas. Lo mismo encontramos afirmado en LS 66: “Los relatos de la creación en el libro del Génesis [...] sugieren que la existencia humana se basa en tres relaciones fundamentales estrechamente conectadas: la relación con Dios, con el prójimo y con la tierra. [Estas] tres relaciones vitales se han roto, no sólo externamente, sino también dentro de nosotros. [...] La armonía entre el Creador, la humanidad y todo lo creado fue destruida por haber pretendido ocupar el lugar de Dios, negándonos a reconocernos como criaturas limitadas».

1. Ruptura con Dios y disarmonía social

La primera consecuencia de todo pecado es la pérdida de la amistad con Dios y de la genuina felicidad. En la obediencia al mandato de Dios reside la vida paradisiaca, la paz. La desobediencia transforma el orden querido por Dios, y genera una situación de drama para la primera pareja humana. Tras sucumbir a la tentación Adán y Eva «se dieron cuenta de que estaban desnudos; y cosiendo hojas de higuera, se hicieron unos ceñidores (Gn 3,7). Pero antes de la caída el narrador había notado que los dos estaban desnudos y no se avergonzaban por eso (Cf. Gn 2,24). En la descripción de su acción post-caída «se indica de este modo el primer

⁴¹ Cf. Fernández Castelao, «Crisis ecológica», 286-289.

desequilibrio: la vergüenza, como consecuencia de la caída. Es el sentido de la culpa experimentado por los seres humanos»⁴².

También después de comer el fruto prohibido, el hombre y la mujer se ocultaron de la vista de Yahvé cuando oyeron el ruido de sus pasos por el jardín (Cf. Gn 3,8). El hombre caído ya no soporta la cercanía de Dios. De hecho, cuando «Dios Yahvé llamó al hombre y le dijo: “¿Dónde estás?”. Éste contestó: “Te he oído andar por el jardín y he tenido miedo, porque estoy desnudo; por eso me he escondido» Gn 3,10. En este diálogo de Dios con la primera pareja humana y las maldiciones sucesivas, despuntan otras consecuencias de la desobediencia a Dios: el miedo (Gn 3,10), el dolor y el ansia (Gn 3,16), la fatiga (Gn 3,17-19), la expulsión del jardín (Gn 3,23)⁴³. La acción pecaminosa lleva a la ruptura de la paz y amistad con el Creador. La solidaridad y la complicidad con Dios se rompen. La imagen de Dios en el hombre se halla deformada, porque rebajado por el pecado, el hombre cuyo corazón es oscurecido, otra consecuencia del pecado, es incapaz de lograr su propia plenitud (Cf. GS 13). Al pecar el hombre toma el camino de la vuelta a la nada: el abandono del estado de obediencia, de confianza y el deseo de querer ser como Dios es la raíz de la perdición⁴⁴. El pecado aleja de la salvación, y constituye una seria amenaza a la realización del designio de Dios.

Los pecados cometidos dejan nefastas secuelas en nuestra alma. Según Orígenes, el alma es herida cada vez que peca⁴⁵. Considerado como el contrario del bien, la falta contra la razón, la verdad, el amor verdadero para con Dios y para con el prójimo, el pecado hiere la naturaleza del hombre y atenta contra la solidaridad humana (Cf. CIC 1849). El pecado hiere al hombre en su dimensión espiritual, pues bloquea la relación con Dios. El uso desviado, antinatural e ilógico de sus pasiones, de sus facultades naturales aleja al ser humano de Dios en quién su alma reposa en paz. El hombre que «no percibe, siente, piensa y decide según Dios, sino según su propia concupiscencia caída, según su "propio amor, querer e interés" (Ej 189)»⁴⁶ se arroja en el valle de las tinieblas. El pecado hace perder al alma su ordenación natural al bien y a la verdad.

«Al caer en la tentación de autodeificarse, la persona humana se aleja de Dios, viéndose privada de su Amor, que constituía el verdadero alimento de su naturaleza, y se separa de la Fuente de vida, cayendo en la muerte»⁴⁷. El hombre así herido empieza a padecer por no vivir conforme a su naturaleza de ser creado y limitado. La falta de Amor de Dios es fuente de heridas, porque genera en el alma angustias, tristezas, sufrimientos, miedos, penas, perdición, etc. «El pecado sitúa al hombre en un estado de tinieblas, [...] de dureza de corazón, de esclavitud a la concupiscencia»⁴⁸. Ante Dios los pecados convierten al hombre en un ser infecto y corrupto. El pecado le lesiona internamente, desnaturaliza, degrada, incluso deshumaniza.

⁴² Félix García López, *El Pentateuco. Introducción al estudio de la Biblia*, (Pamplona: Verbo divino, 2004), 82.

⁴³ García López, 82.

⁴⁴ Cf. Ladaria, 178.

⁴⁵ Cf. Ysabel De Andía, *Homo viator. Antropología del camino espiritual*, (Madrid: BAC, 2017), 278.

⁴⁶ L. M. García Domínguez, “Los bloqueos del sujeto según san Ignacio de Loyola”, en *El sujeto. Reflexiones para una antropología ignaciana*, eds. Rufino Meana Peón, José García de Castro Valdés, Francisco Ramirez, Jaime Tatay, (Bilbao-Santander-Madrid: Mensajero-Sal Terrae-UPComillas, 2019), 470-471.

⁴⁷ Fernando Rivas Rebaque, *Terapia de las enfermedades espirituales en los padres de la Iglesia*, (Madrid: San Pablo, 2007), 40.

⁴⁸ U. Occhialini, «Pecado», en *Diccionario de mística*, dir. Boriello E., Del Genio M.R. y Suffi. N., (Madrid: San Pablo, 2002), 1429.

Una muestra de esta deshumanización es el hijo pródigo quien, lejos de la casa familiar, «deseaba llenar su vientre con las algarrobas que comían los puercos» (Lc 15,16). En la situación del pecado, la persona humana se ve reducida a un estado infra-humano, se distancia de su meta, y toma la vía de la perdición.

La mayor consecuencia de las penas y aflicciones ligadas a nuestra condición de pecador es la muerte. La conexión entre pecado y muerte es antigua en la mentalidad bíblica. De esta conexión, ya nos estarían informando los castigos de Dios al hombre y a la mujer cuando los expulsa del paraíso. Así Dios habló al hombre: «Por haber escuchado a la voz de tu mujer y comido del árbol del que yo te había prohibido comer, maldito sea el suelo por tu causa [...] Comerás el pan con el sudor de tu rostro, hasta que vuelvas al suelo, pues de él fuiste tomado. Porque eres polvo y al polvo tornarás» (Gn 3,17-19). Estas palabras puestas en boca de Dios revelan «cómo el autor yahvista ha pensado la vida del hombre en el paraíso: libertad de la fatiga y del dolor, de la muerte; no sumisión de la mujer al hombre, etc.»⁴⁹. Si el hombre no hubiera pecado estaría libre de fatiga, de dolor, de muerte. Entonces, el volver a la tierra que hace alusión a la muerte, es presentado como la consecuencia del pecado. La expulsión del jardín podría ser también simbólica de la situación de la muerte que sigue al pecado. La transgresión original trajo consigo la muerte, es decir, el alejamiento definitivo de Dios. Con el pecado el hombre malogra su plenitud. El hombre creado para la vida, para contemplar la luz se encuentra ahora en los valles de la muerte y las tinieblas. La acción pecaminosa genera la muerte entendida en un sentido teológico.

Para advertir al hombre del peligro de la muerte ligado a la desobediencia Dios y despertar su conciencia san Pablo decía que «el salario del pecado es la muerte» (Rm 7, 23). La misma idea hallamos en Rm 5,12: «por un hombre entró el pecado en el mundo y, por el pecado, la muerte; y así la muerte alcanzó a todos los hombres». Aquí se trata «de la muerte en el sentido “fuerte” de la palabra, la separación de Dios, que se manifiesta o puede manifestarse en la muerte física del hombre»⁵⁰. Dicho de otro modo, «la muerte consecuencia del pecado no es sólo la muerte física, “muerte primera”, sino también “la segunda”, el alejamiento definitivo de Dios»⁵¹. La fuerza destructora del pecado se manifiesta en la muerte, expresión del alejamiento de Dios, de la que todos los hombres son víctimas. Desde el pecado de Adán la muerte se extiende a toda la humanidad. La fuerza del pecado que ha entrado en el mundo con Adán ha reinado en la muerte, en el apartamiento del hombre de Dios.

El pecador sufre en primera persona las consecuencias negativas de su pecado, pues se encuentra privado del bien auténtico que le brinda felicidad. Sin embargo, eso no significa que nuestros pecados no aquejan a los demás. La pérdida de la vida integrada en la amistad con Dios conlleva también un desorden en las relaciones sociales. La armonía de las relaciones interpersonales se queda igualmente trastocada por el pecado. El veneno del pecado se esparce en todos los estratos de la estructura social, altera el orden, la mirada de unos sobre otros, instaure entre los hombres una atmósfera de desconfianza. «La relación ordenada del hombre con Dios incluye la relación con el mundo, el dominio sobre los animales (Cf. Gn 2,18.21ss), y también y muy especialmente la comunitariedad y la estructura social del hombre». Con lo cual

⁴⁹ Ladaria, 176.

⁵⁰ Ladaria, 209.

⁵¹ Ladaria, 219.

la pérdida del carácter ordenado de la relación primordial implica de hecho la corrupción de las demás relaciones.

La disarmonía con Dios genera disarmonía en las relaciones humanas. del hombre con sus prójimos y con el mundo. El pecado provocó una ruptura en la solidaridad original entre el hombre y la mujer. A propósito de esta fractura en la comunitariedad tenemos testimonio en Gn 3,12ss. En efecto, el hombre contestó a la pregunta de Dios sobre si comió el fruto prohibido diciendo: «la mujer que me diste de compañera me dio del árbol y comí». Lo cual contrasta con lo que leíamos en Gn 2, 23-24: «[ante la mujer que Dios llevó al hombre, éste exclamó: “Esta vez que es hueso de mis huesos y carne de mi carne. Ésta será llamada mujer, porque del varón ha sido tomada”]. Por eso deja el hombre a su padre y a su madre y se une a su mujer, y se hace una sola carne». Como resultado del pecado la relación armoniosa, pacífica existente entre el hombre y la mujer se transformó en conflicto, acusación mutua.

La irrupción del mal en el mundo deteriora la cohesión social. De esta forma el alejamiento de Dios genera violencia, muerte, desunión y tensión (Cf. Gn 4, 1ss). En los términos del papa Francisco en LS 66 «el pecado se manifiesta [hoy] con toda su fuerza de destrucción en las guerras, las diversas formas de violencia y maltrato, el abandono de los más frágiles, los ataques a la naturaleza». Sobre la faz de la tierra los hombres se maltratan, los fuertes oprimen a los débiles, los ricos explotan a los pobres en el único fin de tener más y de incrementar su poder, los derechos y la dignidad de los últimos no son respetados. Las relaciones internacionales se viven casi en una atmosfera de sospecha mutua, pues cada país quiere mantener su hegemonía sobre el mundo. El mundo es dividido en bloques, donde en lugar de la interdependencia, la fraternidad y la solidaridad, dominan diferentes formas de imperialismo.

La situación social se vuelve caótica. Las injusticias ensanchan la distancia entre las distintas clases del tejido social. Una sociedad preocupada por el único bienestar material se aleja más de Dios. Al romper la relación con Dios y el prójimo el hombre se aparta de su identidad de ser solidario y social. Frente al triste y desolador espectáculo que ofrece nuestro mundo algunos pensadores tales como Lynn White califican nuestra época de “era salvaje”. A juicio del papa Francisco vivimos en una “cultura del descarte”.

2. La crisis ecológica: la ruptura con la naturaleza

El pecado altera también la relación con el mundo. Habitado por el deseo de conquistar de por sí la inmortalidad, la felicidad y la divinidad, el hombre ya no ejerce su poder sobre la naturaleza inspirándose en el modo como lo ejerce nuestro Dios y Padre en su relación con nosotros y las demás criaturas. «Del verdadero Creador ha de tomar el hombre el ejemplo y la medida de lo que significa regir y dominar sin límites: dar vida, espacio, tiempo y libertad a lo que carece de ser, evitando siempre el peligro del abuso de poder»⁵². Al romper su amistad con Dios, la referencia y la medida, el hombre cae en los abusos, la desmedida.

Alejado de la verdadera medida, el hombre desarrolla un proceso de crecimiento sin límites. Con el único propósito de alcanzar un progreso ilimitado el hombre extiende su dominio sobre el planeta depredando, sometiendo y aniquilándolo. Para satisfacer sus anhelos

⁵² Fernández Castela, «Crisis ecológica», 272.

desmedidos el mundo se le queda cada vez más pequeño. En el segundo capítulo de su encíclica *Laudato Si'* el papa presenta con lucidez las consecuencias nefastas de las acciones descontroladas de la humanidad sobre nuestra casa común. La acción humana ha provocado el calentamiento global del planeta que amenaza la vida futura de la biodiversidad, el crecimiento de la basura, la contaminación de los ríos, la extinción de numerosas especies, la desertificación, la reducción de la capa de ozono, etc.

La autocomprensión que el hombre, herido por el pecado, tiene de su modo de estar y de relacionarse con y en la casa común se encuentra errada. El pecado, la pretensión del hombre de ocupar el lugar de Dios, desnaturalizó el sentido del mandato de dominar la tierra (Cf. Gn 1,28) y de labrarla y cuidarla (Cf. Gn 2,15) que expusimos arriba. Ahora la relación originaria de cuidado, custodia, protección, salvaguardia se convierte en relación de depredación. La relación del hombre lleva las nefastas secuelas de la violencia existente en el corazón del hombre herido por el pecado.

En *Laudato Si'* el papa formula de modo nítido la relación entre el pecado y el maltrato que sufre la naturaleza en estos términos: «La violencia que hay en el corazón humano, herido por el pecado, también se manifiesta en los síntomas de enfermedad que advertimos en el suelo, en el agua, en el aire y en los seres vivientes. Por eso, entre los pobres más abandonados y maltratados, está nuestra oprimida y devastada tierra, que “gime y sufre dolores de parto” (Rm 8,22)» LS 2. La divinización egoísta e irresponsable idolatría de sí, consecuencia del pecado, llevan al hombre, el *homo sapiens*, a concebirse a sí mismo «como el señor tiránico de un planeta en el que actúa como si se creyese creador absoluto, como si él lo hubiese creado de la nada, siendo esta una creación que, no solo no ha creado, sino que si siquiera ha sabido regir con justicia, equilibrio, responsabilidad y perspectiva de futuro»⁵³. Esta actitud del hombre es mortífera.

Privados de la justicia originaria, transformamos la naturaleza con violencia olvidando que nosotros mismos somos tierra: «Nuestro propio cuerpo está constituido por los elementos del planeta, su aire es el que nos da el aliento y su agua nos vivifica y restaura» LS 2. En este sentido, la depredación del medioambiente muestra que el hombre ha perdido la comprensión de su vínculo ontológico que lo emparenta con la naturaleza.

Al ignorar este vínculo el hombre destruye, explota de manera abusiva el planeta cuyos elementos naturales son reducidos a meras cosas. De esta forma, el ser humano pierde la capacidad de asombro, maravilla ante la creación. En su relación con ella ya no hay lugar para la experiencia de lo sagrado.

De lo expuesto hasta aquí no cabe duda de que el pecado trastorna completamente el plan de Dios para el hombre y la creación. El pecado aleja al hombre de su origen, lo deshumaniza, corrompe su relación con el prójimo y con la naturaleza. El mundo creado para la eternidad corre peligro, y el hombre ya no actúa conforme a su identidad de imagen de Dios. Al revés esta imagen es deformada y la salvación es amenazada. Ahora bien, ¿en un mundo creado por Dios para la plenitud, el pecado, fuerza destructora y antdivina tendría la última

⁵³ Fernández Castelao, «Crisis ecológica», 271.

palabra? ¿No decíamos en la doctrina de la *creatio ex nihilo* que el poder del amor de Dios es más potente que cualquier otro poder?

CAPÍTULO 3. LA SALVACIÓN COMO REDENCIÓN: UNA OBRA DE LA SANTÍSIMA TRINIDAD

Según san Ignacio de Loyola las tres personas divinas, para poner fin al desorden que reina sobre la faz de la tierra y restaurar su creación desfigurada, tomaron la siguiente decisión: «hagamos la redención del género humano, etc.» (*Ej* 107). Si el primer sentido de la salvación se refería a la conservación de la integridad de la creación, en la decisión de las tres personas divinas contemplamos en su segundo significado que es la liberación de la perdición y restauración de la perdición. Así, la salvación entendida como redención «tiene como presupuesto un mundo perdido, que de por sí marcha hacia la corrupción, a la ruina y a la muerte. Sólo mediante la acción salvífica de Dios, que tiene lugar definitivamente en Jesucristo puede el mundo escapar a la ruina»¹. Desde esta acción divina la salvación aparece «como el estado en que está colocada la humanidad por la encarnación del Hijo de Dios en Jesucristo y por su muerte redentora»².

Tras el pecado que se convirtió en el origen de la perdición, que desfiguró la obra de la creación, Dios interviene ahora de modo peculiar en ella para restaurar y rescatarla. La salvación del hombre y de la creación no puede venir de ninguna forma del hombre. Si el pecado, que genera la perdición y la corrupción, proviene de un antropocentrismo desviado de la trascendencia, de la sospecha sobre Dios que no quería que fuéramos como Él, el conocimiento del verdadero ser de Dios tendrá un aspecto salvífico. Para ello, nos interesaremos ahora por la naturaleza del Dios que decide restaurar su imagen en el hombre y su creación. En efecto, a partir de la manifestación de Dios en la historia, de la obra redentora de Jesús, ¿podemos decir algo que tenga sentido de Él? ¿Dios se manifiesta en la acción restauración de su creación tal cual es en sí mismo? Dicho de otra manera, se trata de responder a esta pregunta: ¿Quién es Dios en sí mismo? Nos preguntamos por el Dios que nos restaura, en quien creemos y es objeto de nuestra fe. La pregunta por la acción redentora de Dios en la historia es indisociable de su realidad en sí.

Mediante la respuesta a esta pregunta, buscaremos mostrar la relación existente entre salvación y Trinidad: «el misterio de Dios trinitario es el fundamento trascendente de la historia de la salvación»³. La verdad sobre Dios tiene un carácter salvífico, porque nos permite establecer una relación libre de toda sospecha con Dios, dirigir hacia Él nuestro pensar y nuestro obrar. El conocimiento de Dios en Jesucristo nos orienta en la buena dirección, nos marca nuevamente el norte que habíamos perdido por el pecado.

¹ W. Trilling, “Salvación. I. Sagrada Escritura”, en *Conceptos fundamentales de la teología*, (ed.) H. Fries, (Madrid, 1979), 616.

² O. Semmelroth, “Salvación. II. Teología”, en *Conceptos fundamentales de la teología*, (ed.) H. Fries, (Madrid, 1979), 621.

³ Ángel Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario. Dios-con-nosotros*, (Madrid: BAC, 2014), 37.

I. Historia de salvación y Trinidad: Dios en sí y para Dios para nosotros

¿Es posible conocer el ser de Dios a partir de su revelación y manifestación en la historia?
¿Dicho conocimiento abriría al hombre nuevos horizontes de sentido y de vida?

En el transcurso del tiempo, para entender la historia de la salvación y Dios, el sujeto que la obra, «la teología ha intentado establecer la relación entre ambas formas de pensar a Dios: en su realidad en sí misma considerada (Dios en sí o Trinidad inmanente) y en su realidad salvífica hacia el mundo (Dios para nosotros o Trinidad económica)»⁴. El estudio trinitario se aborda desde esta doble perspectiva, porque «toda la historia de la salvación no es otra cosa que la historia del camino y los medios por los cuales el Dios verdadero y único, Padre, Hijo y Espíritu Santo, se revela, reconcilia consigo a los hombres, apartados por el pecado, y se une con ellos» (CIC 234). En su actuación salvífica en la historia, es decir, al manifestarse como el Dios con nosotros, Dios nos da a conocerse su ser en sí. No preguntarse por lo que es en sí mismo el misterio divino es ignorar el sentido mismo de la salvación cristiana.

1. Circularidad entre Trinidad inmanente y Trinidad económica

Si algo podemos conocer de la vida intradivina es través de la forma en que Dios se ha manifestado y revelado en la historia. Nos asomamos a la vida interna de Dios por la ventana de su acción salvífica en la historia. La reflexión sobre la vida de Dios en su ser se hace estrechamente unida a la exposición de la economía salvífica. «Llegamos al misterio de Dios a través de la historia de la salvación, pero a la vez la exigencia de confrontarnos con este misterio en sí mismo viene de la propia historia de la salvación, que quedaría sin fundamento sin esta consideración de lo que es Dios en sí mismo»⁵. Ya hallamos en el siglo IV huellas de esta relación recíproca entre Trinidad y historia en el uso del «binomio *theologia* y *oikonomía* para referirse a la vida de Dios en sí misma y a su manifestación y revelación en la historia, respectivamente»⁶. Esta fórmula permite asegurar el carácter salvífico de la *oikonomía*, a la par que la permanente impronta económica de la *theologia*. La «economía es el único camino para el conocimiento de la teología. Así como la *theologia* es el fundamento permanente de la *oikonomía*. El misterio de Dios (Nicea) y la salvación en Cristo (Calcedonia) son inseparables»⁷. La teología escolástica afirma también la existencia de una inextricable relación entre Dios en sí mismo y Dios para nosotros: las misiones presuponen y manifiestan a la vez las procesiones intradivinas. Dicho, en otros términos, «Dios uno y trino se revela en la “economía” tal como es en su vida inmanente: a través de la revelación de Cristo [que tiene un valor salvífico] tenemos un verdadero acceso a la “teología”»⁸.

En el siglo XX, el teólogo Karl Rahner retoma esta verdad antigua de la teología y la reformula magistralmente en un axioma que revolucionó la teología trinitaria: «la Trinidad económica es la Trinidad inmanente, y a la inversa». Con el llamado «axioma fundamental»

⁴ Cordovilla, 35.

⁵ Luis F. Ladaria, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, (Salamanca: Secretariado trinitario, 2010), 31.

⁶ A. Cordovilla, «El misterio de Dios» en *Lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática*, (Dir.) Ángel Cordovilla, (Madrid: UP Comillas, 2013), 93-94.

⁷ Cordovilla, «El misterio de Dios», 94.

⁸ Ladaria, *El Dios vivo*, 46.

Rahner muestra el carácter salvífico de la fe trinitaria. El misterio de Dios (uno y trino) constituye el inquebrantable fundamento trascendente de la salvación, de la restauración del mundo corrupto por el pecado y sus secuelas. «La revelación de Dios es en sí mismo un acto de salvación, acontece sólo en la realización de nuestra salvación por obra de Cristo»⁹. Tenemos acceso a la luminosa realidad de Dios por la revelación salvadora que en Cristo hace de sí mismo.

El axioma tiene dos partes. La primera nos sitúa en el plano del conocimiento de Dios. La correspondencia entre la Trinidad económica y la Trinidad inmanente significa que «no se nos ha dado otro lugar a partir del cual sea hablar con menor infidelidad del misterio divino que la historia de revelación, los acontecimientos y las palabras íntimamente unidos, por los que Dios ha narrado en nuestra historia su propia historia»¹⁰, o sea, sólo a partir de la revelación en Cristo tiene sentido que hablar del Dios trino. Esto quiere decir que «la revelación y la manifestación de Dios en la historia no es una revelación de verdades ajenas o diferentes al ser de Dios, sino la historia de su auto-revelación (Karl Barth) y auto-comunicación (Karl Rahner)»¹¹. Dios se da en la historia tal cual es en sí mismo, no nos da simplemente dones, por grandes que podamos pensarlos. De esta forma, «la historia de la salvación es Dios mismo que se hace historia para comunicarse en su Palabra y para darse en su Espíritu»¹². Dicho, con otras palabras, «la economía de salvación se funda en la vida interna de Dios, la salvación que se nos manifiesta en Cristo no tiene sentido ni sería tal si no se fundara en Dios y si no fuera realmente la comunicación de su misma vida»¹³. La economía de la salvación depende radicalmente del misterio de Dios en sí. Mediante su obra salvífica Jesús nos hace contemplar la profundidad del misterio de Dios. El Hijo nos descubre las entrañas del Padre.

La segunda parte, reducida a la inversa, se refiere a la perspectiva óptica del axioma y constituye el fundamento para la primera. Esta perspectiva es imprescindible para poder mantener en pie la verdad de la primera parte, porque «sólo si la Trinidad que se revela en la economía de la salvación es [realmente] la Trinidad que existe y es en su vida interna podemos hablar realmente de una Trinidad salvífica»¹⁴. Sin esta segunda parte, se haría difícil sostener que la comunicación de Dios en la historia es plenamente la revelación de su ser; del mismo modo la primera resultaría vacía de contenidos. Pero, esto no quiere decir que la Trinidad inmanente es el resultado de la historia, sino es la que da sentido, consistencia y unidad a la revelación histórica. La identidad «Trinidad inmanente es la Trinidad económica» no significa que «la Trinidad inmanente no exista más que en la económica, que Dios se haga trino en la medida en que se comunica a los hombres»¹⁵. Pues, la existencia de la Trinidad inmanente no es tributaria de su manifestación económica; ella no se realiza, ni se perfecciona, ni se completa, ni se determina, tampoco se disuelve en la economía. Tiene en sí misma la perfección, independientemente de su manifestación salvadora, de su actuación en la historia. La Trinidad no es una unidad que se realiza sólo en el proceso de donación recíproca.

⁹ Ladaria, *El Dios vivo*, 48.

¹⁰ Bruno Forte, *Trinidad como historia*, (Salamanca: Sígueme, 1988), 20.

¹¹ Cordovilla, «El misterio de Dios», 94.

¹² Cordovilla, «El misterio de Dios», 94.

¹³ Luis F. Ladaria, *La Trinidad, misterio de comunión*, (Salamanca: Secretariado trinitario, 2002), 37.

¹⁴ Cordovilla, «El misterio de Dios», 94-95.

¹⁵ Ladaria, *El Dios vivo*, 59.

Para una cabal comprensión de la segunda parte del axioma, conviene tomar en cuenta el carácter libre y gratuito de la comunicación de la Trinidad inmanente. La segunda parte del axioma pone de relieve la soberana libertad divina. Así lo afirma nítidamente el mismo Rahner; esta comunicación es “libre y no debida”. Lo mismo afirma la CTI, cuando asume el axioma rahneriano, pero reformula la segunda parte en estos términos: «la misma Trinidad inmanente es la que se comunica libre y graciosamente en la economía de la salvación»¹⁶.

De modo general, el axioma fundamental de Rahner ha sido bien recibido en la teología católica. Si la primera del axioma fue asumida sin dificultad, en cambio, la segunda parte, el famoso «viceversa» levantó muchos debates, porque no está exento de riesgos y limitaciones. En efecto, entenderla en el sentido de una correspondencia y reciprocidad podría llevar a una confusión entre la Trinidad en sí misma y su manifestación económica, hacer pensar que Dios llega a ser pleno en la economía. Los riesgos de identificar sin más ambas trinidadas, o de pensar que existen dos trinidadas, o de considerar que la Trinidad inmanente se agota en su dispensación salvadora hicieron que algunos teólogos criticasen y matizasen la segunda parte del axioma rahneriano, otros radicales propusieron su supresión. Para no caer en una identidad crasa entre la Trinidad inmanente y la Trinidad económica es menester no explicar la segunda parte «en términos de una realización o perfeccionamiento de Dios en la economía»¹⁷. Al hacer esta reducción «Dios corre el riesgo de ser absorbido por el proceso del mundo y de no poder llegar a sí mismo más que a través de dicho proceso»¹⁸.

Para subrayar las dos precisiones importantes para una correcta interpretación del axioma, que son «por una parte la Trinidad no se constituye en la economía de salvación, y por otra tampoco se agota en ella»¹⁹, se afirma el carácter kenótico de la autocomunicación de Dios en la historia. Ésta comporta «un elemento de *kénosis* y de cruz, de vaciamiento, que nos obliga a suponer una distinción entre la Trinidad económica y la inmanente»²⁰. CTI y Congar reconocen el carácter kenótico de la distinción. Así lo enuncia CTI: «La economía de la salvación manifiesta que el Hijo eterno en su misma vida asume el carácter “kenótico” del nacimiento, de la vida humana y de la muerte en cruz»²¹. Congar, en cuanto a él, utiliza la expresión *forma servi*. A Jesucristo que asumió las condiciones de abajamiento le pertenece también la *forma Dei*, cuyo contenido no podemos conocer plenamente en nuestra condición presente. Según Congar, «si la *forma servi* forma parte de lo que es Dios [...], la *forma Dei* le pertenece igualmente. Pero ésta se nos escapa aquí abajo en una forma imposible de determinar»²².

De esta forma, la identidad entre la Trinidad inmanente y la Trinidad económica debe comprenderse en el sentido de que «Dios se nos da y se nos revela tal como es en sí mismo gratuita y libremente, sin constricciones de ningún tipo, sin que su ser se realice ni perfeccione en esta autocomunicación; [pero] en esta relevación Dios mantiene su misterio»²³. En su actuación salvífica Dios nos hace ver más de cerca su misterio insondable, pero no lo elimina.

¹⁶ CTI, *Teología – cristología – antropología*, I. C. 2. (versión Pdf bajada en

¹⁷ Ladaria, *El Dios vivo...*, 63.

¹⁸ Hans U. Balthasar, *Teodramática 3. El hombre en Cristo*, Madrid 1993, 466; citado por Ladaria, *El Dios vivo*, 64.

¹⁹ Ladaria, *La Trinidad*, 40.

²⁰ Ladaria, *El Dios vivo*, 64.

²¹ CTI, *Teología...*, I. C. 3.

²² Yves Congar, *El Espíritu Santo*, Barcelona, 1983, 461; citado por Ladaria, *El Dios vivo*, 64.

²³ Ladaria, *El Dios vivo*, 64.

Conviene entonces salvaguardar la precedencia de la Trinidad inmanente, que vive desde toda la eternidad la vida divina en plenitud; y se comunica en la historia de la salvación sin agotarse en ella. Sólo en la consumación escatológica Dios se dará a conocer plenamente en su autodonación total.

Apoyándonos en la circularidad entre Dios en sí mismo y Dios para nosotros, defendida tempranamente por la teología y reformulada con hondura por Rahner en su axioma, podíamos deducir que la acción salvadora de Dios en favor de su creación lleva al conocimiento de la vida íntima de Dios. La acción salvífica es el camino de acceso al ser de Dios, y en esta dispensación salvadora es «Dios mismo el que en la vida de Jesucristo y en el don de su Espíritu realiza la salvación y establece la alianza nueva y definitiva con los hombres»²⁴. En la economía y no en otro sitio Dios se hace realmente presente. Nuestra salvación procede del Dios preexistente, así se sitúa más allá de la historia. Sin embargo, esta manifestación definitiva de Dios en Jesucristo no elimina el aspecto misterioso de Dios.

2. Dios como misterio

Dios no agota su ser en su manifestación y revelación en la historia de la salvación. Esto hace posible el pensamiento de la realidad de Dios en término de misterio. O sea, podemos decir algo significativo de Dios (teología catafática), porque se nos reveló; pero al mismo tiempo no podemos abarcar la realidad de su ser (teología apofática). Entonces, para hablar bien de Dios las dos tendencias son necesarias y complementarias.

Desde este presupuesto, podemos hablar de Dios como misterio en un triple sentido. En primer lugar, Dios es misterio por la grandeza y el exceso de su realidad, no por ser una realidad oscura que tenemos que desvelar. Con esto nos referimos a que «Dios es misterio incomprensible en sí mismo por exceso y plenitud de realidad, porque Él es vida plena e inagotable»²⁵. Dios es misterio, porque, por una parte, su realidad nos sobrepasa y desborda, por otra parte, su realidad nos sostiene y fundamenta. Pese a todo su esfuerzo, el hombre no puede apoderarse del misterio divino a través del conocimiento ni mediante su acción. La grandeza del misterio de Dios supera de lejos todas las capacidades humanas. En este sentido, decir que Dios es un misterio es proferir a la vez una palabra de juicio y de gracia. La revelación del misterio de Dios es, por una parte, juicio, porque recuerda al hombre sus propias limitaciones, por otra, es gracia, porque es benefactora con los hombres, les muestra que Dios se vuelve hacia ellos en su amor gratuito, libre y misericordioso²⁶. En esta línea, afirmar que Dios es misterio significa ponerlo en el centro de la existencia humana como realidad fundante de la vida. Dios es la inquebrantable roca, la piedra angular sobre la cual hemos de edificar nuestra existencia.

En segundo lugar, «el misterio de Dios es el nombre que damos a la revelación de Dios en el ocultamiento»²⁷. Dios es misterio, porque su manifestación se da en la paradoja revelación-ocultamiento. La mayor cercanía de Dios hace patente su mayor grandeza, es decir, cuanto más se revela, cuanto más se hace manifiesto la radicalidad de su misterio, porque se revela en forma

²⁴ Ladaria, *El Dios vivo*, 68.

²⁵ Cordovilla, «El misterio de Dios», 97.

²⁶ Cf. D. Sattler, Th. Schneider, «Doctrina de Dios» en *Manual de teología dogmática*, (dir.) Theodor Schneider, (Barcelona: Herder, 1996), 160.

²⁷ Cordovilla, 32.

inimaginable, inconcebible para nosotros. Pensar en Dios como misterio es afirmar su carácter inabarcable e incomprensible. Con esto queremos decir que «Dios es, por principio, inaccesible e incognoscible. Una criatura finita no puede nunca abarcar al Infinito. Todos nuestros intentos de hablar son insuficientes e inadecuados»²⁸. De esta forma, la manifestación y donación de Dios en la humildad de nuestra carne no suprime su carácter de misterio, sino lo pone de manifiesto. Nuestro conocimiento de Dios en Jesucristo agota la plenitud de su divinidad. Dicho de otro modo, «el conocimiento de Dios en Jesucristo sigue siendo el de un Dios escondido, no manipulable, no acaparable, siempre misterioso. Si en Jesucristo Dios se manifestase totalmente, eso significaría que el mundo divino se reduciría a la medida del mundo de lo humano»²⁹. La revelación «no des-vela el misterio, sino que lo hace más patente y nos enfrenta a él de una manera más radical. [...] El *Deus Semper maior* se ha manifestado más grande y más incomprensible cuanto más pequeño (*minor*) se ha hecho»³⁰. A pesar de su total revelación en Jesucristo, Dios nos permanece oculto, incomprensible e inabarcable. Dios es a la vez oculto y manifiesto.

En tercer lugar, se afirma que Dios es misterio para enfatizar en la irreductible e irrepetible singularidad de la realidad personal de Dios. Dios es misterio en el sentido de la manifestación de una figura en su singularidad absoluta, no en el sentido de un enigma, ni de secreto, ni de misterio lógico. Dios es misterio por ser «esa realidad absolutamente singular que de forma inesperada, sorprendente y gratuita aparece ante nosotros en su unicidad e irrepetibilidad»³¹. La singularidad que hace de Dios un misterio radica en su libertad en el amor. Desde esta singularidad de la realidad personal de Dios, el Misterio es Dios en su ser principio sin origen (Padre) revelándose en su Palabra (Hijo) y dándose en el corazón de los hombres como gracia (Espíritu).

En conexión con el tema de la salvación, podemos afirmar con Rahner que el Misterio de Dios es un misterio salvífico. Para salvar al hombre y restaurar su creación Dios, que es plenitud de vida, se auto-comunicó, pero sin que esta auto-comunicación agote su ser. Dios es misterio por la vía kenótica que ha elegido para realizar la redención de lo creado por sus manos. Dios (uno y trino) en la revelación-ocultamiento sostiene y alienta reconduciendo el mundo hacia la meta que él que se ha propuesto de antemano. Afirmar que Dios es misterio es una aseveración eminentemente positiva, constituye una verdad salvífica fundamental de la fe cristiana. De hecho, la revelación del misterio de Dios es la revelación de nuestra salvación, cancela la ley del mérito personal y nos muestra que somos aceptados de forma definitiva y absoluta con nuestras limitaciones. Sin embargo, ¿cómo se relaciona este conocimiento que el hombre puede tener del Dios revelado en la historia y la salvación?

3. Conocimiento del ser de Dios como fuente de salvación

¿El pecado, que deformó la imagen de Dios en el hombre e introdujo el caos en la creación, no presupondría un cierto desconocimiento de Dios por parte del hombre? Según el relato genésico de la caída (Cf. Gn 3,1ss) el hombre come el fruto prohibido, por desconfiar, de alguna manera, de Dios y dar más crédito a las palabras de Satán. La escucha y la atención a

²⁸ Martín G. Ballester, *Vivir la salvación. Así en la tierra como en el cielo*, (Madrid: San Pablo, 2006), 9-10.

²⁹ Ballester, 10.

³⁰ Cordovilla, 32-33.

³¹ Cordovilla, «El misterio de Dios», 98.

una voz diferente de la del creador lleva a la perdición, es decir, al alejamiento del designio salvífico de Dios. La desobediencia «con la cual el hombre eligió situarse en plena y absoluta autonomía respecto a Aquel que lo había creado» (FR 22) acaeció, porque Adán y Eva debieron de pensar que Dios les ocultaba la verdad acerca de su identidad y no quería que no fueran dioses, alcanzaran su plenitud. Tal vez, les resultó atractiva la idea de ser como dioses, porque respondería a su miedo de la muerte, temor de desaparecer. Cual temor o, de forma positiva, el deseo de eternidad que habita el corazón de toda persona.

Satán consiguió alterar su percepción de Dios. En este sentido, podemos decir que el pecado supone una perversión de la imagen de Dios, de la vocación y del fin último del ser humano (conocimiento y comunión con Dios). Por creer que Dios no quiere que sean como dioses, Adán y Eva, que recibían todo de Dios y vivían en comunión con Él, buscaron realizarse por sí mismos. Dios ya no es su aliado y su fuente vital. En lugar de recibir su crecimiento de Dios, nuestros padres en la humanidad recurren a la creatura: un fruto.

Si tras el pecado y la deformación de la creación se encuentra una perversión de la imagen de Dios, un antropocentrismo desviado de Dios (egoísmo), esto quiere decir que la salvación pasaría por el acceso a la verdadera naturaleza de Dios. El corazón humano inquieto no descansará hasta que llegue a la realidad misma de Dios, se reconcilie con su verdadera imagen. De hecho, al intervenir en la historia Dios no nos revela verdades, sino su propia identidad, su propio ser. «Si Dios es el que salva, en la medida en que conozcamos mejor a Dios y nos acerquemos a él, sabremos mejor lo que es la salvación y a qué debemos atenernos para conseguirla»³².

Para ello, Dios, a través de su acción redentora en Jesucristo, intenta conquistar en el corazón humano su sitio original de interlocutor fiable que busca el bien de su creatura. Para reponerse en el camino de la vida y alejarse del de la muerte el hombre ha de abrirse a la alteridad revelada de su creador. El acceso y conocimiento del auténtico ser de Dios es restaurador e instaurador de sanas, confiadas relaciones. Si la relación entre dos personas gana en profundidad, confianza y sinceridad cuando los dos sujetos se conocen suficientemente bien, podemos pensar que la relación rota entre Dios y el hombre se restablece si el hombre redescubre la realidad de Dios que sueña nuevamente un porvenir mejor para todo lo creado. En el conocimiento de Dios reside la plena felicidad del hombre. Lo mismo postula santo Tomás de Aquino cuando hace del conocimiento de la verdad sobre Dios la meta del itinerario espiritual.

El profundo y genuino conocimiento del Dios que se nos revela, que se nos dona en la historia de la salvación es fuente de vida. Esto nos lleva a reconectarnos con Dios, nuestro principio y fundamento; a volver a su Amor. Comprender a Dios como misterio, respetando su alteridad y sin querer confundirnos con El, implica ponerlo a Él en el centro de la existencia. La revelación restaura la imagen de Dios en nosotros, y nos conduce a cambiar nuestro modo de proceder. Conocer quién y cómo es Dios eleva la naturaleza humana. El conocimiento «que tenemos de Dios en Jesús es tanto más necesario cuanto que rompe muchos de nuestros esquemas y muchas imágenes (naturales y espontáneas) sobre Dios»³³. El hecho de tener una imagen de Dios bien ajustada a lo que es en sí permite al hombre salir de sí mismo, abrirse a la

³² Ballester, 9.

³³ Ballester, 12.

liberación que nos trae el redentor. Ahora, lejos de ser un tramposo, un engañador, el Dios que asume la humildad de nuestra carne se convierte en el fiel aliado y el compañero de camino.

Del mismo modo, respecto a la relación entre la salvación y el conocimiento de Dios, es muy iluminadora esta palabra que el autor del cuarto evangelio pone en boca de Jesús: «ésta es la vida eterna: que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y al que tú has enviado, Jesucristo» (Jn 17,3). La vida es el hilo conductor de los discursos y diálogos de Jesús en el cuarto evangelio³⁴. En la misma óptica, podemos aludir a la exhortación que Jesús nos dirige a ser misericordioso como lo es el Padre (Cf. Lc 6,36). Así, «la imagen de Dios es la clave de bóveda última de la razón de la conducta moral del creyente el máximo ideal al que se puede aspirar, [es el antídoto a la perversión y la perdición]»³⁵. Al afirmar que Dios es uno y trino la fe cristiana quiere asegurar que el «ser de Dios en su ultimidad es relación y es amor, y esto constituye la verdad de nuestra salvación y el fundamento último de toda la realidad»³⁶.

Sin embargo, no se trata de un mero conocimiento cognitivo, una aprehensión de verdades abstractas acerca de la realidad de Dios, sino de un conocimiento que proviene de una experiencia religiosa, es decir de una relación personal con Dios. Esta experiencia personal, cuya finalidad es reordenar a la meta inicial, es posible, porque «Dios es Rostro y Palabra que revelándonos su ser y su proyecto sobre el mundo nos interpela. Él es Espíritu y Amor que desde dentro nos sostiene y alienta conduciéndonos hasta la meta que él se ha propuesto de antemano»³⁷. En el encuentro con el auténtico Dios, no el de la proyección humana, el hombre vive saludablemente y felizmente; lleva una vida colmada.

II. Carácter salvífico del misterio trinitario

Para conocer el ser de Dios seguiremos sus huellas en la historia de la salvación, por la relación intrínseca, recíproca existente entre Trinidad inmanente y Trinidad económica. En este apartado, nos interesaremos por las maneras en qué Dios se dio a conocer en la historia. La atención a los lugares de revelación del Dios que nos salva es importante, porque nos conduce a descubrir a Dios en sí mismo y a Dios como el Emmanuel (Dios para y con nosotros). Este conocimiento de la verdad sobre Dios genera una nueva relación entre Dios y el ser humano; marca al hombre el nuevo rumbo a seguir para entrar en la plenitud de vida, es decir, reencontrar la salvación, redescubrir la Alteridad de Dios. Hay salvación porque Dios ha abierto su intimidad revelándose en la historia de su Hijo y comunicándose en su Espíritu.

En la economía de la salvación hay lugares, momentos que son relevantes para captar la vida interna de Dios, descubrir la realidad de la Trinidad inmanente que constituye el fundamento trascendente de la liberación del hombre y del mundo de las garras del pecado y de sus secuelas. En su manifestación salvífica en la historia Dios se auto-revela, auto-comunica. Salvándonos Dios se da a conocer, restaura en nosotros su imagen y nos capacita para huir el mal. La respuesta al interrogante que recoge bien el objeto de nuestro interés nos llevaría a

³⁴ Cf. Ballester, 27.

³⁵ G. Uríbarri, «Jesús, Hijo de Dios» en *Los apuntes de cristología del curso 2018-2019*, (Madrid: inaudito), 9.

³⁶ Cordovilla, «El misterio de Dios», 96.

³⁷ Cordovilla, «El misterio de Dios», 100.

considerar cuatro lugares: relación de Jesús con su Padre, su título “Hijo de Dios”, Jesús y el Espíritu Santo, por último, el misterio pascual.

1. El “*Abba*” de Jesús como base de nuestra nueva filiación divina

El punto de partida es la historia de la vida encarnada de Jesús, y su modo de vivir su relación con Dios Padre. De esto tenemos valiosos testimonios en el NT. Es la persona de Jesús ungida por el Espíritu quien, a través de su mensaje y misión, nos revela el ser mismo de Dios. Por ello, la relación entre Jesús y el Padre expresada en el mensaje del Reino se convierte en la vía privilegiada de acceso a la Trinidad inmanente. La misión de anuncio del Reino por Jesús, su relación personal y singular con Dios nos muestra que el nombre propio de Dios es Padre. Jesús en su misión por el Reino expresa la relación especialísima que tiene con Dios en la invocación *Abba*. En la misma nos hace redescubrir el proyecto salvífico del Padre, nos descifra e interpreta la revelación de Dios. En sus discursos sobre Dios Jesús manifiesta una nueva dimensión de la comprensión de Dios como *Abba*.

Invocar o hablar de Dios como *Abba* no es exclusivo de Jesús. La denominación de Dios como padre está presente en muchas culturales. Ya encontramos la designación a Dios como “padre” en religiones y filosofías ajenas al judeocristianismo. Esta forma de designación común incluye las ideas de creación, adopción y generación. Hallamos también dicha designación en la religión judía, aunque su utilización sea escasa, tal vez porque absolutiza la trascendencia de Dios, pero sin excluir su cercanía. En la fe judía, «con la expresión “padre” referida a Yahvé se quiere mostrar la relación que existe entre Yahvé y el pueblo de Israel, tal como podemos apreciar en textos como Ex 20,2-3: Dt 4,7; 5,6-7»³⁸. La paternidad divina no era entendida biológica o mitológicamente, sino soteriológicamente. La filiación divina no representa una cualidad natural, sino que se basa en la elección y la redención divinas.

En el AT «Dios se ha dado a conocer como el Dios de la alianza, que ha establecido con el pueblo de Israel, su elegido, un pacto de amor fundado en la predilección divina. Este Dios es además el creador de todo, y por tanto el Dios de todos los hombres y los pueblos³⁹. Dios es el padre del pueblo que se ha elegido. Si la paternidad divina se refiere al pueblo de Israel en general, hay algunos usos en los que «es un individuo concreto, con especial significación dentro del pueblo elegido, el que aparece como “hijo” de Dios (Cf. 2 Sam 7,14; 1 Cro 22,10; Sal 2,7)»⁴⁰; en otros Dios es presentado como el padre de varias personas concretas, los justos (Cf. Prov 3,12; Sab 2,16; 11,10). En cualquiera de los casos el amor es el rasgo predominante de la paternidad de Dios. En la revelación veterotestamentaria, la relación de paternidad incluye, desde el lado del Padre, los elementos de bondad, de perdón, compasión, amor y señorío; desde el lado del hijo el acento recae sobre la autoridad del Padre, sumisión y obediencia a su voluntad⁴¹. Además de estas características destacables de la designación de Dios como padre, conviene notar que no encontramos en la fe judía ninguna invocación personal a Dios como *Abba* en la oración.

Con Jesucristo aparecerá en su plena la paternidad de Dios. En efecto, en la boca de Jesús el uso de *Abba* está, en sus grandes rasgos, en continuidad con la tradición que le ha precedido;

³⁸ Cordovilla, «El misterio de Dios», 110.

³⁹ Ladaria, *El Dios vivo*, 76.

⁴⁰ Ladaria, *El Dios vivo*, 79.

⁴¹ Cf. Uríbarri, «Jesús, Hijo de Dios», 6-7.

pero al mismo tiempo tiene cierta originalidad. Ésta «reside en el hecho de que sólo él, en el marco del judaísmo antiguo, se dirige a Dios llamándolo *Abba*»⁴². Jesús «no sólo habla de Dios como de su padre, sino que lo invoca como tal, y con ello manifiesta la conciencia de su cercanía a Dios, la familiaridad e inmediatez de su relación con él»⁴³. Su conciencia de tener una relación original y única con Dios sustenta su pretensión de que su mensaje será escuchado y acogido. Dios es, en un sentido de todo peculiar, su padre. Esto representa una genuina novedad en la tradición religiosa judía, y uno de los puntos nucleares del mensaje evangélico sobre Dios. La conciencia filial de Jesús se manifiesta por su opción por un lenguaje de paternidad para referirse a Dios.

Para dirigirse a Dios Jesús usa la palabra “*Abbà*”, un término empleado en el ámbito familiar. Esta innovación lingüística subraya la estrechez, la singularidad de la relación de Jesús con el Padre. «La explicación de esta innovación [...] reside en la conciencia filial de Jesús, cuyo ministerio está al servicio de la voluntad del Padre, como se refleja en la oración del padrenuestro y en la escena cumbre de la agonía de Getsemaní»⁴⁴. Jesús no nos revela a Dios como *Abbà* solo mediante su oración, sino también «a través de sus parábolas (Lc 15,11-32; Mt 20,1-16; Lc 18,9-14); de los dichos donde explica la condescendencia de Dios para con los pecadores; y sus acciones mesiánicas, como puede ser la purificación del templo, la comunión de mesa con los pecadores y los milagros que hacen presente y eficaz la soberanía de Dios en el mundo y el inicio de la nueva creación (Mt 11,2-6)»⁴⁵. Al presentarnos a Dios como Padre, Jesús nos anuncia que Dios no ha abandonado a su creación. Al revelarnos el Padre, Jesús nos habla de salvación, es decir, de la relación que Dios tiene con cada de nosotros.

La imagen de Dios que está implicada en la experiencia única y singular de Jesús expresada en el término *Abbà* revela un Dios que es Padre. Por tal se entiende ante todo un Dios compasivo, benevolente, bondadoso, providente y misericordia. En Jesús, Dios se presenta como un Padre que llama a una vida gozosa, plena, feliz, libre de ataduras. Cristo, con la revelación del misterio del Padre y de su amor, nos permite situarnos ante Él como sus hijos, cuya dignidad filial habíamos perdido por el pecado. De hecho, Jesús nos enseña a rezar llamando a Dios Padre. Hemos de situarnos ante Dios desde nuestra conciencia y dignidad de hijos.

El cambio en la imagen de Dios que Jesús suscita en sus seguidores genera una nueva posibilidad de relación con Dios. En contacto con el Dios que es Padre, el hombre antaño perdido y alejado de Él se siente amado y perdonado; y el mundo roto es restaurado por la llegada del Reino. Dios como Padre es portador de un mensaje de salvación, porque Dios quiere seguir dándonos la vida, restablecer la relación con Él que habíamos roto por el pecado. Jesús nos abre la posibilidad de recuperar nuestra paternidad divina, nuevos horizontes. En el Hijo, es Dios mismo el que obra la salvación de todos los hombres. El amor del Padre se manifiesta en la persona del enviado para la salvación. En el actuar de Jesús, «el propio Dios va tras la “oveja perdida”, la humanidad doliente y extraviada. Cuando Jesús habla en sus parábolas del pastor que va tras la oveja descarriada, de la mujer que busca el dracma, del padre que sale al

⁴² Uríbarri, «Jesús, Hijo de Dios», 12.

⁴³ Ladaria, *El Dios vivo*, 81.

⁴⁴ Uríbarri, «Jesús, Hijo de Dios», 12.

⁴⁵ Cordovilla, «El misterio de Dios», 110.

encuentro del hijo y lo abraza, no se trata sólo de meras palabras, sino [de la explicación de su propio actuar que es el perfecto reflejo del actuar del Padre]» (DCE 12).

2. Mensaje salvífico del título Hijo de Dios

Al anunciar al Padre en su misión por la instauración de su Reino, Jesús se nos revela implícitamente como el Hijo. Por la conciencia y la vivencia de su paternidad divina Jesús se mostró como el Hijo; al lado del Padre y en la dispensación económica se sitúa como Hijo. El título de identificación de Jesucristo como el Hijo mejor expresa la identidad última de Jesús. Para muchos estudiosos este título tiene un origen pospascual. «La profesión en la filiación divina de Jesús pasa por ser desde entonces lo distintivamente cristiano»⁴⁶. Desde esta profesión que expresa lo esencial y específico de la fe cristiana, la relación entre Jesús y Dios puede ser descrita en términos de cercanía e inmediatez del Hijo con el Padre, de distancia y diferencia entre ambos, de misión al servicio del Padre⁴⁷. Entre el Padre y el Hijo existe un profundo y mutuo conocimiento. Pero esto no excluye la diferencia entre el Padre y el Hijo. De hecho, el Hijo manifiesta su ignorancia del día del cumplimiento escatológico (Cf. Mc 13,32).

Jesús, por ser tan descentrado, no se ha definido probablemente a sí mismo como Hijo de Dios. Sin embargo, «estaba constitutivamente tan vuelto hacia el Padre y hacia su misión por el Reino que al anunciar al Padre y su Reino, al escenificarlo e introducirlo en medio de los hombres con tal pretensión y autoridad, se estaba revelando a sí mismo como Hijo»⁴⁸. Dicho con otras palabras, lo importante para Jesús «no era presentarse como Mesías liberador ni como el Hijo eterno, sino obrar quien está investido de la fuerza liberadora y como quien asume la libertad propia del que habla en nombre de Dios y se entiende como venido de parte de Dios»⁴⁹. Del Dios Jesús se siente Hijo y enviado al mundo.

La confesión de Jesús como Hijo de Dios se encuentra expresada en los Evangelios en tres momentos claves e importantes de su vida. Aparece en la Transfiguración (Mt 17,5; Mc 9,7; Lc 9,35), en el Bautismo (Mc 1,11; Mt 3,17; Lc 3,22) y en boca del centurión en el evangelio de Marcos (Mc 15, 39). A estos momentos conviene añadir la confesión de Pedro en Mateo (Mt 16,16). Al lado de estas confesiones, encontramos a Jesús utilizando la expresión absoluta Hijo en dos ocasiones⁵⁰: «De aquel día y hora, nadie sabe nada, ni los ángeles en el cielo, ni el Hijo; solo el Padre» (Mt 13,32), y otra: «Mi Padre me ha entregado todo, y nadie conoce al Hijo, sino el Padre; ni al Padre le conoce nadie, sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar» (Mt 11,27). Estos pasajes bíblicos dejan entrever la autoconciencia filial de Jesús. El Hijo es el revelador del Padre, al ser su imagen perfecta⁵¹.

El evangelio de Juan considera que Jesús ya es Hijo desde su origen en la misma vida junto a Dios (Jn 1,1). El resucitado es el preexistente, precisamente por ser Hijo. En la cristología jónica Jesús es desde el inicio el Unigénito de Dios que está vuelto hacia el seno de Padre (Jn 1,18). Al asumir el título, san Juan no nos presenta «una doctrina sobre el Padre ni una reflexión

⁴⁶ Walter Kasper, *Jesús, el Cristo*, (Salamanca: Sígueme, 1976), 199.

⁴⁷ Cf. Cordovilla, «El misterio de Dios», 111.

⁴⁸ Cordovilla, «El misterio de Dios», 112.

⁴⁹ Leonardo Boff, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, (Madrid: Paulinas, 1987), 219.

⁵⁰ Cf. Boff, 220.

⁵¹ Cf. Ladaria, *El Dios vivo*, 53

sobre el Hijo lo que Jesús nos comunica; lo que hace [Juan] es mostrar una práctica, [el modo de] comportarse filialmente»⁵².

En Pablo encontramos un uso masivo del título aplicado a Jesús. Con él, Pablo recalca la relación singular y única de Jesucristo con Dios, a la par la función de mediador en la salvación. Según Hengel, Pablo emplea este título «cuando habla de la estrecha vinculación de Jesucristo con Dios; lo que implica asimismo hablar sobre su función de “mediador de la salvación” entre Dios y el hombre»⁵³. Con esto se predica del hombre Jesús de Nazaret, realmente hombre, que es Hijo de Dios. De esta forma, Él puede ser realmente el mediador entre Dios y los hombres por pertenecer a ambos extremos.

Para mostrar esto, Pablo subraya en su teología el envío al mundo y la misión salvadora del Hijo preexistente. «Rm 8,3 y Gal 4,4 coinciden en un esquema sintáctico, que repite la teología joánica (Jn 3, 17; 1Jn 1,9.10.14), con la partícula *hina* (para), que expresa la finalidad de la salvación»⁵⁴. En Rm 8,3-4 Pablo afirma la liberación del pecado y la concesión de la adopción filial. La misma afirmación soteriológica encuentra en san Juan: el «Unigénito [desde el inicio] del Padre e Hijo de Dios es enviado y entregado por el Padre (Jn 3,17) como expresión suprema del amor de Dios al mundo (Jn 3,16) para salvarlo por medio de él»⁵⁵. En términos modernos la naturaleza de esta filiación del Hijo de Dios es caracterizada de *proexistencia*, una expresión de Schürmann. Con ella se pone de relieve la apertura de la vida de Jesús al Padre y al Reino.

Jesús no actúa como quien se busca a sí mismo, ejecute un proyecto personal, sino como el que cumple una misión, la del Padre. Es Hijo por su obediencia, que no es de sometimiento, sino libre adhesión a la voluntad del Padre. El enviado muestra que es el Hijo, porque «vive la libertad filial. Para el Nuevo Testamento, hijo se contrapone a esclavo. Jesús se entiende como Hijo por haber recibido la libertad del Padre»⁵⁶. Desde esta libertad Jesús obra para la liberación de hombres y mujeres que lo rodean.

Confesar que Jesús es Hijo de Dios es proclamar una realidad salvífica. En efecto, en el Hijo podemos ver al Padre (Cf. Jn 14,9). Así, mediante las acciones del Hijo el Padre nos salva y nos devuelve la vida, es decir, se acerca a nosotros: «Dios envió al mundo su Hijo único para que vivamos por medio de Él» (1Jn 4,9). En el Hijo, contemplamos una «una forma de actuación de Dios, liberando a la creación de todo lo que la desfigura y plenificándola con la gloria divina»⁵⁷. El Dios revelado por Jesucristo se manifiesta como amor, comunión y donación. Un amor que desciende para levantar al hombre caído y restaurar todo lo creado. Con la misión de Jesús, el Hijo, la vida eterna «se introduce en el presente, en las más ordinarias circunstancias, allí donde la verdad vence el error, el amor al odio y al egoísmo, la justicia a la opresión, la esperanza a la desesperanza, la ilusión al tedio y al desánimo»⁵⁸. Con la mirada puesta en el

⁵² Boff, 220.

⁵³ M. Hengel, *El Hijo de Dios*, 25; citado por G. Uríbarri Bilbao, “Cristología, Soteriología, Mariología”, en *La lógica de la fe. Manuel de teología dogmática* (Dir.) Ángel Cordovilla, (Madrid:UP Comillas, 2013), 340.

⁵⁴ Uríbarri, «Jesús, Hijo de Dios», 28.

⁵⁵ Cordovilla, «El misterio de Dios», 113.

⁵⁶ Boff, 221-222.

⁵⁷ Boff, 221.

⁵⁸ Ballester, 27.

Hijo, la humanidad reencuentra la verdadera orientación de su vivir y de su amar; redescubre en qué consiste el comportarse filialmente, y la obediencia como camino de plenificación.

3. El Espíritu del Hijo nos hace hijos de Dios

La relación de Jesús con el Padre (*Abba*) no se entiende del todo sin la referencia al Espíritu: «el Dios de Jesús no se revela plenamente hasta que comprendemos la relación de Jesús con el Espíritu. Él es el medio y el ámbito en el que el Hijo experimenta la cercanía y la distancia del Padre»⁵⁹. Con respecto al Espíritu, así se entiende la cercanía y la distancia entre el Padre y el Hijo: «Espíritu en cuanto está sobre Jesús es Espíritu de mandato, Espíritu del Padre, pero, en cuanto está en Jesús es Espíritu de obediencia, Espíritu del Hijo»⁶⁰. El Espíritu Santo es «aquel que une al Padre y al Hijo, siendo el cuño de amor entre los dos»⁶¹. Es el lazo de amor entre el Padre y el Hijo.

Aunque la figura divina del Espíritu adquirió una gran relevancia en el NT, esto no quiere decir que era una figura desconocida del AT. En él teníamos testimonios sobre la acción del espíritu de Dios en el mundo. Este espíritu era designado con la palabra *ruah* que significa originalmente soplo, aliento, aire, espacio aéreo, viento. Según su uso en el AT el término tiene cuatro acepciones. En la primera significa viento, soplo, aliento; en la segunda designa la fuerza invisible y sensible que se presenta personalizada; en la tercera el término refiere a la fuerza viva en el hombre, el principio de vida, la sede del conocimiento y de los sentimientos; en la cuarta y última, designa la fuerza de vida por la que Dios obra o hace obrar⁶². Desde esta última, si pensamos la relación específica entre *Ruah* y Yahvé, podemos decir que el Espíritu es el principio y la fuerza que actúa en los hombres para que cumplan la voluntad de Dios en la historia. Es la fuerza divina que actúa en la creación y en la historia. De Dios procede y a él conduce. En este sentido es la guía de la historia.

El acontecimiento Cristo arroja nueva luz sobre la posterior comprensión de la tercera figura divina. Con la acción redentora de Cristo tomamos más conciencia de la divinidad y de la personalidad del Espíritu. Al mirar la historia de la salvación, la relación entre Jesús y el Espíritu se entiende en una doble perspectiva: «el Espíritu está *sobre* Jesús, y en este sentido Cristo es fruto del Espíritu; pero también el Espíritu está *en* Jesús y en este sentido Cristo como portador es su dador»⁶³.

En la primera perspectiva se sitúan Mateo, Marcos y algunos textos de los Hechos de los apóstoles. Esta perspectiva pone de manifiesto la dimensión pneumatológica de la vida y obra de Jesús: «el Espíritu ha descendido sobre Jesús y ha guiado su camino histórico hacia el Padre»⁶⁴. Jesús opera bajo la acción, la dirección del Espíritu. Actuando en y con el Hijo el Espíritu hace posible el dinamismo encarnatorio: con su ímpetu el Hijo llegará a ser históricamente lo que ya es desde la eternidad, y obrará la salvación por la cual ha sido enviado. Contemplamos esta relación única de Jesús con el Espíritu en su encarnación, bautismo y su ministerio público. «Dios Padre ha realizado su designio de salvación con la mediación única

⁵⁹ Cordovilla, «El misterio de Dios», 114.

⁶⁰ Cordovilla, «El misterio de Dios», 114.

⁶¹ Boff, 231.

⁶² Cf. M. A. Chevalier, *Aliento de Dios*, 27s; citado por Cordovilla, 126.

⁶³ Cordovilla, «El misterio de Dios», 115.

⁶⁴ Ladaria, *El Dios vivo*, 153.

de Jesucristo, su Hijo unigénito. Pero este acontecimiento de Cristo tiene lugar en el “Espíritu”. Jesús ha realizado todas sus obras con la presencia del Espíritu Santo, y la salvación que nos trae no llega a los hombres más que por la acción del mismo Espíritu»⁶⁵.

En la segunda perspectiva la relación de Jesús y el Espíritu se invierte. Es decir, a partir de la muerte y resurrección, «ya no es el Espíritu quien mueve y guía a Jesús, sino que Cristo en cuanto Señor glorificado quien da el Espíritu a los creyentes»⁶⁶. En esta segunda línea hallamos, con acentos distintos, las teologías de Lucas, de Pablo y de Juan. El Espíritu Santo, el don prometido por el resucitado descendió sobre los apóstoles en el día de Pentecostés. El Espíritu nos capacita para testimoniar de Cristo proclamando las maravillas de Dios (Cf. Hch 2,1ss), para llamar a Dios Padre. Respecto a este último, Pablo escribe: «dado que sois hijos, Dios envió a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que clama: ¡Abbá, Padre! De modo que ya no eres esclavo, sino hijo» (Gal, 4,6-7a). El Espíritu nos da la posibilidad de dirigirnos a Dios con la misma palabra *Abbá* que Jesús mismo usó. Jesús nos dona su Espíritu para que podamos llevar una vida filial; sin este don no podemos ser y vivir como hijos de Dios⁶⁷. El Espíritu del Hijo crea en nosotros la actitud de filiación, el espíritu de hijos (Cf. Rom 7, 14-17).

Al igual que la fe en el Padre y en el Hijo, la confesión de fe en el Espíritu nos revela algo de la realidad de nuestra salvación, nos abre a un nuevo modo de vivir. Dejar de lado al Espíritu es ignorar alguna dimensión de la acción salvadora de Dios. Si el don del Espíritu enviado a nuestros corazones nos une a Jesús, esto significa que en el Espíritu Santo tenemos acceso al Padre. Así «Espíritu-Hijo-Padre, sería el orden del camino del hombre a Dios, posibilitado porque antes Dios en su Hijo y su Espíritu ha venido a nosotros»⁶⁸. En el Espíritu el amor que existe entre el Padre y el Hijo y los une nos es dado: «el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado» (Rm 5,5). Si olvidamos al Espíritu perdemos el modo particular en que Dios se nos autodonó en el Espíritu, ahora bien, este don es una devolución de la posibilidad de vivir nuevamente en comunión con él. En el Hijo Dios se dio a conocer como Padre, en el Espíritu Dios se reveló como amor. Mediante el don de este amor, Dios vuelve a hacer de nosotros sus hijos en el Hijo. El Espíritu «nos hace hijos e hijas de Dios por don y gracia: hijos de Dios por adopción (Rom 8,15.23; Gal 4,5)». El Espíritu «es esa potencia interior que armoniza [nuestro] corazón con el corazón de Cristo, [en quien reencontramos la dignidad del hijo] y nos mueve a los hermanos como Él los ha amado» (DCE 19).

El Espíritu es el protagonista que nos conduce a la casa paterna de la cual el pecado nos alejó. De la manera que el Espíritu condujo el crecimiento de Jesús, de la misma manera conduce el nuestro. Con el don del Espíritu Dios renueva en el hombre su aliento de vida que insufló en él cuando lo modeló del polvo del suelo (Cf. Gn 2, 7). Asistimos una nueva creación. Ahora el hombre puede contar con la guía del Espíritu para andar hacia la salvación. El hombre alejado de la casa paterna por el pecado puede retomar el camino de vuelta, pues es habitado y dirigido por el Espíritu del Padre y el del Hijo.

⁶⁵ Ladaria, *El Dios vivo*, 153.

⁶⁶ Cordovilla, 131.

⁶⁷ Cf. Ladaria, *El Dios vivo*, 148.

⁶⁸ Ambrosio de Milán, *De Spiritu sancto* II 12, 130 (Opera 16, 242-244); citado por Ladaria, *El Dios vivo*, 160.

4. Misterio pascual y Trinidad

La muerte de Jesús en la cruz representa la forma suprema de revelación de Dios, es la manifestación del gran amor de Dios por el hombre y el mundo y la efectiva puesta en práctica del mismo. El misterio pascual es el acontecimiento que nos revela en ultimidad el misterio de Dios; nos abre al misterio del ser eterno del Dios que es amor en sí mismo. Sin duda, en él acaece «el momento fundamental de revelación del misterio del Dios amor, de la paternidad y de la filiación divina en el Espíritu Santo. En la muerte de Jesús se manifestó el amor que él nos tiene, pero también el amor del Padre por nosotros pecadores (Cf. Rm 5,6-10; 8,32.35)»⁶⁹. La muerte de Jesús en la cruz tiene un sentido para la vida humana y representa un hito de gran relevancia para la revelación de Dios. «El amor divino se muestra en la capacidad que Dios tiene de ponerse en la situación del pecador: “al que no conoció pecado Dios lo ha hecho pecado por nosotros” (2 Cor 5,21). Dios busca y halla al hombre pecador, llegando hasta donde éste se encuentra»⁷⁰. Si en todas las acciones de Dios en su relación con la creación y con las criaturas están implicadas las tres personas divinas, pero cada una de una forma diferenciada, vemos ahora su actuación en el misterio pascual.

En el momento de su muerte Jesús se dirige a ese Dios que invocaba como Abbá, para expresar el abandono y la soledad que estaba experimentando en aquellos. «Ya en el comienzo de la pasión la *reductio in oboedientiam*, cuyo único objeto es el sí a la voluntad del Padre en la renuncia a la voluntad propia, es lo esencial de la oración del huerto: todo el sentido de esta oración está en preferir la voluntad del Padre por sí misma»⁷¹. En efecto, a la hora de la agonía Jesús se vuelve hacia su Padre para ponerse totalmente bajo su voluntad (Cf. Mc 14,35). En la entrega de su Hijo, es decir, en la donación de sí en el Hijo, por amor, el Dios Padre «llega a su grado máximo de solidaridad, compasión y amor por la criatura: asume su misma condición en el Hijo por el Espíritu para salvarla, redimirla y llevarla a su perfección dentro de su carne y su historia»⁷². El Padre sufre por y en el Hijo, pero sin que podamos identificarlos. En su obediencia hasta la muerte, Cristo nos manifiesta a la vez su amor y el amor del Padre por todos los hombres.

El Espíritu «interviene en la cruz de Cristo como agente activo que posibilita Jesús ofrecerse en perfecto sacrificio al Padre, [...], y como agente pasivo en cuanto que es entregado por Jesús al Padre y donado a los hombres en el momento en que Jesús expira consumando la obra encomendada por el Padre»⁷³. En la pasión el Hijo se ofrece en sacrificio perfecto mediante la acción del Espíritu. En la cruz, el Espíritu ha de ser entendido «como el Espíritu de la entrega del Padre y del Hijo, y a la vez el Espíritu que suscita amor para los hombres abandonados y que da la vida a los muertos»⁷⁴. En el momento de su muerte el Hijo nos otorga su Espíritu (Jn 19,30). El Espíritu abre el futuro y crea la vida. En el evento de la cruz, Dios lleva a plenitud su amor incondicional y lleno de esperanza. El Espíritu sigue siendo el vínculo entre el Padre que entrega a su Hijo y el Hijo que se entrega por obediencia a fin de llevar a cabo la salvación de la creación y de la humanidad. Si «el pecador se aleja de Dios en la desobediencia, [en

⁶⁹ Ladaria, *El Dios vivo*, 111.

⁷⁰ Ladaria, *El Dios vivo*, 128.

⁷¹ Ladaria, *El Dios vivo*, 113.

⁷² Cordovilla, «El misterio de Dios», 121.

⁷³ Cordovilla, «El misterio de Dios», 121.

⁷⁴ Ladaria, *El Dios vivo*, 117.

cambio], Jesús acepta sobre sí las consecuencias de este pecado de los hombres, del que él está libre totalmente, en la obediencia al designio del Padre»⁷⁵.

La resurrección nos proporciona también una comprensión trinitaria de Dios. Se trata de comprenderla desde una orientación teocéntrica (paternidad de Dios), una concentración cristológica (filiación de Jesús) y una extensión pneumatológica (soplo y fuerza del Espíritu). En efecto, los textos más primitivos del NT (Cf. Gál 1,1; Rom 1,4; 6,4; Ef 1,19s) nos presenta a Dios (Padre) como autor y agente principal de la resurrección del Hijo. Jesús no se resucitó a sí mismo, sino que fue resucitado por el Padre con la fuerza del Espíritu. La resurrección de Cristo es la respuesta paterna a la obediencia filial del Hijo. Si «la muerte es acción del Hijo en absoluta comunión (en el Espíritu) al Padre, la resurrección es acción del Padre regalándole la comunión de vida plena (en el Espíritu) al Hijo»⁷⁶. Según Bruno Forte, «en la cruz, el Hijo entrega el Espíritu al Padre asumiendo el exilio de los pecadores; en la resurrección, el Padre el Espíritu al Hijo, incorporando con él y en él al mundo entero en la comunión divina»⁷⁷. El Padre resucita al Hijo en el Espíritu. En otras palabras, la resurrección del Cristo se debe a la acción de Dios mediante el Espíritu. Al resucitar a su Hijo, al manifestar su soberanía sobre la muerte, Dios se manifiesta como el Dios de la vida, el Dios que actúa en el mundo.

El acontecimiento pascual revela la historia trinitaria, es decir, la «insondable unidad de los tres [Padre, Hijo y Espíritu] que en pascua entran en la historia, como unidad en la imborrable diferenciación (cruz) y en la profundísima comunión (resurrección), como unidad de la historia del Amor que entrega al Amado (el Padre), que se deja entregar en absoluta fidelidad (el Hijo), que, entregado para posibilitar la entrada en Dios en el exilio de los pecadores, es derramado en plenitud en la pascua para que los pecadores entren en la patria unificadora y vivificadora del amor divino (el Espíritu)»⁷⁸. En la pascua queda claro que el amor genera y crea la unidad.

Negar la resurrección de Jesús es negar la intervención de Dios en la historia, es no ver la acción salvífica de Dios en el mundo. Creer en el misterio pascual es confesar que Dios es capaz de salvar, rescatar, hacer en la historia una acción radicalmente innovadora. La muerte y la resurrección de Cristo significa que la relación con Dios no se rompe de modo definitivo con la muerte, entendido como alejamiento de Dios, una de las consecuencias del pecado. En la resurrección del Hijo contemplamos a un Dios capaz de restablecer la relación rota por el pecado, un Dios capaz de superar toda realidad susceptible de dificultar su relación con el hombre y con el mundo. La muestra de esto es que desde la resurrección hemos recibido la fuerza vivificante del Espíritu. «El Espíritu de Dios no es sólo el ámbito o la fuerza en la que el Hijo es resucitado por el Padre, sino que es el aliento del Resucitado que él comunica a sus discípulos y en ellos a toda la humanidad elevada y conducida al mismo lugar donde ahora está ya su humanidad glorificada»⁷⁹. Derramado sobre el crucificado en el día de la resurrección, el Espíritu reconcilia al Padre con el abandonado del viernes santo, y en él con la pasión del mundo, con la humanidad desfigurada y extraviada por el pecado. Ahora vivimos bajo la guía del Espíritu de unidad, de consuelo, de gozo y paz. Con el don del Espíritu de amor, el hombre

⁷⁵ Ladaria, *El Dios vivo*, 129.

⁷⁶ Cordovilla, «El misterio de Dios», 122.

⁷⁷ Bruno Forte, *En memoria del salvador*, (Salamanca: Sígueme, 1997), 91.

⁷⁸ Forte, *En memoria*, 95.

⁷⁹ Cordovilla, «El misterio de Dios», 123.

es capacitado para amar hasta la entrega, el final como Jesús; así llegará más desde lo hondo a la plenitud de la salvación.

En suma, la fe trinitaria tiene un carácter salvífico, porque nos lleva a vivir una relación de confianza con un Dios que es Padre que nos rehace hijos suyos en el Hijo y nos ama por el Amor (Espíritu) que les une. En el misterio trinitario contemplamos a un Dios que es el de la vida; el que sigue amando, buscando al hombre a pesar de su pecado. Mediante la exaltación y la ascensión de la humanidad de Jesús resucitado, Dios ha introducido en su misma vida nuestra humanidad. En Jesús la comunión original entre Dios y hombre (jardín de Edén) alcanza su plenitud, y la obediencia a Dios, no a una criatura se redescubre como vía de salvación, de crecimiento.

III. Defensa y sistematización teológica del Misterio del Dios que salva

Desde la categoría salvación, decir que creemos en Dios significa que somos salvados por el Padre en el Hijo por medio del Espíritu. Sin embargo, ¿es un triteísmo?, o sea, ¿somos salvados por tres dioses? ¿El Espíritu santo y el Hijo tienen la misma divinidad que el Padre? ¿Cómo sostener la fe trinitaria manteniéndose fiel al monoteísmo heredado de la tradición judía? Salvaguardar la verdadera identidad de Dios, respondiendo de modo adecuado a estas preguntas, nos permite mostrar que el misterio del Dios trinitario como origen, fundamento y futura de la vida humana. Si la idolatría, el hablar mal de Dios, extravía y pervierte al hombre haciendo que tome caminos equivocados en lo que constituye su vocación radical, entonces es imprescindible para la salvación entender y defender la identidad trinitaria de Dios. Pues así se reveló el Dios que nos salvó. En este sentido, proteger la identidad del Dios de los cristianos no es una tarea ociosa, sino una defensa de la salvación. La defensa de la correcta comprensión del misterio de Dios se fundamenta en el suceso revelador y salvador de Dios, especialmente concentrado en el misterio pascual. Ésta consistirá en mostrar la valencia salvadora de la fe trinitaria.

1. Monoteísmo y Trinidad: pilar fundamental para la plenitud de la salvación

Mediante los concilios la Iglesia naciente tuvo que defender y proteger el corazón del misterio cristiano frente a las herejías como el monarquianismo, el subordinacionismo o el triteísmo que no hacen justicia a la totalidad del misterio de Dios, no captan una verdadera comunicación de sí mismo por parte de Dios. Se trataba de presentar, a la luz del Dios revelado en la historia de la salvación, que la fe trinitaria es monoteísta. Los dos ejercicios de este quehacer teológico, sobre todo patristico, son: «por un lado, el monoteísmo (creo en un único Dios) heredado de la tradición bíblica; y por otro, la fe en un Dios que es Padre, Hijo y Espíritu (monoteísmo concreto y trinitario)»⁸⁰. Esta doble convicción se apoya en la revelación acaecida en la historia de la salvación. Había que afirmar que, sin dejar lugar a dudas, el cristianismo es un monoteísmo.

⁸⁰ Cordovilla, «El misterio de Dios», 134.

1.1. Las controversias trinitarias

Ya en el siglo III afloraron en la Iglesia teologías deficitarias que, por exagerar uno de los polos del misterio de Dios, eran incapaces de conjugar adecuadamente en su tematización la trascendencia y la inmanencia de Dios, su unidad y pluralidad. Tal es, en primer lugar, la limitación del monarquianismo. Al defender la fe monoteísta heredada de la tradición judía, y subrayando tanto la inmutabilidad, unidad y absoluta trascendencia de Dios respecto del mundo múltiple y cambiante del material acabará elaborando, por una parte, el modalismo o sabelianismo. Para Sabelio, «el único Dios se ha manifestado en la historia en tres momentos fundamentales: como Padre en la creación, como Hijo en la encarnación y como Espíritu en la santificación. [...] el Padre, Hijo y Espíritu son una única *hypóstasis* o *prósopa*»⁸¹. Los monarquianos moderados admiten que son tres *prósopa* (máscaras) que el único Dios ha ido asumiendo para revelarse en la historia de salvación. Según el modalismo, «los tres sujetos de acción [el Padre, el Hijo y el Espíritu] son modalidades de aparición o, más exactamente, figuras de revelación histórica del *Uno*, del Dios oculto e incomprensible, que retrocede totalmente “detrás” de sus epifanías porque las trasciende infinitamente»⁸². En cualquier caso, no hay una Trinidad real en sí misma, y la pluralidad queda diluida, disuelta en la unidad como una mera realidad de epifanía.

Por otra parte, tenemos el monarquianismo adopcionista que niega la verdadera divinidad del Hijo «rechazando para Cristo el predicado de Dios»⁸³. Lo considera un hombre que, por su virtud moral y su ejemplaridad de vida, fue adoptado en su bautismo del Jordán por la única *arkhé* o principio (Dios) como Hijo y dotado con la fuerza del Espíritu Santo (entendido de forma no personal, [y finalmente, fue constituido Hijo de Dios después de la resurrección]). No se trata por tanto de la encarnación de un ser divino en Jesús»⁸⁴.

Otra teología que carece de hondura en la comprensión de la totalidad del misterio de Dios es el triteísmo. Éste radicaliza tanto la subsistencia del Hijo y el Espíritu hasta concebirlos como otros dioses junto a Dios Padre. Dicho de otro modo, el triteísmo «es una tendencia teológica que subraya la trinidad de las personas hasta tal punto que tiene el riesgo real de estar afirmando en realidad tres dioses»⁸⁵. La tercera gran herejía de índole trinitaria del siglo IV es el subordinacionismo. Esta postura teológica presenta a Cristo como una realidad inferior y subordinada al Padre; el Espíritu subordinado al Hijo. Padre, Hijo y Espíritu son tres hipóstasis diferentes entre sí que participan de una misma substancia, aunque exista entre ellas una cierta subordinación. En aquel contexto marcado por el lenguaje y el esquema del platonismo medio, se viene a insinuar «la comprensión del “Hijo” y del “Espíritu” de Dios que profesaba la fe cristiana como magnitudes subordinadas, de nivel inferior, como intermediarios del Dios-Padre supremo y propiamente dicho hacia el mundo»⁸⁶. Al acentuar la unidad de Dios en detrimento de las mediaciones del actuar salvífico; éstas que se presentaban como subordinadas perdían su

⁸¹ Cordovilla, 318. Cf. también H. Kessler, «Cristología» en *Manual de teología dogmática*, (dir.) Theodor Schneider, (Barcelona: Herder, 1996), 393-394.

⁸² Greshake, *El Dios uno y trino*, (Barcelona: Herder, 2001), 78.

⁸³ H. Kessler, «Cristología» en *Manual de teología dogmática*, (dir.) Theodor Schneider, (Barcelona: Herder, 1996), 385.

⁸⁴ H. Kessler, «Cristología», 385.

⁸⁵ Cordovilla, 322.

⁸⁶ Greshake, 78.

verdadera condición divina. La unidad de Dios se pone por encima de la pluralidad de las personas divinas.

Otra grave controversia teológica que provocó la intervención del magisterio de la Iglesia fue el arrianismo. Dicha herejía fue suscitada por Arrio en torno al año 315. Para este sacerdote alejandrino, «Dios se define precisamente por ser aquello que no tiene principio (*ánarchos*). De tal manera que solamente el que no tiene principio es el Dios verdadero. Por lo tanto, como el Hijo tiene principio no puede ser Dios. [...] el Hijo ha sido creado de la nada. [...] aunque sea una creatura excelsa y magnífica, cae del lado de la creación»⁸⁷. Demasiado dependiente del esquema del platonismo medio, Arrio convierte al Hijo en una especie hijo intermediario en la producción de la creación por voluntad del Padre. El Hijo sólo es Dios por participación y por gracia, no por su naturaleza; lo es por creación, no por generación. Es Dios en sentido figurado, pero no es Dios verdadero; el Hijo es ajeno al Padre y desemejante a él. Arrio sitúa al Hijo y al Espíritu en la esfera creatural, porque son grados inferiores.

Al problema de la negación de la divinidad del Hijo por el grupo encabezado por Arrio, se añade el de la negación de la divinidad del Espíritu Santo. San Atanasio designará a los autores que ponen en tela de juicio la divinidad del Espíritu Santo con el nombre de «pneumatómacos», es decir, «luchadores contra el Espíritu»⁸⁸. El más destacado del grupo es Eunomio.

1.2. Definición conciliar de la fe trinitaria

En reacción a estas herejías, los padres de la Iglesia (Orígenes, Tertuliano, Atanasio, Basilio Magno, Hipólito, Hilario, Ireneo etc.) irán perfilando el dogma trinitario. Posteriormente serán los concilios de Nicea (325) y de Constantinopla I (381) las que afirmarán respectivamente, de modo tajante, la divinidad del Hijo y la del Espíritu Santo. Estos dos concilios discernen y definen la ontología trinitaria.

El concilio de Nicea afirma que el ser de Cristo pertenece al mismo rango de ser del Padre. Al hacer una tal afirmación, el concilio nos habla de la «mutua imbricación entre teología trinitaria y cristológica: Dios revelado por Cristo y Cristo como el revelador de Dios»⁸⁹. El concilio solventa el problema planteado por Arrio y el arrianismo forjando el concepto de la *homoousios*. Mediante este concepto el concilio defiende no solamente la divinidad del Hijo, sino también afirma que es la misma que la del Padre. Así aparece formulado en el símbolo niceno: «creemos [...] en un solo Señor Jesucristo, el Hijo de Dios, nacido unigénito del Padre, es decir, de la sustancia del Padre, Dios verdadero de Dios verdadero, nacido, no hecho, de una sola sustancia con el Padre (lo que en griego se llama homousion) ...» (DH 125). La generación del Hijo no procede de la nada, sino de la realidad del Padre. El Hijo procede del Dios verdadero, y de la sustancia del Padre, por eso el Hijo participa de la plenitud de la esencia divina. Debido a esa procedencia de la sustancia del Padre y de su participación de su misma naturaleza, el Hijo es Dios como lo es el Padre, no es un Dios de segunda categoría⁹⁰.

⁸⁷ G. Uríbarri, «La elaboración de la doctrina trinitaria a la luz de los concilios de Nicea y I Constantinopla», *Proyección* 211 (octubre-diciembre 2003), 394.

⁸⁸ Cf. Uríbarri, «La elaboración de la doctrina trinitaria...», 398-399.

⁸⁹ G. Uríbarri, «La gramática de los seis primeros concilios ecuménicos. Implicaciones de la ontología trinitaria y cristología para la antropología y la soteriología», *Gregorianum* 91, n° 2 (2010), 242.

⁹⁰ Cf. Cordovilla, «El misterio de Dios», 139.

Es el concilio de Constantinopla I el que rechazará la teología de los pneumatómacos y afirmará claramente la divinidad del Espíritu Santo. El concilio se inspira en la doctrina de los padres capadocios (Basilio Magno, su hermano san Gregorio de Nisa y el íntimo amigo de ambos, san Gregorio de Nacienceno) que recordamos brevemente. Las líneas comunes de su pensamiento descansan sobre tres pilares⁹¹. El primero hace referencia a la Escritura. En su estudio de ella, notan que cuando la Biblia se refiere al Espíritu Santo emplea el artículo y algún calificativo tal como “santo”, “consolador”, “vivificador” etc. Estas acciones predicadas del Espíritu son propias de Dios y de la divinidad. El segundo es que encuentran una explicación sólida sobre el origen del Espíritu Santo en la Escritura. En Jn 15,26 leemos que el Paráclito «procede (*ekporeúetai*) del Padre». Esto abogaría en favor de su divinidad. Como el Hijo, el Espíritu tiene su origen en el Padre, fuente de la divinidad. Su tercera aportación reside en la distinción que establecieron entre la persona (*hipóstasis*) y la sustancia (*ousía*). Este instrumento conceptual de los capadocios, resumido así: una naturaleza, tres personas (*mía ousía, tréis hypostáseis*), permite expresar la fe trinitaria, conjugar adecuadamente la unidad trinitaria (la sustancia) y la pluralidad (*tres hipóstasis*).

La doctrina teológica de los capadocios se cuaja en buena parte en el credo del primer concilio de Constantinopla, cuya aportación más significativa se sitúa en el tercer artículo dedicado al Espíritu Santo. Así se reza: «Creo [...] en el Espíritu Santo, Señor y dador de vida, que procede del Padre del Hijo, que con el Padre y el Hijo recibe una misma adoración y gloria, y que habló por los profetas...» (DH 150). Si Nicea utiliza *homoousios* para afirmar la divinidad del Hijo, Constantinopla I recurre a la *homotimía* (expresión debida a Basilio Magno) para defender la divinidad del Espíritu. El Espíritu procede del Padre, y recibe la misma gloria que el Padre y el Hijo: «adorando a Dios, adoramos igualmente al Padre, al Hijo y al Espíritu»⁹².

Con los concilios de Nicea y Constantinopla I se aclara la fe de la Iglesia en Dios que es a la vez uno y trino, definiendo la ontología trinitaria. Se consiguió «articular lo común de la Trinidad, sin menoscabo de la unidad divina heredada del monoteísmo judío»⁹³. Creemos en un solo Dios, pero compuesto por tres personas divinas: el Padre, el Hijo y el Espíritu. Es menester mantener y defender esta fe trinitaria, cuyo contenido hemos elucidado arriba, porque las tres personas están volcadas en nuestra salvación. En la historia de la salvación cada una de ellas cumple, en comunión con las demás, distintiva acción salvífica. En efecto, «no nos salva la naturaleza en abstracto, sino la acción conjunta y coordinada del Padre mediante el Hijo en el Espíritu Santo, presentes y actuantes en nuestra vida de creyente»⁹⁴. La verdad de la fe trinitaria atañe a la verdad de nuestra salvación.

En la defensa de la divinidad del Hijo y de la del Espíritu está implicada nuestra salvación. Si el Hijo no fuera consustancial al Padre, no seríamos definitivamente hijos. El hallazgo de la filiación divina perdida por el pecado sería imposible. Del mismo modo, si el Espíritu no fuera Dios, no nos podría santificar y divinizar. Por otro lado, al impedir un dualismo extremo entre Dios y el mundo, el cristianismo afirma que hay una verdadera comunicación de Dios al mundo, una verdadera intervención de Dios en la historia con vista a reorientar todo hacia él. En el Hijo,

⁹¹ Cf. Uríbarri, «La elaboración de la doctrina trinitaria», 399-400.

⁹² Cordovilla, «El misterio de Dios», 145.

⁹³ Uríbarri, «La gramática de los seis primeros concilios ecuménicos», 244.

⁹⁴ Uríbarri, «La elaboración de la doctrina trinitaria», 405.

es Dios Padre quien se muestra solidario de nuestra historia, que se hace el Emmanuel; y en el don del Espíritu lleva la historia hacia su meta, la consumación plena.

2. Sistematización teológica de la vida intradivina

Para decir algo sobre la Trinidad, sobre su vida interna, la teología utiliza las cinco siguientes categorías: misión, procesión, relación, persona y perijóresis. Entre otras, dos ideas principales son comunes a estas categorías: la encarnación y la divinización (la salvación) del hombre. Estas categorías nos ayudan a entender mejor qué significa que Dios es amor, relación, comunión y vida en plenitud.

2.1. Vida trinitaria en categorías teológicas

En el orden de la historia de nuestra salvación, la categoría “misión” puede resultar primera para nosotros. En el marco del evento histórico-salvífico, la misión «significa lo mismo que manifestación, hacerse visible. Se trata de un nuevo tipo de presencia, de características distintas de las que son propias de la omnipotencia de Dios»⁹⁵. En la encarnación vemos la novedad que supone la misión. El concepto de ‘misión’ proviene de la Escritura que nos narra cómo Dios realiza dos envíos para llevar a cabo su proyecto de salvación. El Hijo es enviado por el Padre (Gal 4,4; Jn 3,17; 5,23; 6,27; 17,18). El Espíritu es enviado por el Padre (Gal 4,6; Jn 14,26), y por el Hijo de parte del Padre (Lc 24,49; Jn 15,26; 16,7). Con el estudio de las misiones «se muestran las distintas personas divinas, porque son distintas las misiones de uno y otro de los dos enviados, a la vez que a partir de la misión se llega al que envía. Resulta así que el Padre envía, pero no es enviado [...] El Hijo es enviado y envía. El Espíritu Santo es enviado y no envía»⁹⁶. Para la realización de la salvación las personas divinas entran diferentemente, manifiestan en la historia un tipo de presencia cualificado y distinto. Las misiones nos permiten conocer la unidad y la distinción en Dios.

Ambas misiones, aunque están inextricablemente relacionadas son diferentes. La misión del Hijo y la del Espíritu son inseparables, porque «forman parte del único proyecto salvífico de Dios [y tienen su origen en el Padre]»⁹⁷. Las dos misiones son diferentes en su modo de aparecer. La primera es visible en la encarnación, la segunda es invisible. «La primera forma de presencia expresa fundamentalmente la exterioridad, historicidad y alteridad de Dios en la historia (Jesucristo). La segunda expresa la inmanencia, trascendentalidad y comunión de la presencia de Dios en la historia (Espíritu Santo)»⁹⁸.

A las dos misiones corresponden dos procesiones en el ser más íntimo de Dios. permiten dar el paso a la categoría ‘procesión’. En esta dirección de vínculo entre las misiones y las procesiones apuntaba santo Tomás (†1274), «cuando calificó la *missio* temporal del Hijo por el Padre como la figura económica de la *processio* eterna del Padre»⁹⁹. Las procesiones manifiestan cómo es el ser de Dios. Dios se revela como donación de Palabra y Amor, por ser internamente don, palabra y amor. Así, al Dios Padre le corresponde ser el origen y la fuente de las otras dos personas. El Padre es el origen y la fuente de la salvación. El Hijo y el Espíritu no

⁹⁵ Ladaria, *El Dios vivo*, 331.

⁹⁶ Ladaria, *El Dios vivo*, 332.

⁹⁷ Cordovilla, «El misterio de Dios», 150.

⁹⁸ Cordovilla, 447.

⁹⁹ W. Kasper, «Uno de la Trinidad ha padecido», en *Teología e Iglesia* (Barcelona: Herder, 1989), 317; citado por Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario*, 448.

tienen en sí su origen, sino que proceden del Padre: el Hijo por generación (Cf. Jn 1,18; 3,16; 8,42; Lc 3,22) y el Espíritu por procesión (Jn 15,26). Las procesiones tienen su condición de posibilidad en la concepción de la esencia como amor. Asimismo, ponen de relieve que Dios es pura fecundidad en sí mismo, es plenitud de vida *ad intra*, y no necesita la creación para su plenitud.

Las procesiones nos hacen perceptibles las relaciones divinas. Aquí por relación, se entiende «el estar referido uno a otro, e implica el sujeto, el término y el fundamento de la relación. Entre el sujeto y el término se da una oposición relativa. El fundamento es el hecho sobre el cual se basa la relación»¹⁰⁰. De las dos procesiones se deducen cuatro relaciones: relación del Padre con el Hijo (generación activa o paternidad), la relación del Hijo con el Padre (generación pasiva o filiación), la relación del Padre y el Hijo con el Espíritu (espiración activa), por último, la relación del Espíritu con el Padre y el Hijo (espiración pasiva). Dado que la espiración activa se identifica con la paternidad y la filiación, tenemos decir que de las cuatro relaciones de oposición sólo tres son realmente distintas entre sí: la paternidad, la filiación y la espiración pasiva.

Estas tres relaciones opuestas nos permiten hablar de tres personas divinas. El concepto “persona” es un término de etimología incierta. Detrás del uso moderno del concepto, se hallan tres términos clásicos con sentidos diversos: *persona*, en latín, *prosopon* e *hypostasis*, en griego. *Persona* y *prosopon* tienen que ver originariamente con «“aquello que viene a la vista, “lo que se puede ver”, y, a partir de allí, cara, rostro, figura visible de ser humano»¹⁰¹. Significaría posteriormente y de forma derivada el papel que desempeña un actor, la máscara. El término *hypostasis* refiere a la realidad concreta que nos sostiene y hace que una realidad sea efectivamente lo que es. Dicho con otras palabras, «designa el ser (la esencia) real, existente, tal como se manifiesta en lo individual concreto»¹⁰².

Progresivamente estos tres términos serán asumidos en la teología. Hipólito fue el primero en emplear *prosopon* en sentido trinitario para subrayar, ante el monarquianismo, la subsistencia individual del Padre y del Hijo. El término *persona* fue introducido en la teología por Tertuliano para indicar la pluralidad, el número y la distinción en Dios. Por otro lado, fue Orígenes el que dio un valor teológico al término *hypostasis* para mostrar que el Padre, el Hijo y el Espíritu son tres realidades subsistentes. La teología oriental optará por el uso de *hypostasis*, mientras que la occidental utilizará el término *persona*, pero en el sentido de *hypostasis*.

Boecio (†524/525) será el primer autor en definir el concepto de ‘persona’. Su célebre definición de persona como «sustancia individual de naturaleza racional», subraya muy bien tres características esenciales: la substancialidad, la individualidad y la racionalidad. Estos rasgos permiten garantizar la común divinidad de las tres personas divinas y su subsistencia personal, pero se revelan insuficientes para comprender la totalidad de Dios. Si la definición nos ofrece una respuesta satisfactoria a la cuestión de qué es Dios, Ricardo de san Víctor (†1173), para dar un paso más en el conocimiento de la vida intradivina, nos lleva a preguntarnos por quien es Dios. Comprendiendo a Dios desde la lógica del amor (“Dios es amor” 1 Jn 4,8.16), Ricardo san Víctor modifica la definición de persona heredada de Boecio.

¹⁰⁰ Cordovilla, 450.

¹⁰¹ Greshake, 107.

¹⁰² Greshake, 109.

A la concepción ontológica de Boecio, Ricardo propone un modelo relacional. Su definición reza así: la persona es una «existencia incomunicable de naturaleza divina». La gran novedad de esta definición reside en la sustitución del concepto demasiado estático de “sustancia” por otro de índole dinámica y relacional de “existencia”. Desde ahí, cada persona divina tiene una forma única e intransferible de poseer y vivir el Amor, que es su naturaleza común: así «El Padre es amor como pura donación; el Hijo es el amor como recepción y donación; y el Espíritu es el amor como pura recepción»¹⁰³.

San Tomás de Aquino propone otra definición de la persona que permite recuperar la perspectiva ontológica de la definición de Boecio. Para él, «las personas divinas son las relaciones subsistentes» (STh I, 40,2). Con santo Tomás, en Dios no hay un sustrato previo al Padre, Hijo y Espíritu, a su ser donación recíproca y comunión en el amor. Es decir, el mismo amor es poseído de forma diferente por cada una de las tres personas.

En la contemporaneidad se entiende más bien la persona como relación, comunión, donación, reciprocidad. Desde estos rasgos, la persona significa «ser sí mismo, para darse; serse, dándose»¹⁰⁴.

Para comprender la totalidad del misterio de Dios, se utiliza en la actualidad el concepto de “*perijóresis*” o “*circumincessio*”. Podríamos traducirlo por una presencia mutua permanente, una interpenetración mutua. Con este concepto, se indica «que las personas divinas no son sólo en relación con las otras, sino también en las otras, que no se da entre ellas solamente un *esse ad*, la relación al otro, sino también un *esse in*, estar en el otro»¹⁰⁵. La doctrina sobre la perijóresis encuentra su fundamento en algunas palabras de Jesús: «así sabréis y conoceréis que el Padre está en mí y yo en el Padre» (Jn 10,38); «yo estoy en el Padre y el Padre está en mí» (Jn 14,10s); «que todos sean uno, como tú, Padre, en mí y yo en ti» (Jn 17,21).

En la tradición lo encontramos tempranamente en Gregorio de Nacienceno (para expresar la unidad de las dos naturalezas de Cristo), en Hilario de Poitiers (para expresar la unidad de la naturaleza del Padre y del Hijo), en Máximo el Confesor (mismo sentido que Gregorio). Gracias a Fulgencio de Ruspe (†533) el concepto entra en el magisterio en el concilio de Florencia (1439-1445): «Por esta razón de esta unidad, el Padre está todo en el Hijo, todo en el Espíritu Santo; el Hijo está todo en el Padre, todo en el Espíritu Santo; el Espíritu Santo está todo en el Padre, todo en el Hijo» (DH 1331). A la luz de la doctrina de la *perijóresis*, la unidad divina se explica desde un proceso dinámico de interpenetración mutua, inhabitación mutua, no desde un proceso estático.

2.2. Resonancia salvífica de las categorías teológicas

El esfuerzo teológico para traducir el misterio de Dios en las categorías que hemos presentado es sostenido por el significado salvífico de la fe trinitaria. Con ellas se desvela que «Dios uno no es ninguna mónada que repose en sí mismo o gira en torno a sí mismo, sino que es en sí mismo plural: vida, amor, comunión»¹⁰⁶. En estas categorías abstractas resuenan algunas buenas noticias de salvación. En las dos misiones del Hijo y del Espíritu contemplamos

¹⁰³ Cordovilla, «Misterio de Dios», 161.

¹⁰⁴ Cordovilla, «Misterio de Dios», 164.

¹⁰⁵ Ladaria, *El Dios vivo...*, 371.

¹⁰⁶ Greshake, 79.

a un Dios capaz de salir de sí y de ir en la búsqueda de sus criaturas que andan erradas, perdidas en la muerte de la muerte y de las tinieblas. En efecto, «el Padre envía a su Hijo, de su misma naturaleza, y al Espíritu, de su misma naturaleza, a la historia, a fin de que encontremos en ellos al mismo Dios y tengamos participación en la vida divina»¹⁰⁷.

Además, no ha sido una salida puntual que se acabó con la misión visible del Hijo, sino una salida continua, porque nos sigue guiando mediante su Espíritu que nos inhabita. En efecto, Jesucristo, el resucitado glorificado, «al estar junto al Padre y en Dios no queda por ello en el más allá alejado del mundo, sino que permanece en el centro de toda la realidad, es nuestro coetáneo y la permanente solicitud amorosa de Dios por nosotros [...] Y lo es por el Espíritu, ahora “ha recibido del Padre” en toda su plenitud y que “derrama” sobre los demás (Hch 2,32s; Jn 14,16s.26) para estar así por la fe y hasta tener en ellas su morada. [...] La forma de presencia y asistencia de Cristo glorificado es el Pneuma; y la experiencia viva de su presencia es una experiencia en el Pneuma»¹⁰⁸. En la misión visible del Hijo y en la secreta, invisible del Espíritu, se manifiesta la única acción salvadora y reveladora de Dios.

Otro elemento destacable es la visión de Dios como relación, amor y comunión. Las procesiones muestran que Dios es plenitud de vida *ad intra*. Esto nos enseña que el respecto de la alteridad y la aceptación de su identidad son condición de posibilidad para la vida plena. El Padre no quiere ser el Hijo, el Hijo tampoco quiere ser el Padre, el Espíritu tampoco pretende identificarse con el Padre y con el Hijo. Las personas divinas respetan la alteridad de cada una; entran en relación cada una desde su identidad específica. Aceptar este modo de vida intradivina es abrazar el camino de la salvación. La revelación de esta verdad de fe en un Dios uno y trino es salvadora. En efecto, la causa principal del pecado, que nos alejó de Dios, residía en la negación de la alteridad de Dios y en la negación de nuestra identidad de criatura. El hombre quería ser como Dios. Abrirnos a la alteridad de Dios que viene a salvarnos, sin querer poseerla, es fuente de una nueva vida, es vuelta a la comunión con Dios.

Si en la contemplación del ser mismo de Dios, descubrimos la importancia de la aceptación de la alteridad para la apertura a la obra salvadora y redentora de Dios, en Jesucristo, aprenderemos a redescubrir nuestra verdadera identidad, a acogerla y cómo vivir felizmente en acorde con ella.

¹⁰⁷ Greshake, 79.

¹⁰⁸ Kessler, «Cristología», 493-494.

CAPÍTULO 4. JESUCRISTO, SIERVO Y SALVADOR

En Jesucristo Dios nos ha revelado la verdad de Dios y del hombre. Al contemplar el misterio de la vida de Jesús, el hombre redescubre su verdadera identidad y aprende de su relación Hijo-Padre cómo ha de ser la relación Dios-hombre/mundo. GS 22 establece en estos términos la fuerte vinculación entre el misterio del hombre y el misterio de Jesús: «el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir, Cristo nuestro Señor. Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y el descubre la sublimidad de su vocación. El que es *imagen de Dios invisible* (Col 1,15) [...] ha devuelto a la descendencia de Adán la semejanza divina, deformada por el primer pecado. En él, la naturaleza humana asumida, no absorbida, ha sido elevada también en nosotros a dignidad sin igual». Por restaurar internamente a todo el hombre devolviéndole su imagen originaria, «la grandeza, la dignidad y el valor propios de su humanidad», Jesús se manifiesta como el Salvador del mundo. De hecho, Mateo ya desde el inicio nos lo presenta como el que «salvará a su pueblo de sus pecados» (Mt 1,21). Según san Pablo Dios estaba con él para reconciliar el mundo consigo (2 Cor 5,18)

En este sentido, la categoría salvación es determinante para comprender la identidad y la obra de Jesús. La promesa de la salvación se ha concretado en el único hombre Jesús. Dicho de otro modo, «la salvación escatológica de cada hombre se decide en este hombre concreto, Jesús de Nazaret»¹. Esto pone de manifiesto la singularidad de este hombre Jesús de Nazaret. El evangelista Juan diría que en él «la Palabra se hizo carne» (Jn 1,14); emitiendo así un juicio sobre los demás en los que la palabra no se hizo carne.

Para mostrar el significado salvífico de este verdadero ser hombre, estudiaremos, en primer lugar, la identidad del salvador. Buscaremos en Jesús los rasgos que legitimen y hagan creíble la confesión en él como el salvador: ¿quién fue Jesús, luego llamado Cristo por la comunidad primitiva? ¿qué lo constituye en salvador? En segundo lugar, nos detendremos en las palabras y acciones de Jesús. Se trata de ver si Jesús mismo tenía la conciencia de actuar como salvador, si inscribía su obra en su horizonte soteriológico y escatológico. El título de salvador, ¿surgió de la nada, fue una mera construcción de la comunidad primitiva o tiene una base suficientemente sólida en la vida de Jesucristo? En tercer lugar, veremos cómo la Iglesia, mediante algunos concilios, se ha ido definiendo y reafirmando la salvación universal en Jesucristo. Frente a ciertas teologías cristológicas que socavaban la dimensión salvadora de la obra de Cristo para todos, o que ponían en tela de juicio la posibilidad de que él sea el salvador, la Iglesia sale a su paso para defender la verdad de la confesión de Jesucristo como salvador. A continuación, el último punto que trataremos es la articulación entre la libertad humana y la gracia de la salvación que Jesús nos trae por parte de Dios. En efecto, ¿esta gracia suprimiría nuestra libertad? Para la salvación, ¿nuestras acciones virtuosas, esfuerzos de purificación sirven para algo? o ¿son totalmente inútiles?

¹ Walter Kasper, *Jesús, el Cristo*, (Salamanca: Sígueme, 1976), 241.

I. Identidad de Jesucristo y su significado salvífico

Según la fe cristiana, la revelación definitiva de Dios acontece en la persona de Jesús. Es decir, «en él y por él Dios habló y actuó de una manera escatológico-definitiva y, por lo mismo, históricamente insuperable»². En otras palabras, «Jesucristo es una figura histórica de importancia universal [en quien se decide la salvación escatológica de cada hombre]»³. Para que esta confesión de fe no sea una pretensión gratuita sin anclaje firme, públicamente insostenible mostraremos, por una parte, que el *Jesús histórico* es el *Cristo de la fe*, y viceversa, es decir, la confesión de fe tiene en Jesús su criterio objetivo. Por otra parte, recalcaremos que la encarnación está soteriológicamente motivada. Mediante estos dos puntos, buscamos poner de relieve que cristología y soteriología, o sea la doctrina del significado salvador de Jesucristo, forman una unidad.

1. Significado salvífico y liberador de Jesucristo

En la cristología hay dos modos de acceso a la persona de Jesús. Uno es de carácter histórico, y otro de carácter teológico. Los dos no destacan o no dan la misma relevancia a los acontecimientos de la vida de Jesús. Al presentar a Jesús como el salvador universal, es decir, Jesús en su propiedad de Cristo, introducimos la fe en nuestra aproximación a su persona. Esto significa que nos distanciamos de la postura de la investigación sobre la vida terrena que presentaremos enseguida.

La *jesuología* plantea su acercamiento a Jesús desde una perspectiva específicamente histórica. Con los instrumentos de la ciencia histórica, estudia a Jesús como un personaje histórico, prescindiendo de la fe y sin llegar a la fe. Se interesa por lo biográfico, y rompe la unidad entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe. S. Reimarus, uno de los primeros autores de la teología histórica, distinguía entre la doctrina de Jesús, el primer sistema, y la de los apóstoles, el nuevo sistema.

Esta primera distinción constituye el antecedente de «todos los aspectos de la futura investigación sobre Jesús: la diferencia entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe»⁴. De hecho, «el objeto de la jesuología [...] se denomina el *Jesús histórico*. Por consiguiente, se limita a aquellos datos, acontecimientos, formas de comportamiento, intenciones y circunstancias temporales que pueden considerarse como *científicamente* seguros o probados por la metodología propia de la ciencia que se maneje (historia, sociología, arqueología, etc.)»⁵. Es un intento de investigación aséptica sobre la vida de Jesús. El Jesús histórico se reduce a lo que se puede dar científicamente por sentado sobre el Jesús de la historia, es decir, el que nació, vivió y murió en la cruz en Palestina. Muchos de estos autores entienden el mensaje de Jesús en un sentido ético y político. Jesús aparece como un hombre ejemplar.

Con la jesuología la historia de Jesús se convierte en una historia meramente humana, se vacía de la presencia salvadora de Dios en ella. La verdadera humanidad de Jesús no tiene ninguna importancia para la salvación del mundo y del hombre. Aunque la búsqueda del Jesús

² Kasper, 241.

³ Kasper, 27.

⁴ Kasper, 33.

⁵ G. Uríbarri, «Cristología-Soteriología-Mariología», en *Lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática* (Dir.) Ángel Cordovilla, (Madrid: UP Comillas, 2013), 280.

histórico es imprescindible, porque, por un lado, Jesús es un personaje histórico, por otro, nos trae datos importantes acerca su vida que jugarían en favor de la credibilidad de la fe en él como el Cristo. Si no supiéramos nada del Jesús histórico, la fe en Cristo se convertiría en «pura ideología, una visión general del mundo sin fundamental histórico»⁶. También existe el riesgo de que «cada uno [hiciera] a Cristo a su imagen»⁷. A pesar de la importancia de la investigación científica sobre Jesús de Nazaret, sin embargo, formulada por sí misma queda insuficiente. Una lectura historicista de la vida de Jesús que no entronca con su identidad específica del Hijo de Dios es reductora del misterio de su vida.

De esta forma, una verdadera lectura ha de desembocar en una conceptualización que recalca la singularidad de Jesucristo. Esto es lo que nos enseña la génesis de la cristología. En ella, «todo indica que comenzando por la fascinación por Jesús y su mesianismo singular, la primitiva comunidad, a partir de la resurrección, reconoció a Jesús como Señor, llegando a su adoración»⁸. Los primeros cristianos reconocen que la historia de Jesús de Nazaret no es la historia de cualquier hombre, sino la del Hijo de Dios. En efecto, tras la resurrección y unido a todo lo anterior los discípulos profundizaron en el significado de la persona de Jesús, en el alcance de su obra y de su pretensión. Entonces se empezó a «formular el kerigma central de la fe cristiana, que ya no habla preponderantemente del reino predicado por Jesús, sino sobre todo de la identidad verdadera de Jesucristo y de la salvación que se encuentra en Él y gracias a Él. [...] Así, descubren que Jesús es verdaderamente el Cristo, el Hijo de Dios, el salvador de todos»⁹. De este modo, nos dan a entender que este mismo Jesús que nació de María y que recorría las calles de Palestina predicando el reino de Dios es el Mesías, el salvador del mundo. Esto quiere decir que la historia de Jesús de Nazaret es la del Verbo eterno encarnado.

Para discernir el significado salvador de Jesucristo es menester considerar a la vez su historia y su identidad específica (su ontología divina). Dicho en lenguaje apofático, no es conveniente separar la ontología de Cristo de su misión si se quiere llegar a una comprensión cabal de su persona y su obra. Confesar que Jesucristo es nuestro salvador conlleva reconocer que el Cristo de la fe es el Jesús histórico. En una tal confesión, la realidad de la encarnación (humanización) y la importancia salvífica de la verdadera humanidad de Jesús cobran gran relevancia. Hay una mutua correspondencia entre el Jesús terreno y el Cristo resucitado y exaltado¹⁰. En la fe en Jesucristo como nuestro salvador, podemos decir con Máximo Confesor que¹¹: «Dios [la persona divina del Verbo o Cristo] ha querido humanamente [realizar históricamente] nuestra salvación [el plan de Dios]».

Acogiendo a Jesucristo como nuestro salvador y nuestra salvación, entendemos que nuestra salvación juega en la historia. Ésta consistirá en vivir plenamente bajo la guía del Espíritu santo, que es «hoy presencia viva de Jesús», nuestra identidad humana en el aquí y ahora. No queremos reducir la redención cristiana a la salvación histórica, sino afirmar que nuestra historia

⁶ Kasper, 19.

⁷ Kasper, 35.

⁸ Uríbarri, «Cristología-Soteriología-Mariología», 284.

⁹ Uríbarri, «Cristología-Soteriología-Mariología», 286.

¹⁰ Cf. Kasper, 41.

¹¹ Cf. G. Uríbarri, «La Inmaculada Concepción: la santidad de María en la economía divina de la salvación» en *Los apuntes de mariología del curso 2018-2019*, (Madrid: inédito), 70.

es una historia de salvación. Se trata para nosotros de emprender el camino de la obediencia filial que el Hijo de Dios practicó en el trascurso de su historia terrena.

Es subyacente a la correspondencia entre el Cristo de la fe y el Jesús histórico la afirmación de la verdad de la encarnación. ¿Esta verdad tendría alguna finalidad salvífica?

2. Horizonte soteriológico de la encarnación

Dios mirando todo el haz de la tierra y viendo cómo todos descendían al infierno, iban a la perdición que es la antípoda de la salvación, «se determina en la su eternidad que la segunda persona se haga hombre, para salvar el género humano; y, así, venida la plenitud de los tiempos, [envía] al ángel san Gabriel a nuestra Señora» (*Ej* 102). Partiendo de esta intuición de san Ignacio vemos que la «encarnación es esencialmente un hecho, el hecho más decisivo de la historia de la salvación»¹². Dios se ha hecho carne por nuestra salvación, con lo cual no se puede ver en la encarnación un mero hecho físico. La encarnación ha de ser puesta en relación con el designio salvífico y redentor de Dios.

En la perspectiva de la Escritura la conexión entre la encarnación y la salvación aparece señalada en el nombre que se debe poner al Hijo. Durante la anunciación, el ángel Gabriel dijo a María, según los testimonios del evangelista Lucas: «no temas María [...] vas a concebir en tu seno y a dar a luz un hijo, a quien pondrás por nombre Jesús» (Lc 1,31). Encontramos lo mismo en Mt 1, 21, pero con un añadido iluminador sobre la misión del hijo: «José, hijo de David, no temas tomar contigo a María tu mujer, porque lo engendrado en ella es del Espíritu Santo. Dará a luz un hijo, a quien pondrás por nombre Jesús, porque él salvará a su pueblo de sus pecados». Entonces Jesús quiere decir “Dios salva”, significa etimológicamente “Yahvéh salva”. Este nombre propio de Jesús expresa a la vez su identidad y su misión, por lo tanto, es el nombre «del cual ha de partir y a donde tiene que volver todo estudio de la salvación. Nuestra salvación es el mismo Jesús»¹³. Ya en el momento de la encarnación Dios desvela y revela a los hombres lo que él quería ser para ellos. Dios asume nuestra condición humana para redimirnos de nuestros pecados.

Así, «el sentido de la encarnación es la constitución de un hombre nuevo en quien nosotros nos hemos de convertir también, insiriéndonos en Cristo»¹⁴. En los términos de san Ireneo, «el Hijo de Dios se hizo hombre a fin de que los hombres vinieran a ser Dios»¹⁵, o sea, en la encarnación contemplamos «el vínculo que [Dios] tiene y quiere realizar con la creación en su conjunto, y singularmente con el hombre, que es su compendio y culminación»¹⁶. De esta forma, la encarnación está vinculada al mundo, al cual restituye su sentido, y a la gesta salvífica de Cristo.

«En la perspectiva de la Escritura, de la liturgia y de los Padres, la Navidad comprende ya todos los misterios de la salvación, de los cuales Pascua es la consumación»¹⁷. San Pablo ve la venida en carne del señor en la línea de la Pascua (*Cf.* Flp 2, 6-11). Asimismo, «la liturgia

¹² Yves M. Congar, *Jesucristo, nuestro mediador nuestro señor*, (Estela, 1966), 14.

¹³ Bernard Sesboüé, *Jesucristo, el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación t1*, (Salamanca: Secretariado trinitario, 1990), 19.

¹⁴ Congar, 15.

¹⁵ San Ireneo, *Adv. Haer.*, III, 10, 2; citado por Congar, *Jesucristo ...*, 15

¹⁶ Congar, 15-16

¹⁷ Congar, 16.

romana de Navidad no separa la celebración del hecho histórico [encarnación], tan manifiesto en esta fiesta, de todo el misterio de la redención, de todo el plan de la salvación que apunta a la divinización del hombre»¹⁸. La navidad mira a nuestra divinización, salvación, y ésta es verdadera porque aquel que ha nacido, ha muerto, resucitado y ha sido exaltado no es otro que el Hijo de Dios. En la encarnación está todo él ordenado a la redención. Hay una correspondencia de la encarnación con el programa de salvación por recapitulación en Cristo. Se debe considerar «la encarnación como inseparable de todo el gesto salvífico y de la finalidad que supone: la salvación o divinización del hombre»¹⁹.

Por otro lado, el dogma de la inmaculada concepción de María nos informa también sobre la finalidad soteriológica de la encarnación. En efecto, según la fe católica María fue preservada de la mancha del pecado original. Esto quiere decir que recibió de modo anticipado los méritos de la redención en Cristo. María se ha beneficiado anticipadamente de los efectos salvíficos de la encarnación que es un hito determinante en el proyecto de salvación de Dios. María «no es causa de su ausencia de pecado. La ausencia de pecado en María se debe a una intervención especialísima sobre ella de la gracia divina. María es criatura, como lo somos nosotros, hija de Adán, pero agraciada de modo único y singular por Cristo y salvada por Cristo»²⁰. La encarnación del salvador en ella la salvó del pecado original. En la línea del evangelio de Mateo, podríamos decir que fue la primera en ser liberada del pecado. En este sentido la ausencia de pecado en María es un don, una gracia.

En conexión con lo ya dicho, mayor importancia ostenta Lc 1,28 con una expresión muy significativa. Ésta, *llena de gracia* (κεχαριτωμένη), es un hápax. El verbo *charitoo* (χαριτόω) del cual proviene la expresión, igual que otros verbos cuya desinencia óω, es factitivo o causativo: produce el efecto que enuncia²¹. Dicho verbo se traduce por agradecer, pues su sentido es causar ser agraciado. Aparece en participio perfecto pasivo, lo cual indica una acción acaecida en el pasado, cuyos efectos perduran en el presente. Esto significa que por su saludo el ángel pone de manifiesto «la acción transformante de la gracia que ya ha tenido lugar sobre María»²². La gracia ha preparado a María para jugar adecuada y eficazmente su puesto en la obra de la salvación. Se trata de una gracia especial que el Dios Padre da a María en vistas al nacimiento de su Hijo. De modo adelantado, la encarnación hace de María una agraciada, una salvada, dando así a ver que su Hijo es el redentor de la humanidad y de la creación. El nuevo comienzo de la historia de la salvación se da en María.

II. La obra del salvador y redentor

¿Cómo Jesucristo realizó la redención? A partir de esta pregunta estudiaremos en esta sección toda la gesta redentora de Cristo realizada en la vida y pascua del salvador. Por ser el Mesías, el Señor, y el Hijo de Dios, -los títulos mayores de Jesús- Cristo llevó a cabo la redención por medio de tres ministerios: ministerio doctrinal o profético, ministerio pastoral o real, y el ministerio sacerdotal. Por ministerios se entiende aquí las funciones que tuvo que

¹⁸ Congar, 17.

¹⁹ Congar, 21.

²⁰ Uríbarri, «La Inmaculada Concepción», 69.

²¹ Cf. Uríbarri, «Cristología-Soteriología-Mariología», 384-385.

²² Uríbarri, «Cristología-Soteriología-Mariología», 385.

desempeñar el Verbo encarnado para lograr la redención del género humano y del mundo. El título de Mesías hace de Jesús el gran Maestro susceptible de revelarnos la verdad, de enseñar y manifestar el Reino por sus palabras y acciones. Jesús es el Logos que se ha hecho carne. En cuanto Señor, Jesús es el Pastor por antonomasia, muestra el camino a los hombres extraviados por el pecado. Del mismo, ejerce la función real, porque es el legislador y el juez de los hombres. De hecho, en el sermón de la montaña el evangelista Mateo nos presenta a Jesús como el nuevo Moisés, el intérprete de la Ley. Jesús manifiesta una autoridad sobre la Ley. El ministerio sacerdotal se fundamenta en su estatuto de Hijo de Dios. La entrega de Jesús en la cruz constituye el sacrificio que nos salva porque su ontología es divina. En las líneas que vienen, mostraremos el carácter soteriológico de cada uno de estos tres ministerios.

1. La importancia soteriológica del anuncio del reino

El *munus docendi* forma parte integral del mesianismo de Jesús. Los evangelios nos presentan en varias ocasiones al Mesías enseñando, predicando la Buena noticia. Jesús recorría todos los pueblos proclamando la Buena Nueva del Reino y sanando toda enfermedad (Cf. Mc 1, 39; Lc 4,14-15; 6,17-18; Mt 5, 23-25; 9,35). El Reino de Dios, que Jesús anuncia, ya se hace presente con su persona y actúa para rehacer la historia humana. Los evangelios concuerdan en esto, aunque resaltan distintos elementos: «Marcos subraya [...] la lucha de Dios contra Satán. Mateo subraya la sanación. Lucas destaca el hacer el bien. Juan presenta [los milagros] como signos que señalan el camino hacia Cristo»²³. Como Maestro Jesús ejercía mediante sus gestos y palabras un magisterio doctrinal cuya finalidad es liberar al hombre de las tinieblas del pecado, de la mentira y de toda forma de esclavitud. El hombre ha de ser liberado de la doctrina engañosa del enemigo de la naturaleza humana. En la persona de Jesús, Dios emprende su obra salvífica desde lugar en que se hace patente la ausencia de salvación y de liberación.

Con respecto a la potencia liberadora de su mensaje, Jesús mismo decía: «si os mantenéis en mi palabra, seréis verdaderamente mis discípulos; conoceréis la verdad y la verdad os hará libres» (Jn 8, 32). Mediante sus enseñanzas Jesús trae la luz del verdadero conocimiento para disipar la oscuridad que pesa sobre la mente de los hombres como consecuencia del pecado. El Cristo atestiguó la fuerza salvadora de la verdad. De hecho, se presenta a sí mismo como la verdad (Jn 14,6), entiende que una de sus misiones esenciales es predicar y dar testimonio de la verdad (Jn 8,40; 18,37), acepta el título de “Maestro y Señor” («Vosotros me llamáis “el Maestro” y el “Señor”, y decís bien, porque lo soy» Jn 13,13), y pretende ser el “único maestro de los hombres: «ni os hagáis llamar maestros, porque uno es vuestro Maestro, el Cristo» (Mt 23,10)²⁴. También en Mc 12,32 y Lc 11,45 vemos a Jesús que acepta que se le llame maestro.

Jesús en su ministerio doctrinal se enfrenta con la mentira y con el orgullo que lleva al hombre a querer ser como Dios. Él es un maestro que enseña por el servicio, el ejemplo: «el Hijo del hombre ha venido [...] a servir y a dar su vida como rescate por muchos» (Mc 10,45). Por su predicación, Jesús quiere destruir la perversión de la mentira ya presente desde el Edén original. Jesús es el supremo revelador de las verdades divinas, y el evangelizador de nuestra imagen de Dios.

²³ Felicísimo Martínez Díez, *Creer en Jesucristo, vivir en cristiano. Cristología y seguimiento*, (Pamplona: Verbo divino, 2005), 537.

²⁴ Cf. Ludwig Ott, *Manuel de teología dogmática* (Barcelona: Herder, 1958), 286-287

La predicación de Cristo revela el verdadero rostro de Dios y su proyecto de salvación destinado a todos los hombres. Dios es presente como el amigo, el cercano, no el lejano y enemigo del hombre. Para su enseñanza Jesús alude a menudo las parábolas que «son el lugar donde se prepara un encuentro, merced a un acercamiento recíproco de Dios y de la libertad humana»²⁵. Jesús emplea un lenguaje que busca incitar al hombre a salir de sí mismo para ir al encuentro de Dios.

El término central del magisterio doctrinal de Jesucristo es el del reino de Dios. Jesús centraba su predicación sobre la llegada del reino de Dios. El tema del Reino de Dios es poco frecuente en el AT; sólo aparece una vez en Sab 10,10. Dicho tema «no estaba muy presente en los ambientes apocalípticos, fariseos y rabínicos del tiempo de Jesús. Estaba más presente entre los zelotas y los grupos nacionalistas de la resistencia judía. Pero éstos lo interpretaban en un sentido preferentemente político, como liberación del yugo extranjero y fin de la ocupación romana, pues sólo Dios es rey de Israel»²⁶. Sin embargo, la expresión “Reino de Dios” que era poco destacada dentro de la literatura veterotestamentaria, aparece ahora con frecuencia en los sinópticos y cobra un nuevo significado en boca de Jesús. El Verbo encarnado centró su ministerio público en el anuncio y la práctica del Reino de Dios. «Todo ello demuestra que nos hallamos ante una expresión que se remonta al propio Jesús y que es clave para entender su mensaje»²⁷.

Al anunciarnos el Reino Jesús quiere hacernos comprender la verdadera relación que debe establecerse entre Dios y nosotros. El ministerio de Jesús se concentra en el anuncio de la proximidad y la llegada del reino de Dios: «el tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios ha llegado; convertíos y creed en la Buena Nueva» (Mc1, 15 // Mt 3,2). Lucas, aunque algo más tarde, presenta también la misión de Jesús en estrecha relación con el reino de Dios (Cf. Lc 4,43); sitúa el anuncio del Reino en una escena más elaborada. Con Lucas, el anuncio de la presencia equivale a la enumeración de los signos de la presencia del reino mesiánico (Cf. Lc 4, 16-20). Jesús es la encarnación del Reino de Dios.

La expresión “reino de Dios” «evoca la soberanía de Dios sobre el pueblo de Israel. Una soberanía que se concibe desde una perspectiva escatológica: se esperaba y anunciaba que Dios en un futuro reinaría sobre su pueblo [...]. Tal reinado será incompatible con el pecado y el poder del Adversario. Por eso, este reinado será un reinado salvífico»²⁸. Según las profecías veterotestamentarias, la llegada del reino de Dios va ligada a una figura mesiánica, instauradora de dicho reino, que será del linaje davídico. Si Jesús anuncia la proximidad y la llegada de este reino y la vincula con su persona y su misión, esto quiere decir, por una parte, que Jesús pretende ser el mesías davídico, por otra parte, que la soberanía salvífica tan esperada ha llegado. De esta forma, con Jesús el Reino de Dios «significa un estado de cosas, una situación de hecho, un acontecer histórico por el que Dios reina y actúa, manifiesta su soberanía sobre la creación, hace valer sus derechos. Pero esta actuación de Dios, que es poderosa ciertamente, actúa en la historia de la humanidad salvando, justificando, liberando. Y así un orden nuevo, que contradice el desorden anterior en el que prevalecían los “derechos” del mal. La expresión Reino de Dios

²⁵ Congar, 101.

²⁶ Felicísimo Martínez Díez, 533.

²⁷ C. Bernabé, «Reino de Dios», en *Conceptos fundamentales del cristianismo*, (eds.) Casiano Floristán, Juan José Tamayo, (Madrid: Trotta, 1993), 1127-1128.

²⁸ Uríbarri, «Cristología-Soteriología-Mariología», 316.

describe el resultado o el estado de cosas que sigue a esa intervención salvadora, justificadora y liberadora de Dios»²⁹.

Por parte de Jesús el Reino de Dios es sobre todo objeto de mostración, no sólo objeto de anuncio. Mediante la persona y la misión de Jesús, el reino de Dios irrumpe ya en el presente, aunque conserva una apertura hacia el futuro. Esto significa que Jesús no es solamente el «proclamador de una esperanza escatológica de cara al futuro [...], sino el instaurador y realizador de esta esperanza. Así, Jesús se manifiesta como un “realizador escatológico”, puesto que con su actuación suceden ya acontecimientos propios de la escatología prometida»³⁰. A través del ministerio de Jesús Dios reina, y Satanás no tiene ningún poder (Cf. Lc 10,18). Jesús quiere reunir para su Padre el pueblo de sus hijos dispersado y liberarlo del yugo del pecado. La presencia operativa del Reino se hace ver en gesto de reparación, de restauración y de liberación. La soberanía de Dios que Jesús manifiesta es una «buena noticia sobre todo para los que sufren, son marginados, aplastados, porque supone consuelo, saciedad, liberación, justicia, fraternidad y esperanza para todos ellos»³¹. De esta forma, Dios afirma su realeza sobre las injusticias y sufrimientos que padecen los pobres, pues constituyen una expresión histórica del pecado.

Jesús es el salvador, porque es aquel que está capacitado por Dios para traernos su reino, para hacer que el día escatológico de la acción salvífica definitiva llegue. La predicación del reino por Jesús es un anuncio de la oferta de la salvación por parte de Dios. Escuchar y acoger el anuncio sobre la llegada del reino es ponerse bajo el amparo de Dios, es reconectarse con la fuente de vida de la cual nos había alejado el pecado. Abrirse al evangelio de reino es reconocer que Jesucristo es el designado, el elegido, el Mesías y el capacitado por Dios para restaurar el orden e instaurar la liberación de los pobres, de los esclavizados por el pecado. Vivir el reino de Dios es hacer la experiencia de la salvación.

2. La importancia soteriológica de los milagros y comidas

Jesús manifiesta su señorío por sus ministerios de Pastor, de Rey-legislador. El oficio del pastor que cuida, enseña el verdadero camino de vida va a la par con el de inculcar los preceptos de la ley divina que hay cumplir. Como Pastor tiene la misión de guiar, mostrar a los hombres extraviados por el pecado, el verdadero camino que les conducirá a su último fin sobrenatural³². En el evangelio de Juan, Jesús se presenta a sí mismo como el buen pastor y define la función correspondiente: «Yo soy el buen pastor; conozco a mis ovejas y las mías me conocen a mí; del mismo modo, el Padre me conoce y yo conozco a mi Padre, y doy mi vida por las ovejas. También tengo otras ovejas, que no son de este redil; también a éstas debo conducir: escucharán mi voz y habrá un solo rebaño, bajo un solo pastor» (Jn 10,14-16). En los sinópticos encontramos distintas parábolas en las que Jesús aparece como un pastor. Estas parábolas son explicaciones de los gestos de Jesús viviente en función del Reino. De ellas podemos referirnos a las parábolas de la oveja perdida (Lc 15, 4-10; Mt 18,12-14), del hijo pródigo (Lc 15, 11-32), del bueno samaritano (Lc 10,29-37).

²⁹ Martínez Díez, 533.

³⁰ Uríbarri, «Cristología-Soteriología-Mariología», 317.

³¹ Bernabé, «Reino de Dios», 1130.

³² Cf. Ludwig Ott, *Manuel de teología dogmática* (Barcelona: Herder, 1958), 287.

Además de ser el guía de las ovejas descarriadas, Jesús lucha contra todo tipo de mal que amenaza su bienestar. En efecto, Jesús no anuncia y realiza el aspecto salvífico del reino de Dios, que irrumpe con él, sólo con sus palabras, sino también con sus gestos en los que manifiesta su poder taumátúrgico. En otras palabras, «Jesús obró no sólo mediante la palabra, sino igualmente mediante la acción; no sólo habló, sino que también obró»³³. Jesús realiza mediante su actuación el reino de Dios que predica. Mt lo expresa taxativamente: «si yo expulso los demonios por el Espíritu de Dios, señal de que ha llegado a vosotros el Reino de Dios» (Mt 12,28). De este modo, «las curaciones y los exorcismos son una manifestación de la soberanía misericordiosa y salvífica que comienza a hacerse efectiva. Los endemoniados, leprosos, enfermos o tullidos no son sólo curados físicamente, sino que con ello [Jesús] les devuelve la consideración de miembros de pleno derecho de la comunidad»³⁴. En los exorcismos Jesús erradica lo más hondo del anti-reino, aquello que niega de raíz, que se opone de raíz al Reino de Dios: los espíritus inmundos³⁵. La liberación del hombre y la devolución de su dignidad de hijo de Dios constituyen la finalidad de la misión de Jesús. La recuperación de la salud se convierte en el símbolo eficaz de la salvación y de la entrada en el reino. El señorío de Jesús es incompatible con las fuerzas del mal.

Con las narraciones de curaciones, de exorcismos, se indica que con «el ministerio de Jesús está sucediendo la victoria sobre el pecado, causante de la enfermedad, sobre aquellos poderes que hacen a los seres humanos de la vida pesada e inhumana: el pecado y los demonios»³⁶. Con los milagros de Dios (curaciones, curaciones, resurrecciones, milagros de naturaleza) nos hallamos ante «la figura escatológica que trae la salvación escatológica y la liberación escatológica de los poderes del Maligno, de toda opresión que esclaviza, perjudica, y tortura al hombre, y el impide la buena relación con Dios»³⁷. Tal afirmación histórica de la soberanía de Dios implica que la victoria del bien sobre el mal ya está decantada. El ministerio pastoral consiste en actuar en favor de la liberación de las fuerzas del mal, en devolver a los hombres la salud integral (física, espiritual, psíquica).

La eliminación del pecado y de los poderes demoníacos está aconteciendo con Jesús y sus milagros. Las curaciones de Jesús incluyen el perdón de los pecados (*Cf.* Mc 2,1-12: el paralítico con la camilla), implican en muchas ocasiones expulsiones de demonios. En las curaciones «acontece la victoria de Dios sobre los poderes malignos, que oprimen, esclavizan, alienan y deshumanizan»³⁸. Los milagros realizados por Jesús expresan y hacen visible el sentido de la llegada del reino de Dios. El ministerio pastoral de Jesús implica una superación de las realidades deshumanizadoras, es decir, de la enfermedad, de los demonios, de la muerte; así manifiesta con contundencia la llegada del reino de Dios. Todas estas acciones de cuidado, curación y liberación que el pastor lleva a cabo en favor de sus ovejas definen el reino de Dios como una experiencia de salvación. Como proceso de devolución de salud integral, «los milagros nos dicen que esta salvación no es solamente algo espiritual, sino que afecta a todo el

³³ Kasper, 108.

³⁴ Bernabé, «Reino de Dios», 1130.

³⁵ *Cf.* Martínez Díez, 538.

³⁶ Uríbarri, «Cristología-Soteriología-Mariología», 318.

³⁷ G. Uríbarri, «La pretensión mesiánica de Jesús» en *Los apuntes de cristología del curso 2018-2019*, (Madrid: Inédito), 35.

³⁸ Uríbarri, «La pretensión mesiánica de Jesús», 51.

hombre, llegando también a su dimensión corporal»³⁹. Con los milagros se experimenta el reino de Dios como una salvación. Jesús nos muestra un Dios que es Vida y fuente de la Vida, por lo tanto, sensible al sufrimiento de sus hijos aquejados por el pecado y sus secuelas en ellos.

Otra figura del ministerio pastoral de Cristo es sus comidas con los pecadores. Los evangelios insisten en señalar la praxis convivial de Jesús. En ellas Jesús da a conocer cómo quiere que sea su relación con su redil. La relación de Jesús con los pecadores, perdidos (relación pastor-rebaño) formó indiscutiblemente parte de su ministerio. Las comidas de Jesús con los pecadores están presentes en los sinópticos. Las comidas «son una anticipación del banquete escatológico del reino, donde se dará la abundancia y la fraternidad, la reunión de los pueblos dispersos, el perdón, el consuelo y la victoria sobre la muerte. Así, las comidas de Jesús con los pecadores conectan la paternidad de Dios: un Dios Padre de todos, que acoge a todos, que perdona y es misericordia»⁴⁰. Comiendo con los pecadores, saliendo al paso de los perdidos Jesús les muestra la llegada de la soberanía del Dios que es Padre, trae consuelo para los afligidos, esclavizados, torturados y plagados de dolores. En sus comidas Jesús reinstaura la comunión entre los hombres reunidos en torno a una misma mesa, y la comunión entre Dios y su pueblo. La llegada del reino de Dios implica la ampliación de la mesa más allá de las normas de pureza a los considerados impuros. Las comidas de Jesús con los pobres son el germen de una nueva alianza, de la acogida y hospitalidad de Dios a los pecadores.

El señorío de Jesús se extiende también a su capacidad de interpretar con autoridad la Ley. Jesús reinterpreta la Ley para el nuevo Israel. La capacidad de interpretación de la Ley permite a Jesús, según los casos, radicalizarla, flexibilizarla o ir más de allá. Se acerca a ella con mucha libertad. «Lo más notable aparece en las antítesis que ha recogido el sermón de la montaña, especialmente en esas palabras “pero yo os digo”. Aquí se manifiesta una gran autoridad, pues enseña acerca de la Ley, corrigiéndola, apoyándose en su propia autoridad y no en otros pasajes de la misma Ley o en otras opiniones de escuela, fundamentadas a su vez en textos sagrados»⁴¹. Jesús se sitúa por encima de la Ley. Para guiar al hombre perdido hacia el Reino de Dios Jesús le da a entender lo fundamental de la Ley divina. El poder legislativo y real lo ejerce Cristo principalmente en la predicación de la ley fundamental de su reino.

En suma, mediante sus milagros, la praxis convivial de Jesús con los pecadores, y su autoridad ante la Ley el reino de Dios se muestra entonces como experiencia de carácter soteriológico, es decir, una oferta de vida, de gracia, de perdón, de salud integral y de liberación, que se realiza si es acogida humildemente.

3. La importancia soteriológica de la muerte de Jesús en la cruz

Decir que Jesús es el salvador, porque anticipa la salvación escatológica mediante su persona, su palabra y misión sería ciertamente una respuesta incompleta. Lo es por no haber incorporado el misterio pascual que es un factor fundamental para entender la obra salvífica de Jesús. Esto significa que el tercer ministerio, el sacerdotal no es de menor importancia, porque es el sacerdocio ejercido por el Hijo. En efecto, «ya en estadios muy tempranos de la tradición postpascual la muerte de Jesús se interpretó como salvadora y expiatoria “por muchos” y “por

³⁹ Kasper, 117.

⁴⁰ G. Uríbarri, «Jesús, Señor de la historia y del cosmos» en *Los apuntes de cristología del curso 2018-2019*, (Madrid: Inédito), 37.

⁴¹ Uríbarri, «Jesús, Señor de la historia y del cosmos», 53-54.

los muchos”»⁴². Siendo Hijo, Jesús «aprendió la obediencia a través del sufrimiento. De este modo, alcanzada la perfección, se convirtió en causa de salvación eterna para todos los que le obedecen, y fue proclamado por Dios mismo sumo sacerdote a la manera de Melquisedec» (Heb 5, 8-9). El título “Sumo sacerdote” aplicado a Cristo hace de él el mediador de la salvación. «Designa la dimensión y el contenido salvífico del itinerario de Jesús, el Cristo, en todas sus etapas: desde la encarnación hasta su exaltación a la derecha de Dios pasando por su vida terrena, su pasión y su muerte en la cruz»⁴³. En cuanto sacerdote Jesucristo es el mediador entre Dios y los hombres.

Jesús «puede realizar esta mediación sacerdotal de forma plena, consumada y definitiva, porque “es de Dios” (el Hijo) y es “de los hombres” (el Hermano) [...] Y esta mediación es salvífica, trae salvación a la humanidad, es causa de salvación para el pueblo»⁴⁴. Para mostrar esta dimensión soteriológica de la muerte de Jesús en la cruz, explicaremos antes el sentido del sacrificio, siendo una función esencial del oficio sacerdotal, de la noción de sustitución vicaria, enseguida nos detendremos en el significado que el mismo Jesús dio a su muerte.

En sentido estricto y religioso el sacrificio se entiende como «una acción religiosa externa en la cual se ofrece a Dios un don sensible por manos de un ministro legítimo, con el fin de reconocer la suprema soberanía de Dios, y – desde que el pecado entró en el mundo – con el fin también de reconciliarse con Dios»⁴⁵. El sentido originario del sacrificio es entonces expresar la reverencia y el reconocimiento de Dios como soberano. El sacrificio⁴⁶ no es un castigo, sino una ofrenda en reconocimiento del señorío de Dios. Es decir, «mediante el sacrificio el hombre reconoce el derecho soberano de Dios y su situación de dependencia de Aquel que es a la vez su origen y su fin»⁴⁷. La ofrenda será más auténtica cuando sea existencial: no es lo mismo dar algo que darse uno mismo. En este sentido el sacrificio es oneroso.

La segunda categoría que conviene tener en cuenta entendiéndolo cabalmente para captar el valor salvador de la muerte es el de la sustitución o representación vicaria. En ella se trata de un «ofrecimiento libre y amoroso, mediante el cual los efectos perniciosos del pecado, que lógicamente debían recaer directamente sobre el pecado, el siervo [alguien inocente que representa al ofensor] los asume voluntariamente desde el amor»⁴⁸. El inocente que sustituye por solidaridad, compasión y amor al ofensor es mediador de la salvación, de la reconciliación con Dios, pues anula los efectos del pecado, de la ofensa desde su don, su entrega y su sacrificio voluntario. En la sustitución el inocente ofrece un sacrificio de corte expiatorio o salvífico, porque su ofrenda de reparación neutraliza los efectos perniciosos del pecado cometido.

⁴² Kasper, 147.

⁴³ Martínez Díez, 234.

⁴⁴ Martínez Díez, 238.

⁴⁵ Ott, 291.

⁴⁶ Los componentes del sacrificio: una ofrenda visible (*res oblata*) que representa al oferente; un sacerdote o ministro del sacrificio (*minister sacrificio*), autorizado para representar a la comunidad ante Dios; un fin del sacrificio (*finis sacrificio*), que consiste primariamente en el reconocimiento de la absoluta soberanía de Dios por medio de la adoración, la acción de gracias y la súplica, y secundariamente en la reconciliación de Dios por medio de una expiación; una acción sacrificial (*actio sacrificata*) que representa sensiblemente el espíritu interno de sacrificio por medio de la oblación de las ofrendas.

⁴⁷ Sesboüé, 310.

⁴⁸ G. Uríbarri, «El momento ascendente de la salvación: la muerte de Jesús como sacrificio expiatorio y sustitución vicaria» en *Los apuntes de cristología del curso 2018-2019*, (Madrid: Inédito), 9.

Desde muy pronto el cristianismo primitivo ha releído la muerte de Jesús desde estas categorías de la mediación ascendente. Todas las acciones de Cristo tienen para nosotros valor salvador, y todas ellas en conjunto constituyen la redención, no obstante, su obra redentora alcanzó el punto culminante en el sacrificio de su muerte en cruz. La muerte de Jesús es, de manera excelsa, la causa eficiente de nuestra redención. A partir de la identificación de Jesús con el siervo sufriente (Is 53,4-7), la muerte de Jesús ha sido entendida en un sentido sacrificial, salvífico y expiatorio. ¿Cómo se fundamenta esto en las obras y gestos de Jesús?

El aspecto sacrificial se observa especialmente en los gestos y palabras de Jesús en la última cena. En un último servicio al reino, se ofrece al Padre, aceptando por amor entregar su cuerpo a la muerte. La santa cena tiene un carácter de despedida de Jesús de sus discípulos más cercanos. En esta comunidad de mesa, hay una estrecha conexión entre el gesto realizado por Jesús y su interpretación del mismo. Sobre el pan, dijo: «esto es mi cuerpo por vosotros». Diciendo esto Jesús señala a sus discípulos su pan-cuerpo va a ser entregado por ellos. Sobre el vino pronunció estas palabras: «esta copa es la nueva alianza en mi sangre». La sangre derramada es don, entrega de su vida. La muerte de Jesús tiene un valor sacrificial, porque Jesús mismo la presenta como una entrega voluntaria. Del mismo al beber el cáliz final, el Hijo permanece fiel en su respuesta amorosa al amor del Padre, mantiene su reconocimiento, su confianza en el señorío del Dios Padre.

La interpretación salvífica de la muerte se fundamenta en las fórmulas *hypér* que Jesús empleó en la institución de la sagrada eucaristía cuando: «ésta es mi sangre de la Alianza, que es derramada por muchos para perdón de los pecados» (Mt 26,28 // Mc 14,24). En todas las versiones de las palabras de Jesús en la Cena hallamos *hypér* (Pablo, Lc y Mc) y *perí* (Mt) que tienen un sentido similar. *Hypér* significa «por, en favor de». Para mostrar la índole mediadora y salvífica de su vida y actuación, Bernard Sesboüé dirá que «todo el acontecimiento de Jesús tuvo lugar “por nosotros”, “por muchos” (Mc 10,45; 14,24), en una expresión más detallada “por nuestros pecados” (1Cor 15,3), y en un lenguaje más personal “por mi pecado” (Gal 2,20) El evangelio de Juan subraya el amor de Jesús por los suyos “hasta el extremo” (Jn 13,1, ya que “nadie tiene mayor amor que el que da su vida por sus amigos (Jn 15,13). El amor que Jesús tiene “por nosotros” es el gran motivo de su venida, el corazón de su misión»⁴⁹. De esta manera, es evidente que las palabras de Jesús en la Cena tienen un sentido de entrega. Si nos fijamos en el “por muchos para perdón de los pecados”, podemos deducir que Jesús confirió un carácter salvífico a su muerte. Esto equivale a decir “por nuestra salvación”. También su muerte tiene un aspecto de salvación universal, porque el “muchos” hace referencia a la totalidad, a la multitud de seres humanos.

La muerte de Jesús tiene un valor expiatorio universal por los pecados de los hombres. Si hay «una sustitución por parte de Cristo [el inocente], [la expiación proviene de su] servicio de solidaridad salvadora»⁵⁰. La muerte de Jesús es una expiación sustitutoria para la salvación de los hombres. Con su muerte Jesús quiebra los efectos nefastos del pecado, rompe la maldición que pertenece a la tradición del pecado y de sus consecuencias. Por la entrega de su vida en la cruz «la ley de la muerte, consecuencia del pecado, queda definitivamente abolida»⁵¹. En la cruz Jesús transforma por el amor el acto más cruento de la historia. En efecto, de modo

⁴⁹ Sesboüé, 22.

⁵⁰ Sesboüé, 334.

⁵¹ Sesboüé, 336.

simultáneo, «en la cruz aparece la fuerza del pecado que liquida cruelmente al justo, al inocente, al santo de Dios, al que no había cometido ninguno; y la fuerza del amor y del perdón, pues se entrega libremente por amor a nosotros en obediencia a los deseos del Padre de hacernos hijos en el Hijo, de abrirnos el camino de la salvación, de la justificación, de la reconciliación, de la paz»⁵². Siguiendo el deseo del Padre de restablecer la relación paterno-filial con nosotros, Jesús se ofrece en nuestro lugar y para nuestra salvación. Por su muerte Jesús nos salva de una amenaza real, la fuerza destructora del pecado.

De lo expuesto hasta aquí en esta sección, podríamos decir que la salvación es una categoría integradora de los tres grandes títulos cristológicos⁵³. En cuanto Mesías, el ungido de Dios, Jesús es capacitado para ser el anunciador y el realizador del reino de Dios por medio de la realización de curaciones y exorcismos. Como el Señor de la historia y de la creación puede anticipar el banquete escatológico compartiendo mesa con los pecadores y revelando a Dios como un Padre. Por último, su título de Hijo de Dios hace de él el gran sacerdote capaz de ofrecer el sacrificio expiatorio una vez por toda. Por su identidad el sacrificio de su vida es el sacrificio perfecto y definitivo. Así pues, la salvación de la creación y del hombre se realiza en la relación con Cristo, que Rahner denomina el «salvador absoluto», por ser «el principio de autocomunicación absoluta de Dios que llega a su fin, aquel principio que señala la autocomunicación para todos como algo que acontece irrevocablemente y como inaugurada de manera victoriosa»⁵⁴. En él recobramos la relación vital con Dios que habíamos perdido por nuestra desobediencia, puesto que la salvación que él nos trae es la «comunicación de Dios mismo a la humanidad»⁵⁵. De esta comunicación Cristo es el punto cumbre, por consiguiente, la relación con él es salvadora, es generadora de Dios. En dicha relación, el hombre puede alcanzar el aspecto más sublime de su dignidad que se encuentra en su vocación a la comunión con Dios (Cf. GS 29).

4. Jesús resucitado como símbolo del hombre salvado

Según la fe cristiana, Jesús crucificado, muerto y sepultado fue resucitado el tercer día de entre los muertos. Para anunciar el mensaje de la resurrección se utiliza el pasivo divino. Esto quiere decir que es el Padre que hace volver a la vida el cuerpo de carne del Hijo. Jesús no se resucitó a sí mismo. Si en la cruz contemplábamos el don absoluto del Hijo al Padre, ahora en la resurrección contemplamos el don del Padre al Hijo. «Aquel que fue crucificado por las autoridades judías y romanas, ha sido levantado de entre los muertos por parte de Dios»⁵⁶. De esta forma, «la resurrección de Jesús es la confirmación definitiva de su persona y su asunto. Significa no sólo la definitividad de su mensaje y su obra, sino también la de su persona»⁵⁷. En consecuencia, toda la pretensión de Jesús y todo su ministerio recibe un sí absoluto por parte de su Padre. La autoridad de Jesús y su legitimidad a obrar la salvación han sido acreditadas. Jesús resucitado se convierte en el quicio de donde proceden las bendiciones de Dios y su salvación. En su persona Jesús presenta el espécimen del hombre plenamente salvado.

⁵² G. Uríbarri, «El momento ascendente de la salvación», 12.

⁵³ Cf. Sesboüé, 22.

⁵⁴ Karl Rahner, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, (Barcelona: Herder, 1979), 233.

⁵⁵ Rahner, 234.

⁵⁶ Uríbarri, «Cristología-Soteriología-Mariología», 310.

⁵⁷ Kasper, 179.

Jesús fue “entregado por nuestros pecados y fue resucitado para nuestra justificación” (Rm 4,25). Al resumir de este modo los dos tiempos solidarios del cumplimiento de nuestra salvación, Pablo atribuye a la resurrección un valor salvífico. La resurrección es un acto de salvación, pues trae algo nuevo. «La resurrección es el cumplimiento perfecto de la salvación en Jesús por nosotros»⁵⁸. La resurrección de Jesús es «parábola en acto» de nuestra propia resurrección: si Jesús murió “por nosotros, también resucitó “por nosotros”. Dios ejerce toda la fuerza de su salvación al resucitar a Jesús de entre los muertos. Por ello, Jesús es cabeza de la nueva humanidad nueva, a la que ha representado. En Jesús muerto y resucitado, yo compruebo no solamente que Dios existe, sino también que yo existo para él, que él quiere ser mi liberador.

Dios arranca de la muerte a la humanidad de su Hijo. En la resurrección de Jesús la muerte queda derrotada. Por lo tanto, «el sepulcro vacío es el signo dado de la salvación que obtuvo el cuerpo Cristo»⁵⁹. La resurrección «nos dice que la figura de este mundo no es su realidad última y que la ley de la corrupción no es la última palabra de la condición humana»⁶⁰. Para Rahner, la victoria de Jesús sobre la muerte «significa la salvación definitiva de la existencia humana concreta por parte de Dios y ante Dios»⁶¹. El resucitado nos muestra el estatuto del hombre plenamente salvado. En la resurrección Dios se revela el vencedor de todas las alienaciones que aquejan a nuestra naturaleza: pecado, muerte, sufrimientos, etc. De todas ellas, la muerte es el máximo tormento del hombre, pues le amenaza de desaparición perpetua (Cf. GS 18). Si Dios vence este enemigo tan temido, esto quiere decir que en la resurrección tenemos la certeza de que nuestra vida está ya salvada. La muerte ya no tiene la última palabra, pues tras ella hay una vida en plenitud que es la vida de plena comunión con Dios. En este sentido, «la resurrección de Jesús revela y al mismo tiempo lleva a cabo la salvación del hombre [...] La resurrección es a la vez nuestro tiempo secreto y nuestro futuro cierto. Y como es el futuro del hombre, es también nuestra esperanza»⁶². La resurrección, que es una conclusión gloriosa para Jesús, es para nosotros fuente de una nueva vida, abre nuestra existencia a un nuevo horizonte de sentido.

En suma, la vida histórica de Jesús es la revelación, expresión directa del proyecto salvífico de Dios. Por ser el mediador, las palabras y gestos de Jesús (anuncio del Reino, misterio pascal) cobran una gran densidad soteriológica. En Jesucristo Dios se revela como la fuente, el origen y la causa de la salvación de todo lo creado.

III. Defensa conciliar de la salvación universal en Jesucristo

La confesión de fe cristiana en la salvación va a la par con la confesión en Jesucristo considerado como verdadero Dios y verdadero hombre. Para la inteligencia humana esta afirmación no resulta tan fácil de entender. De la fuerte conexión entre cristología y soteriología surge una pregunta: ¿quién tiene que ser Jesús de Nazaret para que pueda salvarnos de verdad? Por lo tanto, la realidad de la salvación que pertenece al núcleo de la fe cristiana es creíble y universalizable sólo si la cristología en la que se apoya en una cristología que es sólida y ciente

⁵⁸ Bernard Sesboüé, *Jesucristo, el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación tII*, (Salamanca: Secretariado trinitario, 1990), 203-204.

⁵⁹ Sesboüé, *Jesucristo... tII*, 207.

⁶⁰ Sesboüé, *Jesucristo... tII*, 207.

⁶¹ Rahner, 313.

⁶² Sesboüé, *Jesucristo ... tII*, 214.

la totalidad del misterio de Jesucristo. Es decir, para presentar la singularidad propia de Jesús como clave de su ser salvífico es importante una cristología pensada de manera congruente.

A lo largo de la historia de la teología, la ineludible cuestión sobre la identidad de Jesús ha recibido distintas respuestas. Algunas de ellas son insuficientes, porque ignoran cierta dimensión de la singularidad de Jesús, deforman la figura de Cristo. Para proteger la verdad de la salvación universal en Jesucristo, la Iglesia tuvo que salir al paso de estas afirmaciones teológicas deficitarias para definir la auténtica ontología cristológica cuyo mayor desafío radica en la unidad de la persona de Cristo. Por ello, la Iglesia tiene que conjugar y armonizar en Cristo su divinidad y su humanidad. La Iglesia se empeñó para entender y expresar adecuadamente el misterio de Jesucristo, porque en esas controversias estaba en juego la salvación de la humanidad, un problema soteriológico.

1. Algunas doctrinas cristológicas heterodoxas

Con frecuencia la teología y la espiritualidad cristiana tuvieron que enfrentarse, por un lado, al judeocristianismo, nestorianismo, subordinacionismo, arrianismo que negaban la divinidad del Hijo, por otro lado, al docetismo, gnosticismo, apolinarismo que negaban o rebajaban la singular humanidad de Jesús. No nos detendremos en todas estas controversias teológicas. Además, ya hemos abordado algunas de ellas en el capítulo precedente.

1.1. Negación de la divinidad de Jesús

A los judeocristianos «les resultaba fácil reconocer la dignidad mesiánica de Jesús, pero su apego al monoteísmo les hacía difícil reconocer su filiación divina. Concebían a Jesús como un profeta, un hombre especialmente agraciado por Dios»⁶³. Les era absolutamente incomprensible atribuirle la naturaleza e identidad divinas. Para ellos el estricto monoteísmo judío constituía un obstáculo para confesar la divinidad de Jesús. De esta forma, lo consideran como un hombre, pero no cualquier hombre: no es un mero hombre. Jesús termina siendo un gran personaje, sin embargo, no accede a la esfera divina. Sólo reconocen a Jesús su condición divina, pero en un sentido analógico.

El segundo obstáculo que llevaba a la negación de la divinidad es la unidad en Cristo, es decir, su subsistencia en dos naturalezas. Nestorio, siendo patriarca de Constantinopla, se encuentra involucrado en un debate cristológico que tenía en el trasfondo este difícil problema de la unidad en Cristo. En efecto, había una discusión en torno al uso de llamar a María *Theotokos* (madre de Dios) por los monjes egipcios (alejandrinos), o otra parte, el empleo del título *anthopotókos* (madre de un hombre) por otros. Por sus funciones pastorales, Nestorio quiso mediar y propuso una denominación alternativa: *christotokos* (madre de Cristo).

La solución de Nestorio ignoraba la tradición patristica acerca del *theotokos* y tocaba una fibra muy sensible de la religiosidad popular en la que el culto mariano ocupaba un gran puesto. La propuesta de Nestorio fue atacada por muchos y fue acusada de dualismo cristológico. Esto porque se dieron cuenta de que en el planteamiento de Nestorio «el Verbo eterno, divino, no es sin más el Logos encarnado. El Logos encarnado sería Cristo, en quien se dan las dos naturalezas, humana y divina, y de quien María es madre. [...] Se percibe la disociación entre

⁶³ Martínez Díez, 283.

el eterno y el encarnado»⁶⁴. María es madre del Verbo hecho carne, no del Logos divino que es Dios. En vez de afrontar el problema de Cristo bajo el aspecto de la unidad, Nestorio lo aborda desde la dualidad de las naturalezas, así cayó en el dualismo y concibió las dos naturalezas de Cristo como dos personas⁶⁵. Al establecer esta diferencia entre el Logos encarnado y el Logos preexistente Nestorio mengua la divinidad de Jesucristo.

Estos sistemas teológicos son letales para la salvación en Cristo, pues lo incapacitan para llevar a cabo el proceso de divinización que constituye el lado positivo de la acción salvífica. En efecto, la salvación cristiana no se reduce a la redención, a la liberación del mal, comporta también una dimensión de plenificación, acrecentamiento y elevación de la vida humana. Si Jesús no es Dios no nos puede conceder el bien decisivo, no nos puede revelar nuestra verdadera vocación ni conducirnos a la vida plena.

1.2. Negación de la humanidad de Cristo

La concepción pagana de un Dios inmutable y apático dificultó en algunos la aceptación de la humanidad de Jesucristo. En la tradición pagana y griega, un verdadero Dios debe estar por encima de las contingencias del tiempo y del mundo. Este camino emprendió el docetismo, que salva la trascendencia de Jesús negando su humanidad. En sus raíces teóricas el docetismo está fuertemente relacionado con el maniqueísmo y con la gnosis. Para los docetas «la encarnación no es un misterio, sino un verdadero problema, pues parten de una filosofía maniquea, dualista y espiritualista, según la cual la carne y la materia son sólo lugar de pecado y de perdición. La encarnación es, pues, indigna de Dios, que es puro espíritu, libre de la carne y de la materia. Los docetas no pueden concebir un Dios sometido a la pasión y a la muerte»⁶⁶. En su pensamiento Jesús sólo es un hombre en apariencia, así que no ha asumido cabalmente nuestra condición carnal. Los docetas quieren liberar a Jesús de todo aquello que suene a humano como las necesidades corporales, la pasión, etc. Jesús era sólo una apariencia de hombre. En este caso su pasión y muerte eran mera representación, simple teatralización.

El otro problema sobre la humanidad de Cristo se planteó en relación con su alma humana: ¿tuvo o no Jesús un alma racional? Esta pregunta surge en conexión con otra que se refiere a la unidad de Cristo. Es Apolinar de Laodicea, un discípulo de Atanasio, el que negó explícitamente el alma humana de Cristo para defender la divinidad de Cristo. Para salvar la unidad de la persona de Cristo, propuso un monofisismo (una única *ousia* en Cristo). Es por esta razón que dicha herejía de negación del alma racional de Jesús se denomina apolinarismo. La primera razón que aduce es de índole metafísica. Así la fórmula: «es imposible que dos seres espirituales y voluntarios cohabiten, porque se opondrían el uno al otro por su voluntad y su energía propias. En consecuencia, el Verbo no ha asumido el alma humana»⁶⁷. No puede haber en Cristo dos principios autónomos que dirijan su libertad. Jesús se hace hombre asumiendo la carne (*Logos-Sarx*); pero no asume a un hombre (*Logos-anthropos*). El alma racional, el único principio de vida de Jesús es el Logos, el *Pneuma* divino. Dicho de otro modo, «el Logos ha asumido un cuerpo, e incluso un alma sensitiva, pero no un alma racional (*nous*) que sea sujeto

⁶⁴ Uríbarri, «Cristología-Soteriología-Mariología», 352.

⁶⁵ Cf. Giuseppe Alberigo, *Historia de los concilios ecuménicos*, (Salamanca: Sígueme, 1993), 69.

⁶⁶ Martínez Díez, 285.

⁶⁷ Apolinar, *Ad Serapion*, Frag. 81,2; citado por Martínez Díez, *Creer en Jesucristo...*, 306.

de intelección y de libertad, que sea principio de decisión»⁶⁸. En el lugar del *nous* Jesús tendría el Logos que mantiene una hegemonía absoluta. Jesús utilizaría el cuerpo como un mero instrumento. Jesús aparece como una mezcla de Dios y hombre. Para salvaguardar la perfecta divinidad de Jesús y la unidad del *Logos-Sarx*, Apolinar aminora, recorta su naturaleza humana.

En segundo lugar, Apolinar niega la presencia de un alma racional en Cristo por una razón soteriológica. Para poder salvarnos Cristo ha de situarse por encima de nosotros. En el pensamiento de Apolinar, «la salvación sólo le puede venir al hombre de alguien superior. Sólo puede venirse del Logos, que utiliza el cuerpo o la carne como mero instrumento»⁶⁹. La fuerza mediadora de la humanidad de Cristo se halla devaluada.

Para la fe cristiana que tiene en su centro la salvación de todo el hombre y de todo hombre, la negación de la humanidad de Cristo es inaceptable. Lo es, porque, en primer lugar, implicaría la negación de la encarnación que constituye el quicio de la economía salvífica. En segundo lugar, la devaluación de la humanidad de Cristo rendirá la salvación del hombre incompleta. En estos términos condenó el papa san Dámaso el apolinarismo: «si en cualquier caso fue asumido un hombre imperfecto, es imperfecto el don de Dios, ya que no es salvado el hombre entero. Entonces, ¿por cuál motivo fue dicha aquella palabra del Señor: “El Hijo del hombre ha venido a salvar lo que se había perdido” (Mt 18,11)? “Todo” significa en el alma y en el cuerpo, en la facultad perceptiva y en toda la naturaleza de su sustancia. Si, pues, se había perdido todo el hombre, fue necesario que todo lo que se había perdido fuera salvado; pero si fue salvado sin la facultad perceptiva, resultará entonces, contra el testimonio del Evangelio, que no fue salvado todo lo que se había perdido» (DH 146). Del mismo modo, si Cristo no ha tenido un alma racional, un componente esencial de la naturaleza humana, esto quiere decir que no puede revelar al hombre su verdadera identidad – cuya ignorancia lo condujo a pecar –, en qué consistirá la realización plena de su vocación, tampoco el misterio de Verbo encarnado podría servir de foco de luz para esclarecer el misterio del hombre.

Siguiendo esta conocida frase de Gregorio Nacianceno: «lo que no es asumido no es salvado; pero lo que está unido a Dios es también salvado»⁷⁰, podríamos deducir que sólo el cuerpo que Cristo ha asumido ha sido salvado, por tanto, el alma no. Dicho de otro modo «el recorte en la humanidad de Cristo imposibilita una verdadera salvación de los seres humanos, pues deja completamente fuera nuestra alma»⁷¹. Pero, si el alma humana no ha sido salvada, que es el lugar de apertura y de diálogo con Dios, es que el ser humano no puede reencontrar la comunión con Dios que había perdido por el pecado. La salvación, entendida como redención sería incompleta, pues el hombre seguirá sufriendo las consecuencias del pecado. En efecto, Dios y el hombre seguirán excluyéndose mutuamente. De suerte que la negación de la verdadera humanidad mantiene el enfrentamiento entre la naturaleza divina y la naturaleza humana, la trascendencia divina y la libertad humana. Aquí a la salvación le faltará el aspecto de la sanación del alma racional.

⁶⁸ Martínez Díez, 306.

⁶⁹ Martínez Díez, 308.

⁷⁰ Gregorio de Nacianceno, *Epístola* 101; citado por Martínez Díez, *Creer en Jesucristo...*, 302.

⁷¹ Uríbarri, «Cristología – Soteriología - Mariología», 351.

2. Reacción eclesial: ontología cristológica y soteriología

La interpretación cristiana de la salvación orienta la búsqueda y la definición de la identidad de Jesús. Mediante varios concilios la Iglesia reacciona en contra de estos desvíos teológicos que desvirtúan la genuina fe cristológica. En las primeras controversias la Iglesia tuvo que batirse para afirmar en el primer concilio de Nicea (325) la divinidad de Cristo. Como ya habíamos mostrado en el capítulo precedente, la primera cuestión de corte dogmático que se resuelve en este concilio es que el ser de Cristo pertenece al mismo rango de ser del Padre (*homoousios*). Cristo, el siervo de la salvación es Dios de Dios. Para la fe cristiana, Jesús de Nazaret es una persona divina. Entonces toda doctrina que se oponga a la divinidad del Hijo será anatematizada.

Tras afirmar la divinidad de Jesús, insistir sobre la integridad de su humanidad, la Iglesia siguió ahondando en la ontología cristológica dedicando una atención especial a la unidad de la persona de Cristo. En los siguientes concilios afirmará que la humanidad integral y la divinidad verdadera de Cristo no van dissociadas, sino que se dan en la unidad. Para la fe cristiana, «la divinidad y la humanidad constituyen más bien para nosotros un solo Señor y Cristo e Hijo por la concurrencia inefable y misteriosa en la unidad» (DH 251). En el concilio de Éfeso (431) la Iglesia confiesa dicha unidad mediante la defensa de la maternidad divina de María (*Theotókos*). Los santos Padres la llaman así, «no porque la naturaleza del Verbo o su divinidad hubiera tenido de la santa Virgen, sino que, porque nació de ella el santo cuerpo dotado de alma racional, a la cual el Verbo se unió sustancialmente, se dice que el Verbo nació según la carne» (DH 251). Madre es la madre de todo el sujeto cristológico. En contra de Nestorio se afirma que el Logos divino es el Logos encarnado; en contra de Apolinar se pone de manifiesto que Cristo tiene un alma racional. Según los Padres, los nombres “Cristo”, “Señor”, “hijo”, “unigénito” son comunes a la divinidad y a la humanidad (Cf. DH 251^a). Las naturalezas divina y humana están unidas en Cristo de manera estrecha.

La afirmación de la verdadera unidad entre ambas naturalezas lleva a la acuñación del término técnico *comunicación de idiomas*. Aquí, por idiomas se entienden «las propiedades típicas y características de cada naturaleza. [Así] con la comunicación de idiomas se afirma que siendo el sujeto único, lo que compete a una naturaleza compete de hecho al sujeto total»⁷². De esta forma, lo que es predicable de una lo es también de la otra.

El siguiente concilio, el de Calcedonia (451) insistirá no sólo en la unidad de Cristo, sino también en el mantenimiento de las dos naturalezas tras la unión. En efecto, un grupo encabezado por Eutiques afirma que existe una única naturaleza después de la unión. Así niega la diversidad de naturalezas tras la unión. En una fórmula bien conocida, los padres conciliares defienden la dualidad de las naturalezas (dífisitismo): «se ha de reconocer a un solo y mismo Cristo Señor, Hijo unigénito en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación. La diferencia de naturaleza queda suprimida por su unión, sino que quedan a salvo las propiedades de cada una de las naturalezas» (DH 302). Con el uso de los cuatro adverbios negativos, queda claro que las dos naturalezas de Cristo se conservan. Poniendo la afirmación de Calcedonia en conexión con la salvación, podríamos decir que el Verbo encarnado es la

⁷² Uríbarri, «Cristología – Soteriología - Mariología», 353.

muestra de lo que sería nuestra salvación, entendida como comunión con Dios. La humanidad salvada no se disolverá, no se fusionará con Dios, tampoco dejará de ser humanidad. El hombre conservará su identidad. La salvación no sería una unión de confusión. Como vuelta a la comunión perdida por el pecado, la salvación sería el reencuentro entre el ser humano y Dios en un espacio que sea totalmente divino.

Tal vez, la estrecha vinculación entre la visión cristiana de la salvación y la unidad de la persona de Cristo sea un motivo importante para entender la dedicación de los padres a explicar el modo de unión de las dos naturalezas en el sujeto cristológico. De hecho, si los concilios de Éfeso y de Calcedonia afirman con claridad la unión en la dualidad de naturalezas, el segundo concilio de Constantinopla (553) explicitará el modo de esta unión que quedaba impreciso. En el canon 4 de los anatematismos sobre los “tres capítulos”, del cual podemos deducir el modo de unión, leemos: «[quien no confiesa que la unión de Dios Verbo con la carne animada e inteligente se hizo según composición o según hipóstasis, como enseñaron los santos padres; y por eso niega una sola hipóstasis en Él, que es el Señor Jesucristo, uno de la santa Trinidad; ese tal sea anatema» (DH 424). La Iglesia confiesa una unión del Logos con la carne según hipóstasis. En la persona de Cristo, la unión de las dos naturalezas se da de manera hipostática. Se habla de unión hipostática. Con el concepto *en-hypóstasis*, debido a Leoncio de Bizancio y Leoncio de Jerusalén, se recalca que el «Verbo encarnado es una hipóstasis divina, a la que se le ha unido hipostáticamente una naturaleza humana»⁷³. Pero esta genuina naturaleza humana carece de hipóstasis propia; por esto puede ser calificado como *an-hypóstasis*. Así Cristo nuestro salvador es una persona divina en dos naturalezas. Puede realizar nuestra salvación porque se sitúa tanto del lado humano como del lado divino.

Otra controversia cristológica que será abordada en un concilio versa sobre la relación entre las voluntades humana y divina, y las energías u operaciones divina y humana en la persona de Cristo. Se trata de una disputa con los monoenergistas y los monoteletas. El concilio de Constantinopla III (681) se inclina sobre este nuevo problema referido a la integridad de la humanidad de Cristo. En la línea del concilio de Calcedonia que salvaguardaba las propiedades de cada naturaleza, el concilio Constantinopla declara: «predicamos igualmente en Él dos voluntades naturales o querer y dos operaciones, sin división, sin conmutación, sin separación, sin confusión; y dos voluntades, no contrarias [...], sino que su voluntad sigue a su voluntad divina y omnipotente, sin oponerle ni combatirla, antes bien, enteramente sometida a ella» (DH 556). Por la unión hipostática se hace posible «la conjunción de las voluntades en un único querer – dos facultades volitivas, que quieren conjuntamente un único objeto: la salvación de la humanidad –»⁷⁴. El evangelista Juan testimonia también del único querer en Cristo cuando escribe esto: «porque [habría dicho Jesús] he bajado del cielo, no para hacer mi voluntad, sino la voluntad del Padre, que me ha enviado» (Jn 6, 38). La voluntad de Jesús está orientada a Dios y al cumplimiento de su voluntad.

Con la afirmación de la unión de las dos voluntades, se profundiza cristológicamente en el sentido auténtico y hondamente divinizador del mandato recibido por Adán en el paraíso⁷⁵. Esto quiere decir que «el dinamismo natural del ser creatural está orientado hacia Dios. Si el ser creatural (humanidad de Cristo) se da en unión hipostática con el Verbo, este dinamismo

⁷³ Uríbarri, «Cristología – Soteriología - Mariología», 355.

⁷⁴ Uríbarri, «La gramática de los seis primeros concilios», 249.

⁷⁵ Cf. Uríbarri, «La gramática de los seis primeros concilios», 249.

creatural se potenciará al máximo, mostrando la cumbre y la pauta del propio dinamismo natural del ser creatural»⁷⁶. Mediante la articulación armoniosa de sus dos voluntades, Jesús nos revela que el ser humano es capaz de anhelar y de siempre elegir la voluntad de Dios. El hombre alcanza la plenitud ajustando su querer al de su creador. La ordenación del querer del hombre hacia la voluntad de Dios es el camino de realización de la vocación humana a la divinización.

IV. Seguimiento del Salvador: articular libertad humana y gracia

La ontología cristológica, el encuentro con Jesucristo nos obliga a reinterpretar nuestras ideas de salvación y nuestros modos de alcanzar la verdadera felicidad. Un aspecto del drama humano es que no sabe exactamente en qué consiste su salvación, ni sabe dónde está su felicidad. No atinamos, debido a la ausencia de la salvación, al pecado el buen camino de nuestra plenificación. Por esto, que la fe cristiana nos enseña «que necesitamos ser iluminados, que se nos revele o se nos desvele en qué consiste nuestra salvación o nuestra liberación»⁷⁷. Así, las propuestas de salvación, aunque favorezcan cierta humanización, son insuficientes, falsas si no son en acorde con la salvación que el Hijo nos reveló. Nuestras falsas esperanzas y expectativas deben ser corregidas. En esta sección pondremos de manifiesto que el hombre es el dueño de la salvación, que debe abrirse a la gracia. Dios ha de ser el único fundamento de la libertad humana y su destino.

1. Las reductoras salvaciones laicas o seculares

Algunas versiones de felicidad humana desvirtúan la salvación verdadera y holística por poner un acento unilateral en un aspecto. Hoy en día el problema de la salvación se plantea de forma totalmente nueva, debido al arrinconamiento de la tradición religiosa. Por eso, en primer lugar, «la salvación deja de ser una categoría religiosa y se convierte en categoría secular, inmanente. Hoy, en general, la expectativa de salvación se pone fuera del ámbito religioso. Las categorías o términos clave de la soteriología cristiana no remiten a ninguna categoría»⁷⁸. La salvación ya no se asocia a los ideales evangélicos, sino más bien a la salud física y psíquica, a la felicidad, a la prosperidad económica y al éxito profesional, a la plena realización personal en el amor, al bienestar emocional, a la calidad de vida, al desarrollo de sus capacidades, etc. Ser auténticamente persona se reduce «a autorrealizarse: alcanzar los objetivos, sueños y planes que la mejor parte de cada persona se traza, en continuidad con lo más íntimo y elevado de sí misma»⁷⁹. Verse libres de la pobreza, de la enfermedad son indicativos de la salvación. En nuestra cultura de los derechos humanos, la salvación se asemejaría al “derecho humano de ser felices”.

La plenitud de la vida y el logro verdadero de la persona humana se desliza también hacia el bienestar emocional. En este sentido, «una persona feliz y madura se siente emocionalmente bien, está contenta consigo misma, da cauce a sus sentimientos, los analiza, los encauza, los

⁷⁶ Uríbarri, «La gramática de los seis primeros concilios», 249.

⁷⁷ Martínez Díez, 355.

⁷⁸ Martínez Díez, 358.

⁷⁹ Uríbarri, «Tres cristianismos insuficientes: emocional, ético y de autorrealización. Una reflexión sobre la actual inculturación del cristianismo en Occidente», *Estudios eclesiológicos* 78 (2003), 323.

deja aflorar, los expresa, los sigue, convive pacíficamente con ellos»⁸⁰. La cultura moderna se resiste a aceptar la salvación cristiana en Jesucristo, pues la asimila a la exaltación del dolorismo, del masoquismo. En las salvaciones laicas no hay lugar para la cruz, que constituye para la fe cristiana un acto de gran tenor salvífico.

En estas salvaciones que no rechaza la Iglesia, sino que juzga parciales, el sujeto se halla en el centro. En estas concepciones de plenitud de vida, «uno no se “recibe” de otra instancia superior, soberana y libre, como es Dios, el Señor»⁸¹. Es decir, en la cultura que procede del giro antropológico de la filosofía moderna que alaba la subjetividad humana, «la salvación “no viene de Dios”. Es producto de la historia humana»⁸². Del mismo asistimos a una sustitución de los términos redención, salvación por los de liberación, de autorrealización y de emancipación. La salvación no ya es una oferta del Dios al hombre, sino que se presenta como el resultado de la conquista de la propia libertad humana. Hay que conquistar mediante la lucha titánica contra la finitud, la enfermedad, las injusticias, las fuerzas opresoras y limitadoras de la libertad humana. Al nivel sociopolítico la salvación se asemeja a la liberación de las diversas formas de opresión política.

Por último, la concepción moderna de la salvación evacua de su lenguaje el concepto de pecado. «Por consiguiente, la salvación se no es interpretada como “liberación” del pecado, como redención, como una reorientación y rectificación del proyecto concebido por el propio ser humano. Es más bien la confirmación de este proyecto, y la realización del mismo según la mitad humana»⁸³. De esta forma, los hombres modernos no sienten ni siquiera la necesidad de salvación. La libertad humana es absolutizada, y no entra en su esquema mental «la necesidad que la misma libertad deba ser liberada y salvada por un supuesto salvador o redentor, a causa del pecado que la ha herido en su raíz»⁸⁴.

En el campo de la moral, las salvaciones seculares fomentan las éticas autónomas. Durante la Modernidad, la autonomía moral se ha convertido en el paradigma principal de las reflexiones éticas. En ella, las normas morales pasan a ser fundamentadas en el propio sujeto, o en la comunidad en el caso de las éticas de la discusión. Con la moral autónoma la persona encuentra en sí misma el criterio último de valoración de las actuaciones personales y de las decisiones que afectan su vida. La razón humana se ha erigido en el principio de valoración del acto moral; la razón es creadora de las normas. Este nuevo modo de hacer la moral basada en la autonomía humana es introducido por Kant que saca las consecuencias del giro antropológico iniciado con Descartes. El verdadero centro de la actuación moral lo ocupa el ser humano y su autonomía. La moral autónoma está centrada en el ser humano.

Las salvaciones laicas, aunque subrayen aspectos importantes de la plenitud de vida humana, no agotan el mensaje salvífico de la fe cristiana. Gozar de una buena salud, de una estabilidad emocional, autorrealizarse, edificar una sociedad humana la justa que fuera, sólo tienen un valor salvífico parcial. El problema del hombre no es solamente el del placer, sino también el del sentido. El contenido de la salvación cristiana no excluye la realidad emocional,

⁸⁰ Uríbarri, «Tres cristianismos insuficientes», 307.

⁸¹ Uríbarri, «Tres cristianismos insuficientes», 323.

⁸² Martínez Díez, 359.

⁸³ Martínez Díez, 359.

⁸⁴ Martínez Díez, 361.

la realización personal, la liberación social, el reconocimiento del papel de la razón, pero la Iglesia se niega a reducirla a uno de estos aspectos.

2. Dos vías insuficientes para el logro de la plenitud: gnosis y libertad

La primera vía que lleva a una salvación parcial es la promovida por los gnósticos. El problema fundamental del gnosticismo es resolver la cuestión de la salvación. Para ello «propone una soteriología basada en el conocimiento, en la conciencia, en la sabiduría»⁸⁵. La salvación es para los gnósticos la liberación mediante el conocimiento. En la visión cosmogónica gnóstica «la creación del mundo es una especie de fracaso divino. La esencia divina ha quedado sepultada en la materia»⁸⁶. En efecto, el gnosticismo parte de un dualismo metafísico. Los gnósticos establecen una diferencia entre el espíritu y la materia, luego identifican la materia con el mal y el bien con el espíritu, a causa de las deficiencias de la naturaleza material y de los sufrimientos que ella nos acarrea⁸⁷. Como era de esperar, «en la cumbre de su cosmogonía aparece Dios, espíritu puro, que se identifica con el bien, Debajo aparece la materia cambiante, sin inteligencia, corruptible. Y explican el paso del uno al otro por una multitud de emanaciones divinas cada vez menos perfectas a medida que se suceden sus generaciones»⁸⁸.

Sin embargo, lo divino está oculto en la conciencia humana. Es deber del ser humano de liberar lo divino existente en él de la corporalidad, materialidad. Esta liberación se consigue o bien mediante una vida libidinosa consciente (libertinismo) o bien por la vía de la ascesis y de la continencia perfecta. Para realizar la redención, algunos gnósticos consideran innecesaria la figura de un redentor, basta la gnosis, la sabiduría, la conciencia que redime. Mientras que otros consideran necesaria una figura redentora. En todo caso, la redención consiste en la liberación de la parte divina del hombre encerrada en la carne.

Hoy asistimos a la reaparición de la gnosis, bajo la forma de una búsqueda de la salvación por la ciencia. La tecnociencia promete la liberación del hombre. La pandemia del Covid19 que estamos viviendo ya somete a juicio esta promesa de la ciencia.

A nuestro juicio la salvación por la gnosis es limitada, porque evacua del campo de lo salvable la dimensión carnal del hombre. El gnosticismo tiene una gran hostilidad frente al cuerpo y a la materia. La insalvable distancia que mantiene entre la trascendencia y la immanencia no permite al hombre recuperar la comunión primordial con Dios que tenía y que había perdido por el pecado. También invalida el misterio de la encarnación que tiene en la fe cristiana un significado salvífico. Además, la salvación por la gnosis es insuficiente por el carácter limitado, finito del conocimiento humano en que se basa. Sin minusvalorar los indudables progresos científicos, técnicos, culturales y económicos, la experiencia nos ha mostrado que estos no bastan para otorgar al hombre su plenitud, para satisfacer nuestras ilimitadas expectativas de salud, de bienestar, de amor, etc. También, por el carácter ambiguo del conocimiento humano (puede generar el mal o el bien), la salvación que ofrece el progreso puede convertirse en condena y perdición.

⁸⁵ Martínez Díez, 285.

⁸⁶ Martínez Díez, 286.

⁸⁷ Cf. AA. VV, *Iniciación teológica t1.*, 474.

⁸⁸ AA. VV, *Iniciación teológica t1.*, 474.

El segundo modo limitado de realizar la plenitud humana es el propuesto por Pelagio. La tesis básica del pelagianismo es la consecución de la salvación mediante el único ejercicio de la libertad. Desde el punto de vista de Pelagio, «todo lo que hay en la creación y en la historia es hasta tal punto expresión del Creador, que todo lo que existe es capaz de mover al hombre dotado de conciencia (de conocimiento y voluntad) a que se asemeje a sí mismo con el origen de todo lo bueno y de todo lo justo»⁸⁹. La persona libre, es decir, la que vive en acorde con la naturaleza hecha a imagen y semejanza de Dios, el Bien Supremo, puede llegar a ser en grado cada mayor la imagen del Creador. En efecto, partiendo de la «radical bondad de la naturaleza humana, Pelagio y sus seguidores construirán un sistema con el que pretenden oponerse a los nefastos efectos del pesimismo maniqueo y del fatalismo pagano. A tal fin, elaborarán una teoría de la libertad como facultad esencialmente autosuficiente, capaz de optar incondicionadamente por el bien, sin necesidad de instancias exteriores de apoyo»⁹⁰. La opción moral es libre de los condicionamientos exteriores. Al conferir al hombre el libre albedrío Dios lo constituye como entidad éticamente autónoma.

Así expresa Pelagio la autonomía intrínseca del hombre: «queriendo Dios dotar a la criatura racional de la potestad del libre arbitrio..., hizo propio de ella el ser lo que quisiera, de suerte que pudiese ser capaz naturalmente del bien y del mal»⁹¹. Según la visión antropológica pelagiana hay una santidad natural en nuestro interior. Esto explica la existencia de paganos castos, pacientes, modestos, generosos y moderados.

Elucidando su pensamiento, «Pelagio distingue en el comportamiento ético humano tres aspectos: el poder (*posse*), el querer (*velle*), el realizar (*esse*)»⁹². Pelagio califica la libertad humana como un poder. Esta libertad, el poder el bien, radica en la naturaleza misma del hombre; la cual se adjudica a Dios que lo otorgó a su criatura. Dicho de otra forma, la libertad es «la quintaesencia o el Logos de la naturaleza humana. [...] es la posibilidad que tiene el hombre dotado de conciencia para querer ser o llegar a ser lo que él por naturaleza ha de ser o llegar a ser»⁹³. En esta línea, la libertad del hombre consiste en que acepte o realice lo que le ha sido dado gratuitamente por Dios, a saber, el ser imagen de Dios. Entonces la libertad es a la vez don y tarea. Por consiguiente, «aquel que realiza el don (el *posse*) se va convirtiendo cada vez más en la imagen del Dador (en la imagen y semejanza de Dios). [Mientras] aquel que rechaza el don peca, sin que por eso destruya por completo el don (el *posse*); porque el don (el *posse*) es indestructible»⁹⁴. Las buenas obras proceden del ejercicio de la libertad que consiste en querer y realizar el bien. Son méritos del hombre, no de Dios.

En este esquema antropológico de Pelagio, el hombre alcanza la plenitud queriendo y realizando el bien. El perfeccionamiento de la condición humana se realiza mediante los acontecimientos libremente cumplidos. Los acontecimientos de la libertad humana en la historia tienen valor salvífico. Dios otorga una vez el don (la libertad, el *posse*), y en la tarea de esta libertad se juega la salvación del hombre. Pelagio parece no conceder gran relevancia a los

⁸⁹ Karl-Heinz Menke, *Teología de la gracia. El criterio del ser cristiano*, (Salamanca: Sígueme, 2006), 53.

⁹⁰ Juan L. Ruiz de la Peña, *El don de Dios. Antropología teológica especial*, (Santander: Sal Terrae, 1991), 274.

⁹¹ Pelagio, *Ep. Ad Demert. 3* (R 1411); citado por Ruiz de la Peña, *El don de Dios*, 274.

⁹² Ruiz de la Peña, *El don de Dios*, 274.

⁹³ Menke, 59-60.

⁹⁴ Menke, 60.

momentos salvíficos (encarnación, misterio pascual) que la fe cristiana destaca. Con respecto a Cristo, lo máximo que podemos a partir de la doctrina de Pelagio, es que «la quintaesencia del acontecimiento de la salvación consiste en que el hombre se haga semejante a Cristo», porque Cristo es la revelación del Logos, el principio de unidad y de sentido de todo cuanto existe.

La doctrina pelagiana de salvación por la libertad es deficitaria, porque su «teoría de la radical suficiencia del hombre es ciega para el fenómeno de su radical y universal pecaminosidad»⁹⁵. La libertad aquejada, alienada por el pecado necesita también ser salvada. Asimismo, la concepción pelagiana de la libertad adolece de una sorprendente falta de realismo: «ese *querer* indeterminado, escrupulosamente neutral, que pasa por la vida y por la historia sin dejarse contaminar por nada ni por nadie, no es seguramente el *querer* del que todo ser humano hace experiencia»⁹⁶.

3. La salvación cristiana como humanización

Las reflexiones previas muestran suficientemente la incapacidad del hombre para realizar su genuina salvación basado únicamente en su libertad o sus conocimientos. La humanidad abandonada a sus propias fuerzas no puede realizar su salvación definitiva, tiene necesidad de un salvador. Las salvaciones parciales no contemplan con detenida atención la liberación de la alienación producida por el pecado y la culpa, y la divinización como la cima de la humanización. Ahora bien, el pecado nos deshumaniza, nos aleja de la fuente de vida. Entonces la verdadera fuerza salvadora es la capaz de sanar la naturaleza corrupta del hombre, y de reincorporarlo en el intercambio vital con Dios. En la salvación que se contempla como intercambio amoroso con Dios, la libertad humana está implicada.

El hombre se humaniza, alcanza su verdadera estatura, su madurez huyendo del pecado, y orientándose libremente hacia Dios. Lejos de deshumanizar, de empequeñecer al hombre la relación con Dios lo personaliza y lo dignifica. Por ello la salvación cristiana se sustenta en la dialéctica *gracia-libertad* o dialéctica *libertad del tú-libertad del yo*. Aquí la pregunta de fondo es cómo se relacionan la acción salvadora, la iniciativa absoluta de la gracia transformadora de Dios con la libertad humana. Dicho en forma polémica, ¿para obrar la salvación Dios coacta, anula la libertad humana?, o ¿para alcanzar su plenitud el hombre tiene que matar a Dios a fin de mantener su libertad?

Antes de detenernos en el modo de entender cabalmente la dialéctica, presentaremos de forma sucinta, por una parte, las formas clásicas de articularla, por otra, la disputa sobre estos interrogantes que estalló después de Trento con la llamada controversia de *auxiliis*. En la historia de la teología hubo varias posturas sobre la cuestión. Unos defienden, incluso absolutizan la primacía de la gracia sobre la libertad, otros intentan mantener la autonomía de la libertad frente a la gracia.

Godescalco y Calvino, representantes de la *predestinatio gemina*, Lutero, defensor de la ausencia total de *libero arbitrio*, Bayo y Jansenio ponen la salvación en la gracia divina⁹⁷. Mantienen la prioridad absoluta de Dios en orden a la salvación del hombre. En este caso, la actuación de la gracia divina es pensada como *gracia eficaz*, no como *gracia suficiente*. En

⁹⁵ Ruiz de la Peña, 275.

⁹⁶ Ruiz de la Peña, *El don de Dios*, 276.

⁹⁷ Cf. P. Castelao, «Antropología teológica», 267.

efecto, esta última es «aquel auxilio divino que, aun conteniendo en sí mismo el *poder* obrar saludablemente, no alcanza su objetivo, no porque no baste para ello, sino porque la libertad humana bloquea su dinamismo y lo hace abortar»⁹⁸. La productividad de esta gracia depende de la libre respuesta del hombre a ella. Por su parte, la gracia eficaz «confiere no sólo el *poder*, sino además “el *querer* y el mismo *obrar*”»⁹⁹. La gracia eficaz se más allá de todo tipo de consideración de la libertad. Ninguna acción libre del hombre la puede hacer fracasar, desviar de su fin. De este modo, la gracia eficaz «salvaguarda la gratuidad absoluta de la salvación y el misterio de la predestinación (Rm 9,11-24; Ef 1,3-14; 2,1-10); el justo lo es porque Dios así lo quiso desde siempre y ha obrado con él misericordiosamente»¹⁰⁰. El polo divino aniquila el polo humano.

Frente a la postura de los que niegan el libre albedrío, hay la alternativa de Juan Casiano y Fausto. Para salvaguardar las dos acciones, la humana y la divina, éstos dividen y fragmentan los ámbitos de cada una de las acciones. Por ello, afirman que «el inicio del acto de fe (*initium fidei*) es imputable a la libertad del hombre. [Mientras que] el *augmentum fidei* es acto de Dios»¹⁰¹. Aunque tiene el mérito de mantener los dos polos, esta alternativa tampoco es satisfactoria.

En la teología postridentina estalló nuevas controversias sobre la ayuda de Dios a la acción humana. Los dos que protagonizaron el debate son el dominico Domingo Báñez y el jesuita Luis de Molina. El primero, en su tesis de *predeterminación física* acentúa la acción de la gracia. Para él, «el concurso divino a todo acto humano es previo a dicho acto; la actualidad del creador ha de preceder cronológicamente a la causalidad de la criatura (*promoción*). Tal promoción apunta al acto físico mismo, y no sólo a sus disposiciones (*promoción física*), y determina la voluntad a realizar el acto (*predeterminación*)»¹⁰². En la propuesta de Báñez la libertad humana parece seriamente comprometida.

En lugar de la anterioridad del concurso divino al acto humano, Molina propuso un concurso simultáneo. Esto significa que «la causalidad divina no actúa sobre (o antes de) la causalidad creada; [sino que] se ejerce junto con (a la vez que) ella. [En realidad] no hay concurso previo o promoción. Dios y el hombre son dos causas coordinadas y simultáneas, incompletas y parciales, que concurren en la producción del mismo efecto»¹⁰³. La teoría molinista que quiere a toda costa dejar a salvo la libertad humana, acaba erosionando la soberanía de Dios y la eficacia de la gracia.

Ahora volvamos la mirada hacia una presentación del acercamiento que conjuga de modo equilibrado el polo divino y el polo humano. Para salir de la aporía a la que nos condujo la controversia de *auxiliis*, quizá conviene sustituir el concepto filosófico de Dios como causa por el concepto teológico de Dios como amor, y la categoría de *causalidad eficaz* por la de *amor creativo*. Este cambio nos ofrece nueva clave para pensar la salvación cristiana en la dialéctica gracia-libertad. Si Dios no crea por necesidad o por utilitarismo, esto quiere decir que la creación emana de su voluntad de autocomunicación gratuita y amorosa. En el caso de la

⁹⁸ Ruiz de la Peña, *El don de Dios*, 354.

⁹⁹ Ruiz de la Peña, *El don de Dios*, 354.

¹⁰⁰ Ruiz de la Peña, 354.

¹⁰¹ Castela, «Antropología teológica», 267.

¹⁰² Ruiz de la Peña, *El don de Dios*, 356.

¹⁰³ Ruiz de la Peña, *El don de Dios*, 356.

creación del hombre, esa voluntad es «voluntad de encuentro y diálogo, que llama a la existencia a un ser que es, a la vez, enteramente dependiente y enteramente libre»¹⁰⁴. Así la articulación libertad-gracia se hace mejor, si se piensa desde el ámbito de las relaciones interpersonales.

En toda relación interpersonal, la presencia interpelante del tú genera la conciencia del yo y suscita el ejercicio de su libertad. «Sin ese tú, yo no tendría por qué (o a quién) dar respuesta, no *sería responsable (no sería libre)*. Ahora bien, es claro que la existencia del tú implica de entrada una limitación de mis posibilidades; yo no puedo, sin más, lo que me plazca, entre otras cosas porque le debo al tú un supremo respeto. Hacer con él lo que me venga en gana sería un obrar resueltamente irresponsable (no libre)»¹⁰⁵. Entonces la libertad es una facultad dialógica, no monológica, pues se ejerce en la esfera de las imprescindibles relaciones interpersonales. A la vez que la relación interpersonal pone algunos condicionamientos a mi libertad personal, también crea el ámbito necesario para su despliegue y su ejercicio responsable.

A la luz de lo dicho sobre la relación interpersonal, podíamos deducir que la dialéctica *gracia-libertad* o dialéctica *libertad del tú-libertad del yo* comprende al mismo tiempo un aparente recorte del radio de acción de mi libertad, y la real y única posibilidad de su ejercicio en la forma de la apelación a mi responsabilidad. Esto significa que la gracia divina no funciona como factor coactivo, paralizador, más bien como dinamizador hacia el acto saludable. El hombre libre se siente atraído por Dios, por su amor. Si Dios no fuera amor generaría repulsión. La gracia, lejos de anular, suplantar, aniquilar la libertad o yuxtaponerse a ella, la funda, la sostiene, la sostiene y la dinamiza hacia su fin último. En esta línea, el hombre nunca es más libre que cuando responde con amor, con libertad a esa oferta de amor. La gracia tiene es una función humanizadora y restauradora.

«Si la libertad es la facultad de autodeterminarse en orden al fin, el hombre será tanto más persona cuanto más libre sea, y es tanto más libre cuanto más se aproxima a su genuina realización. Siendo ésta la comunión con Dios – fin único de la actual economía [de salvación] –, únicamente será asequible por gracia. El hombre [...] se consumará acabadamente en el intercambio vital con Dios»¹⁰⁶. El hombre ha sido creado como ser libre, consciente, amante para poder asentir de manera libre y amorosa a la oferta divina de autodonación. Es en este libre asentimiento que el hombre llega a la más alta expresión de su persona. El hombre se hace más persona haciéndose capaz de la gracia de Dios que no es otra cosa que Dios mismo. La gracia es el don de la realización absoluta del hombre.

Así, desde la salvación cristiana la dialéctica gracia-libertad se entiende como el encuentro de dos libertades: la libertad de Dios que actúa por amor y oferta el camino de la plenitud, y la libertad del hombre que recibe activamente esta oferta. La dialéctica gracia-libertad se entiende en clave de relación dinámica en la que el hombre se siente sostenido, apoyado por el brazo fuerte de Dios. Por lo tanto, cerrarse a la gracia sería romper la relación con Dios; lo cual nos devolvería a la situación de expulsión del jardín de Edén tras el pecado.

Está claro que no es el hombre que elabora previamente el orden del mundo. Los fines no son formulados por el propio sujeto, sino por el Creador y Señor de todas las cosas. La vida se

¹⁰⁴ Ruiz de la Peña, *El don de Dios*, 359.

¹⁰⁵ Ruiz de la Peña, *El don de Dios*, 359.

¹⁰⁶ Ruiz de la Peña, *El don de Dios*, 361.

entiende como respuesta a una llamada. Esta verdad cambiará la identidad de la moral cristiana. Para superar la moral autónoma (en conexión con las salvaciones seculares) y articular equilibradamente autonomía (libertad) y teonomía (apoyada en el orden definido por Dios) *Veritatis Splendor* propone la teonomía participada. Con ella, se subraya la relevancia de la razón en el discernimiento del bien y del mal, al mismo tiempo se afirma que la razón no tiene en sí misma el origen de la norma. En VS 40, está claramente defendida la existencia de un orden del bien moral que es creación de Dios y que es dado de antemano. VS afirma una autonomía, pero una dependiente de Dios. Por lo tanto, la razón no es creadora, sino descubridora y aplicadora; no crea el orden sino que lo descubre. La reflexión moral redefine así el papel de la razón humana, la subordina a la búsqueda de la verdad y a una dependencia amorosa de Dios.

La cabal comprensión de la dialéctica gracia-libertad nos enseña que la verdadera salvación se logra en el seguimiento. Pero ¿qué implicaría dicho seguimiento? ¿De qué forma Jesucristo, el siervo de la salvación, seguiría realizando acciones salvíficas en favor de la humanidad?

CAPÍTULO 5. LA ACTUALIZACIÓN DE LA SALVACIÓN EN LAS MISIONES DE LA IGLESIA

Según Joseph Ratzinger, en los relatos sobre la salida de los israelitas de Egipto, aparecen dos finalidades. «Una [...] es la de alcanzar la tierra prometida en la que Israel vivirá, finalmente, como pueblo, con autonomía y libertad sobre su propio territorio y con unas fronteras seguras, [...], otra [es el dar culto a Dios en el desierto]»¹. Pues, el mandato de Dios al faraón es éste: «dejar partir a mi pueblo, para que me den culto en el desierto» (Ex 7,16). Israel sale de Egipto para constituir el pueblo de Dios y para darle culto. La alianza del Sinaí constituye el gran momento constitutivo del pueblo, pues sin ley un pueblo se destruye en la anarquía que es la parodia de la libertad. De esta forma, la antigua alianza pone de manifiesto que la voluntad de Dios de convocar y congregar a su pueblo existía desde la encarnación del Verbo.

Tras la encarnación, el misterio pascual y el Pentecostés, el nuevo pueblo de Dios es la comunidad mesiánica de la nueva alianza realizada por Jesucristo. La Iglesia, el nuevo Israel, estaba «prefigurada ya desde el origen del mundo, preparada maravillosamente en la historia del pueblo de Israel y en la antigua alianza, se constituyó en los últimos tiempos, se manifestó por la efusión del Espíritu Santo y llegará gloriosamente a su plenitud al final de los tiempos» (LG I, 2). El verdadero Israel es constituido por los hombres que cumplen bajo la guía del Espíritu santo la voluntad del Padre revelada y enseñada por el Hijo. Los cristianos, nombre que recibieron por primera vez los discípulos de Cristo en Antioquia (Cf. Hch 11,26) forman la Iglesia. La salvación obrada por Cristo inaugura un nuevo pueblo de Dios. En efecto, la participación de la salvación obrada y ofrecida por Jesús no sucede de un modo individual, sino comunitario. La fe en la Iglesia forma parte del Credo (la *fides quae*) que la *fides qua* debe abrazar. Podemos decir que el “ser en Cristo” implica en el estar, el pertenecer a la Iglesia.

La Iglesia, descrita por san Cipriano como «un pueblo reunido en virtud de la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu», se refiere a la humanidad entera redimida por el Señor, es decir, a la voluntad salvífica de Dios de reunir a su pueblo en un único redil. Así, la Iglesia no se reduce a su única realidad histórica e institucional. A través de ella, Cristo sigue extendiendo su salvación a toda la humanidad. El Espíritu Santo continúa ofreciendo a Cristo como salvador mediante la vida y la misión de la Iglesia.

Para mostrar que la Iglesia es la receptora y la mediadora la salvación de Cristo, estudiaremos en primer lugar, el ser de la Iglesia en su configuración *ad intra* y su vocación misionera *ad extra*. La misión hace la Iglesia y, la Iglesia hace la misión porque tanto su identidad como su actividad misionera son expresión directa de la salvación de Jesucristo. En segundo lugar, nos interesaremos por la dimensión del cultica y litúrgica de la Iglesia mediante el estudio de los sacramentos. Éstos son los medios de actualización del misterio pascual a través de los cuales la Iglesia dispensa los bienes de la salvación. Los distintos sacramentos son el camino que tenemos para participar ya en la salvación, al tiempo que peregrinamos hacia

¹ Joseph Ratzinger, *El espíritu de la liturgia. Una introducción*, Trad. Raquel Canas, (Madrid: Cristiandad, 2001), 35.

nuestro destino final. Por último, recalcaremos la dimensión diaconal de la Iglesia, o sea su compromiso en el mundo. La fe en la salvación conlleva un modo de situarse en el ámbito social y de relacionarse con la realidad creada; el servicio a la caridad, justicia a favor de los más necesitados.

I. Significado salvífico del ser de la Iglesia

Para presentar la esencia del misterio de la Iglesia, varios conceptos han sido usados por la complejidad de la realidad a describir. De todos ellos la categoría *koinonia* es muy relevante, porque recoge los aspectos nucleares que dan razón de la existencia de la Iglesia. Es una categoría integradora. La eclesiología de la comunión es una idea central y fundamental en los documentos del CVII.

1. La Iglesia como *koinonia*: unión del pueblo salvado por Cristo

La comunidad de los creyentes en Jesús recibe en el NT diversas designaciones. De ellas se abrió paso desde muy pronto la de *ekklesia*. Este vocablo griego, previamente acuñado en la comunidad de Jerusalén, traduce la expresión hebrea *qahal*, que designa la comunidad del pueblo reunido, la asamblea congregada² (Cf. Dt 4,10; 9,10; 18,16). La palabra *ekklesia* entraña un significado dinámico en tres niveles. Remite, en primer término, a una asamblea litúrgica y de culto a Dios, y no a una nación o una reunión para hacer política (Cf. 1 Cor 11,18; 14,34; Hch 15,22). También denomina a una comunidad de los creyentes reunida en un lugar concreto (Cf. Rm 16,5; 1 Cor 16,19b; Col 4,15). Finalmente, designa a la totalidad de los creyentes que se identifica con la Iglesia universal (Cf. Hch 20,28; 1 Cor 10,32; 11,32; 12,28; 15,9; Gal 1,13; Fil 3,6).

La realidad de la comunidad congregada por Dios ha sido representada con diversas imágenes tomadas de la vida pastoril, de la agricultura, de la edificación, de la familia y de los esponsales. Así encontramos LG 6 metáforas tales como redil (Cf. Jn 10,1-10), grey (Cf. Is 40,11; Ez 34,11ss; Jn 10,10-15; 1 Pe 5,4), labranza (Cf. 1 Cor 3,9, Mt 21,33-34 par), casa o edificación de Dios (1 Cor 3,9, 1 Tim 3,15), esposa (Cf. Ap 19,7; 21,2 y9; 22,17). En la eclesiología neotestamentaria, sobre todo la paulina, los símbolos más evocadores que intentan expresar el misterio de la Iglesia son los de pueblo de Dios, de cuerpo de Cristo.

La eclesiología del Pueblo de Dios determina la realidad de la Iglesia desde una perspectiva histórico-salvífica. Subraya la dimensión social y comunitaria de la salvación, «acoge la descripción de la Iglesia desde el trasfondo de la historia de Israel»³. De hecho, Pablo emplea el concepto de pueblo de Dios en citas del AT (Rm 9, 25s=Os 2,25; Rm 10,21=Is 65,2); Rm 15,10=Dt 32,43; 1 Cor 10,7=Ex 32,6). Esto no quiere decir que la Iglesia se equipara sin más con el Israel de la antigua alianza. En 1 Cor 10,1-13, Pablo muestra como la Iglesia, la comunidad de los creyentes en Cristo, está en continuidad con la idea veterotestamentaria del pueblo de Dios. Cuando el apóstol de los Gentiles, en sus explicaciones «propone a los Corintios la referencia al éxodo del pueblo de Dios guiado por Dios, presupone una relación

² Cf. S. Madrigal Terrazas, «La Iglesia y su misterio» en *Lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática* (Dir.) Ángel Cordovilla, (Madrid: UP Comillas, 2013), 429.

³ Madrigal Terrazas, «La Iglesia y su misterio», 430.

entre Israel y la Iglesia bajo el punto de vista de la acción constante de Dios hacia el pueblo de su elección. Aquellos israelitas son “nuestros padres” [1 Cor 10,1] en razón de la identidad de la acción de Dios en la historia: Dios congrega, salva y acompaña a los hombres con sus dones salvíficos»⁴. En este sentido, los seguidores de Jesucristo y los israelitas constituyen el pueblo de Dios en razón de la común acción de Dios en la historia. En la acción salvadora de Dios en Cristo, todos los que creen en Jesucristo vienen a formar parte del pueblo de Dios, son receptores de los bienes de la salvación.

El CV II concedió también una gran relevancia al concepto de pueblo de Dios. El segundo capítulo de *Lumen Gentium* es intitulado Pueblo de Dios. Según LG 9, la antigua alianza de Dios con Israel «sucedió como preparación y figura de la alianza nueva y perfecta que había de pactarse en Cristo y de la revelación completa que había de hacerse por el mismo Verbo de Dios hecho carne. [...] Ese pacto nuevo, a saber, el Nuevo Testamento en su sangre (Cf. 1 Cor 11,25), lo estableció Cristo convocando un pueblo de judíos y gentiles, que se unificara no según la carne, [no según la procedencia carnal de la descendencia de Abrahán], sino en el Espíritu [en la fe en Cristo], y constituyeron el nuevo Pueblo de Dios».

El nuevo pueblo adquiere una densidad cristológica. El pueblo mesiánico tiene por cabeza a Cristo. Esto hace que Pablo presente la Iglesia como “cuerpo de Cristo”. Esta imagen se relaciona estrechamente con la fórmula *en Cristo*. La imagen del cuerpo de Cristo es empleada por Pablo en el marco de los sacramentos de la eucaristía (1 Cor 10,16-17) y del bautismo (Rm 6,4-5; 1 Cor 12,13). Al recibir los bienes de la salvación, al participar del mismo sacrificio eucarístico los muchos miembros del pueblo conforman una única Iglesia. Frente a una interpretación individualista de la recepción de la salvación, Pablo saca esta consecuencia que afecta a la vida de comunidad: «si el pan es uno solo, también nosotros, aun siendo muchos, formamos un solo cuerpo, pues todos participamos del mismo pan» (1 Cor 10, 17). Entonces, la participación en los dones de la salvación, en la actualización del acontecimiento salvífico de la cruz genera una especial relación de comunión. LG 7 recoge los grandes rasgos de la eclesiología paulina del cuerpo de Cristo.

Para unificar los dos polos de la eclesiología paulina el exégeta evangélico Roloff acuña la siguiente expresión: «la Iglesia es el pueblo de Dios reunido y renovado en “Cristo”». Esto significa que el nuevo pueblo convocado y congregado por Dios es definido cristológicamente como el cuerpo de Dios. La unidad de la historia de la salvación se realiza en la institución de la nueva en la sangre de Cristo. La Iglesia aparece como la congregación de quienes ven en Jesús el autor de la salvación. El Hijo de Dios instituyó el pueblo mesiánico para «ser comunión de vida, de caridad y de verdad, se sirve también de él como instrumento de la redención universal y lo envía a todo el universo como luz del mundo y sal de la tierra» (LG 9).

En esta perspectiva, vemos que es interna a la eclesiología del Pueblo de Dios, y a la eclesiología de Cuerpo de Cristo la idea de la comunión. La comunión del cuerpo eucarístico de Cristo edifica la íntima comunión de los creyentes en el cuerpo eclesial. El pueblo de Dios reunido en Cristo y beneficiario de los bienes de su acción salvadora está llamado a la comunión. Por ser una categoría recapituladora de las dos líneas de eclesiología, la *koinonia* se convirtió en el hilo directriz de la doctrina conciliar sobre la Iglesia. La *comunio* es el concepto

⁴ Madrigal Terrazas, «La Iglesia y su misterio», 433.

fundamental para definir la esencia de la Iglesia, sirve para ofrecer una síntesis de las propuestas eclesiales del CVII. La eclesiología de la comunión presenta la Iglesia como misterio fundado en la Trinidad (Cf. LG 2-4; UR 2: AG 2-4), es “icono de la Trinidad”, una expresión de Bruno Forte. De hecho, «en cuanto que se comunica al hombre, la Trinidad, unidad esencial y comunidad profundísima de los Tres en el amor, no puede menos de suscitar la comunión; esta comunidad de los hombres recogidos en la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu santo, este “icono” de la Trinidad santa, que no es una mera alusión a la misma sino su expresión eficaz, es la Iglesia, el pueblo reunido por Dios a través de las misiones del Hijo y del Espíritu»⁵. El principio y fundamento de la comunión está en el amor y la fidelidad de Dios Padre que convoca, llama y elige a los creyentes a la comunión con su Hijo Jesucristo (Cf. 1 Cor 1,9). El autor primero de la comunión es el Padre de quien brota la iniciativa salvadora.

A su vez la comunión tiene un anclaje cristológico. La comunión se realiza mediante la incorporación en el cuerpo eclesial y eucarístico de Cristo. La comunión con el cuerpo eclesial de Cristo se refiere a la vinculación entre Cristo (salvador) y la “multitud. En este sentido la comunión tiene siempre una dimensión comunitaria. La comunión con el cuerpo eucarístico remite a la íntima conexión entre la “fracción del pan” y la unidad de aquellos que comparten este mismo pan. Como comunión eucarística la Iglesia «es signo-medio de la salvación, y fruto de la salvación»⁶. El Espíritu santo es el «ceñidor de la unidad (Flp 2,1-4), el principio activo y dinámico de la *koinonia*»⁷. Lo que une a todos los cristianos es la participación en un mismo Espíritu.

La eclesiología de comunión permite fundamentar mejor la relación de unidad debiendo existir entre las Iglesias locales y la Iglesia universal, entre el primado del papa y la colegialidad episcopal. Los creyentes en Jesús reunidos en *koinonia*, viven «en la comunión vertical con el Padre y con el Hijo y en la comunión horizontal interhumana». La categoría de comunión pone suficientemente de manifiesto que los beneficiarios de la salvación en Cristo forman un único pueblo. El sí a Cristo y el sí a su Iglesia permiten sanar las relaciones humanas antaño rotas por el pecado, y recuperar la amistad con Dios. En la Iglesia, la obra de salvación de Cristo nos abre un espacio de comunión con Dios, con el prójimo y con la creación. En el nuevo pueblo convocado por el Padre, congregado por el Hijo y guiado por el Espíritu Santo hacia su plenitud, «ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer, ya que todos [somos] uno en Cristo Jesús» (Gal 3,28). Los salvados por Cristo forman un nuevo Israel llamado a la comunión. Por ser el lugar de encuentro entre el cielo y la creación entera, en donde la historia trinitaria por la libre iniciativa de su amor pasa a la historia de los hombres, la asume y la transforma, la Iglesia se convierte en la receptora y distribuidora de los bienes de la salvación.

2. Iglesia como sacramento universal de salvación

El pueblo mesiánico constituido por Cristo tiene como «fin, el dilatar más y más el reino de Dios, incoado por el mismo Dios en la tierra, hasta al final de los tiempos. El mismo lo consume, cuando se manifieste Cristo, vida nuestra [...]. Este pueblo mesiánico, por consiguiente, aunque no incluya a todos los hombres actualmente y con frecuencia parezca una

⁵ Bruno Forte, *Trinidad como historia*, (Salamanca: Sígueme, 1988), 192.

⁶ Madrigal Terrazas, «La Iglesia y su misterio», 461.

⁷ Madrigal Terrazas, «La Iglesia y su misterio», 460.

pequeña grey, es, sin embargo, para todo el género humano, un germen segurísimo de unidad, de esperanza y de salvación» (LG 9). El pueblo mesiánico ha de anunciar la salvación obrada por Jesucristo, su fundador. La tarea de hacer llegar a todos los hombres el Evangelio incumbe a la Iglesia. Al final del evangelio de Marcos, Jesús dice a sus discípulos: «id por todo el mundo y proclamad la Buena Nueva a toda la creación» (Mc 16,15).

Para expresar la orientación misionera de la Iglesia el CVII pone de relieve el carácter sacramental de la comunidad cristiana. Para desarrollar la dimensión martirial de la comunidad cristiana, el CVII define a la Iglesia de cara al exterior (*ad extra*) como “el sacramento de salvación”. En una comprensión de la Iglesia como “sacramento universal de salvación” se exhibe la dimensión eminentemente misionera; se afirma que la Iglesia es camino y medio, no meta. En su actividad misionera, la Iglesia quiere manifestarse como el signo de la presencia de Dios en este mundo, continuadora de la obra salvadora de Jesucristo. Hay una correlación entre la dimensión martirial, testimonial y la dimensión sacramental de la Iglesia.

En los documentos conciliares la categoría “sacramento” aparece en LG 1.9.48.59; SC 5.26; AG 1.5. La designación de la Iglesia como sacramento por los padres conciliares no nace de la nada, sino que tiene antecedentes. Ya vemos en algunos Padres la aplicación de la noción *mysterion-sacramentum* a la Iglesia. En efecto, «Cipriano de Cartago (†258) designa varias veces a la Iglesia como “sacramento de la unidad”. Otras esporádicas afirmaciones en este sentido se encuentran en León Magno (†461)»⁸. Con el desarrollo ulterior de otras imágenes o conceptos, la idea de la sacramentalidad aplicada a la Iglesia cae en desuso. Hay que esperar hasta finales del s. XVIII y comienzos del XIX, para ver la escuela de Tubinga recuperar el lenguaje de la sacramentalidad en su aplicación a la Iglesia. Esta recuperación será consagrada en el CVII.

El CV II emplea la categoría ‘sacramento’ para dar respuesta a la pregunta por la identidad y el lugar de la Iglesia en medio del mundo. Esto da a entender esta afirmación por la que se abre LG: «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). De esta afirmación vemos claramente que la sacramentalidad de la Iglesia depende de su relación con Cristo. LG deja así constancia de la lógica salvífica que Jesucristo ha transmitido a su Iglesia. La Iglesia es el sacramento universal de salvación de Jesucristo. Hablar de la Iglesia como sacramento de salvación es un modo de subrayar la relación existe entre Iglesia y salvación, Cristo y la Iglesia. La salvación anunciada por la Iglesia es querida por Dios y para todos los hombres (GS 22, LG 16). Ella tiene la conciencia de ser enviada para la salvación de los hombres.

En esta misma línea de la significación cristológica de la salvación de la que la Iglesia es la expresión histórica, Karl Rahner, uno de los defensores de la aplicación de la categoría “sacramento” a la Iglesia afirma: la «Iglesia es la continuación, la permanencia actual de esta presencia real escatológica y de la gracia victoriosa de Cristo en este mundo»⁹. En otros términos, «la Iglesia es la presencia permanente de Jesucristo en el espacio y el tiempo como fruto salvífico que ya no puede destruirse, y como medio salvífico por el que Dios ofrece su salvación [...] al individuo también de manera aprehensible en la dimensión de lo social e

⁸ S. Madrigal Terrazas, «La Iglesia como leitourgia. Ministerios, servicios y carismas del Pueblo de Dios» en *Los apuntes de Eclesiología del curso 2019-2020*, (Madrid: inédito), 2.

⁹ Karl Rahner, *La Iglesia y los sacramentos*, 19.

histórico. [...] La Iglesia es la permanencia de la propia comunicación de Dios en Jesucristo [...], el signo, la aparición histórica de la comunicación de Dios mismo que se impone victoriosamente»¹⁰. De este modo, la Iglesia es la «forma visible, histórica, social y pública de la voluntad salvífica divina de salvación»¹¹. Es sierva del designio salvífico de Dios en Cristo.

La Iglesia, como sacramento universal de la salvación tiene, la tarea de dar testimonio (*martyria*) de su fe en el Salvador. En cuanto presencia de la salvación en nuestro mundo, la realidad de la Iglesia apunta a Jesucristo y tiene como meta la salvación de todos. La Iglesia es continuadora de la misión de Jesús de Nazaret, servidora de la misión de Cristo. La Iglesia anuncia y manifiesta el misterio salvífico, la presencial real de Dios en nuestra historia.

Desde la esencia sacramental del pueblo mesiánico reunido en Cristo, las propiedades *koinonia* y *martiria* de la Iglesia se revelan muy imbricadas. La comunión de la Iglesia, reflejo de la comunión intratrinitaria, es figura de la unión de la humanidad que alcanzará su plenitud en los tiempos escatológicos. Jesús mismo nos dijo esto: «todos reconocerán que sois discípulos míos en una cosa: en que os tenéis amor los unos a los otros» (Jn 13,35). En este sentido, el espíritu de comunión que reina en las comunidades constituidas por los beneficiarios de la salvación de Dios es testimonial. Por ser sacramento, icono de la Trinidad, la comunión de la Iglesia, de los creyentes en Jesucristo es martirial. La unión que caracteriza al pueblo mesiánico es la muestra de que la salvación obrada por Jesús restaura ya las relaciones humanas, la relación de los hombres con Dios. La participación común en los bienes de la salvación es fuente de generación de una fraternidad universal.

La misión de anunciar el Evangelio de salvación «incumbe a la Iglesia por mandato divino ir por todo el mundo y anunciar el evangelio a toda creatura»¹². Dicho de otro modo, «la Iglesia entera es misionera, la obra de evangelización es un deber fundamental del Pueblo de Dios» (AG 35). En *Evangelii Gaudium* el papa Francisco hará también de la Iglesia entera el sujeto de la *martiria*. La Iglesia es responsable de la tarea de difundir el Evangelio. Esto significa que cada miembro de la Iglesia está llamado a atestiguar su fe en Jesús salvador, porque todos participamos del sacerdocio de Jesús.

II. Los sacramentos como celebración de la salvación

La sacramentalidad de la Iglesia se manifiesta con una especial densidad en la *leitourgia*, es decir, en la celebración litúrgica de los sacramentos, del misterio primordial que es el plan salvífico de Dios plenamente realizado en Cristo. La Iglesia anuncia la salvación celebrándola. En los sacramentos la Iglesia como sacramento tiene la pretensión de transmitir la presencia real de Dios en signos, de continuar realizando la obra de salvación que proclaman los Apóstoles mediante el sacrificio y los sacramentos, en torno a los cuales gira toda la vida litúrgica (Cf. SC 6). Como es propio del cuerpo de hacer visible y presente a la persona, la Iglesia como cuerpo de Cristo, «prolonga, en el espacio y el tiempo, la presencia salvadora y

¹⁰ Karl Rahner, *Curso fundamental*, (Barcelona: Herder, 1979), 474.

¹¹ Santiago Madrigal, *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado*, (Madrid: San Pablo-UP Comillas, 2012), 381.

¹² Declaración *Dignitatis Humanae* 13, citado por Pablo VI en *Evangelii Nuntiandi* 59.

liberadora de Jesús el Mesías entre los hombres»¹³. La Iglesia se reconoce dispensadora del tesoro de la salvación, porque «la misión de salvación confiada por el Padre a su Hijo encarnado es confiada a los apóstoles y por ellos a sus sucesores» (CIC 1120).

«La Iglesia es el sacramento en los sacramentos, y los sacramentos son modos de realizarse la estructura sacramental de la Iglesia, como lugar de encuentro del ser humano con el Dios uno y trino en el nivel de la salvación»¹⁴. Existe una profunda conexión entre la celebración de los sacramentos y la naturaleza sacramental de la Iglesia. Según Karl Rahner, esta sacramentalidad es desarrollada por la Iglesia en los siete sacramentos¹⁵. Antes de detenernos en algunos de los sacramentos, veamos el significado de la palabra en su consideración habitual, pues su aplicación a la Iglesia es analógica.

1. Los sacramentos en la economía de salvación: sentido y rasgos esenciales

«La palabra castellana “sacramento” viene del latín *sacramentum*, que era, en el lenguaje jurídico y militar del Imperio, el término técnico para indicar el juramento de fidelidad de los soldados. Este término latino se utilizó, en las primeras traducciones de la Biblia, del griego al latín, para traducir el término griego *mysterion*. Y de ahí pasó a expresar los ritos religiosos que hoy llamamos sacramentos cristianos»¹⁶.

En la línea de los ritos religiosos los sacramentos «son signos eficaces de la gracia, instituidos por Cristo y confiados a la Iglesia por los cuales nos es dispensada la vida divina [nos son comunicados los bienes de la salvación de Cristo]. Los ritos visibles bajo los cuales los sacramentos son celebrados significan y realizan las gracias propias de cada sacramento. Dan fruto en quienes los reciben con las disposiciones requeridas» (CIC 1131). Desde esta definición podemos decir primariamente que, para la teología católica, los sacramentos tienen su origen en Cristo, el primer sacramento, el sacramento original. Jesucristo es la fontalidad de los sacramentos cristianos, porque es el único “signo” que nos releva y comunica plenamente a Dios. Lo mismo dice el concilio de Trento cuando anatematiza a toda persona que «dijere que los sacramentos de la nueva Ley no fueron instituidos todos por Jesucristo, nuestro Señor» (DH 1601).

Los sacramentos, símbolos fundamentales de nuestra fe, brotan de la sacramentalidad de Cristo, tienen en él su razón de ser. Así, todo sacramento instituido debe ser una manifestación de Dios, del Dios que se ha revelado en Jesús de Nazaret. En relación con la categoría central del mensaje de Jesús sobre su Padre, podríamos decir que los sacramentos son la expresión y realización simbólica del reino de Dios, es decir, del plan salvífico de Dios. «Los sacramentos nos ponen directamente en contacto con la gracia y la salvación»¹⁷.

El agente primero y principal de toda celebración sacramental es Cristo mismo. De esta forma, «el sacramento no es primordialmente un acto del hombre que rinde homenaje a Dios, sino que es acto de Dios para la liberación del hombre»¹⁸. En otras palabras, toda celebración

¹³ J. M. Castillo, «sacramentos» en *Conceptos fundamentales del cristianismo*, (Eds.) Casiano Floristán, Juan José Tamayo, (Madrid: Trotta, 1993), 1242.

¹⁴ Madrigal Terrazas, «La Iglesia y su misterio», 478.

¹⁵ Cf. Rahner, *Curso fundamental*, 475.

¹⁶ Castillo, «sacramentos», 1232.

¹⁷ Gabino Uríbarri Bilbao, *La vivencia cristiana del tiempo*, (Madrid: BAC, 2020), 107.

¹⁸ Castillo, «sacramentos», 1242.

litúrgica es cauce de salvación, porque «es obra de Cristo sacerdote y de su Cuerpo, la Iglesia, es acción sagrada por excelencia» (SC 7). La Iglesia, mediante la liturgia considerada «como el ejercicio del sacerdocio de Jesucristo» (SC 7), actualiza la «obra de la redención humana y de la perfecta glorificación de Dios, preparada por las maravillas que Dios obró en el pueblo de la Antigua Alianza, [que] Cristo el Señor realizó principalmente por el misterio pascual de su bienaventurada pasión, resurrección de entre los muertos y gloriosa ascensión» (SC 5). En la acción litúrgica, sobre todo en la celebración de los sacramentos, Cristo está siempre presente a su Iglesia. En la liturgia la Iglesia mantiene la presencia de la gracia salvadora en la historia humana. «Los misterios de la vida de Cristo son los fundamentos de lo que en adelante, por los ministros de su Iglesia, Cristo dispensa en los sacramentos, porque “lo que era visible en nuestro Salvador ha pasado a sus misterios”» (CIC 1115).

En segundo lugar, subrayamos el carácter eficaz de los sacramentos cristianos. Son considerados como «signos eficaces de la gracia» (CIC 1131), porque «celebrados dignamente en la fe, los sacramentos confieren la gracia que significan (Cf. Cc. De Trento; DS 1605 y 1606). Son eficaces porque en ellos actúa Cristo mismo; Él es [...] quien actúa en sus sacramentos con el fin de comunicar la gracia [de salvación] que el sacramento significa. El Padre escucha la oración de la Iglesia de su Hijo que, en la epiclesis de cada sacramento, expresa su fe en el poder del Espíritu. Como el fuego transforma en sí todo lo que toca, así el Espíritu Santo transforma en vida divina lo que se somete a su poder» (CIC 1127). Los sacramentos comunican la gracia de Dios a quien los recibe, sin poner obstáculo para ello. Según la fe cristiana, el mundo está salvado en su conjunto, el drama de la historia de la salvación en su totalidad tendrá un desenlace positivo, Dios ha superado ya por Jesucristo, el crucificado y resucitado, el no del mundo a través del pecado. En este sentido el sacramento se acerca al individuo con carácter definitivo y con seguridad escatológica¹⁹.

Según la afirmación del concilio de Trento (Cf. DH 1608), los «sacramentos obran *ex opere operato* (“por el hecho mismo de que la acción es realizada”), es decir, en virtud de la obra salvífica de Cristo, realizada una vez por todas» (CIC 1128). El sacramento depende del poder, no de la justicia, del mérito del hombre que lo da o lo recibe. Esto quiere decir que los instrumentos no son medios por los cuales el hombre se apropia la salvación, sino que constituyen cauces de apertura a la salvación que Dios le ofrece gratuitamente. La salvación sigue siendo un don gratuito de Dios. La gracia que significa el sacramento no procede de la «obra o actuación de las personas que realizan el sacramento (*opus operantis*), sino en Jesucristo, que con su muerte en la cruz conquistó para los creyentes la gracia salvífica de Dios (*opus operatum*)»²⁰. Entonces, la eficacia del sacramento no viene del hombre, más bien de la obra realizada por Cristo. Mediante la celebración de los sacramentos, se acrecienta y se *profundiza* la acción salvífica y liberadora de Cristo en el creyente en la comunidad de los fieles.

Aunque el sacramento obra *ex opere operato*, esto significa que la intervención y la acción del hombre (*opus operantis*) serían una cosa sin importancia. El rito no causa la gracia, pero es la causa instrumental de la gracia. La gracia sacramental no se comunica *ex opere operantis*, es decir, por la obra que realizan el ministro del sacramento y el sujeto que recibe ese sacramento. Sin embargo, no existe una dicotomía entre las acciones divina (*opus operatum*) y humana

¹⁹ Cf. Rahner, *Curso fundamental*, 476.

²⁰ Castillo, «sacramentos», 1246.

(*opus operantis*). Pues, «los sacramentos están ordenados a la santificación de los hombres, a la edificación del Cuerpo de Cristo y, en definitiva, a dar culto a Dios; pero en cuanto signos, también tienen un fin pedagógico. No sólo suponen la fe, sino que a la vez la alimentan, la robustecen y la expresan por medio de palabras y cosas; por esto se llaman sacramentos de la fe. Confieren ciertamente la gracia, pero también su celebración prepara perfectamente a los fieles para recibir con fruto la misma gracia, rendir el culto a Dios y practicar la caridad» (SC 59). La gracia como don de Dios es siempre ofertada, pero los frutos de los sacramentos dependen de las disposiciones de la persona que los recibe. Podríamos decir que el *opus operantis* es siempre una respuesta al *opus operatum*. Esta respuesta crece en cualidad y en hondura cuanto más el receptor se abre a la gracia donada por Dios.

Por otro lado, si la Iglesia es un pueblo unido, una comunión de creyentes en Cristo, esto implica que todo sacramento, que manifiesta la sacramentalidad de la Iglesia debe tener necesariamente una dimensión comunitaria y una expresión también comunitaria. Lo comunitario es esencialmente constitutivo de toda celebración sacramental. A este propósito leemos en SC 26 lo siguiente: «las acciones litúrgicas no son acciones privadas, sino celebraciones de la Iglesia, que, “sacramento de unidad”, es decir, pueblo santo congregado y ordenado bajo la dirección de los obispos». La misma constitución fomenta la participación activa de los fieles (SC 30). Los sacramentos tienen un carácter eclesial, porque son celebraciones vividas y compartidas por un grupo de personas que participan de la misma experiencia comunitaria, que expresan la misma fe en Jesús salvador suyo²¹. De este punto de vista, el sacramento es un mero ceremonial religioso puesto a disposición del pueblo. La comunidad cristiana es el grupo de los seguidores de Jesús.

Es toda la comunidad entera, el Cuerpo de Cristo unido a su Cabeza quien celebra las acciones litúrgicas. Si bien esta afirmación es verdadera, porque todos participan del único sacerdocio de Cristo, esto no quiere decir que todos los miembros de la Iglesia tengan la misma función. La dimensión comunitaria de las celebraciones litúrgicas no es sinónima de la igualdad funcional, de una uniformidad en las tareas. En efecto, las celebraciones «pertenecen a todo el Cuerpo de la Iglesia, lo manifiestan y lo implican, pero cada uno de los miembros de este Cuerpo recibe un influjo diverso según la diversidad de órdenes, funciones y participación actual» (SC 26).

Por último, la dogmática católica enumera siete sacramentos, que fueron definidos en el concilio y sobre todo el de Trento [Cf. DH 860 (Concilio II de Lyon); 1310 (Concilio De Florencia); 1601 (Concilio de Trento)]. Con este número siete se quiere expresar la perfección y totalidad de la comunicación de la gracia por Dios al hombre. Dentro de la historia de la vida individual los siete sacramentos «aparecen como manifestación sacramental de la vida cristiana de la fe en *momentos existencialmente fundamentales*»²². A lo largo de su vida, el hombre es sacramentalmente acompañado. Es decir, «los siete sacramentos corresponden a todas las etapas y todos los momentos importantes de la vida del cristiano: dan nacimiento y crecimiento, curación y misión a la vida de fe de los cristianos. Hay aquí una cierta semejanza entre las etapas de la vida natural y las etapas de la vida espiritual» (CIC 1210). En realidad, este número

²¹ Cf. Castillo, «sacramentos», 1243.

²² Rahner, *Curso fundamental*, 477.

recoge el argumento de la conveniencia antropológica de santo Tomás de Aquino (Cf. S. Th. 3, 65,1). Ninguna etapa de la existencia humana es ignorada por la gracia salvadora.

De los siete sacramentos, hay tres, según la enseñanza de Trento que imprimen carácter: bautismo, confirmación y orden. Por lo tanto, cuando han sido válidamente celebrados no pueden ser repetidos. Sólo se puede recibir estos tres sacramentos una vez en la vida.

Los siete sacramentos son subdivididos en: sacramentos de la iniciación (bautismo, confirmación y eucaristía), sacramentos de curación (unción de los enfermos y confesión) y sacramentos al servicio de la comunidad y misión de los fieles (orden y matrimonio). A continuación, nos detendremos más en los dos primeros grupos de sacramentos.

2. Los sacramentos de la iniciación cristiana como proceso de incorporación al misterio salvífico

Los tres sacramentos que estudiaremos en esta sección dan inicio al itinerario de la vida cristiana. La iniciación cristiana es la «inserción de un candidato en el misterio de Cristo, muerto y resucitado, y en la Iglesia por medio de la fe y de los sacramentos»²³. Los sacramentos de la iniciación cristiana permiten poner los fundamentos de toda vida cristiana y del proceso que le es subyacente. La participación en la naturaleza, que los hombres reciben como don mediante la gracia de Cristo, tiene cierta analogía con el origen, el crecimiento y el sustento de la vida natural. En efecto, los regenerados en el agua del bautismo se fortalecen con el sacramento de la confirmación y finalmente, son alimentados con el pan eucarístico para su maduración. Así por medio de estos sacramentos de la iniciación cristiana, los fieles reciben cada vez con más abundancia los tesoros de la vida divina, los bienes salvíficos.

2.1. Bautismo y confirmación: puerta de entrada a la salvación

Con el bautizo el «iniciado se introduce en el misterio de la salvación y se configura con Cristo crucificado y resucitado»; y con la confirmación «participa de la unción, con la que el Espíritu Santo consagró a Cristo en el bautismo y selló a los discípulos en Pentecostés»²⁴. El bautismo es el primer sacramento, la puerta que posibilita el acceso a todos los demás, por ello constituye el fundamento de la vida cristiana. El nombre del sacramento «está tomado de la inmersión en el agua (*baptizein*, derramamiento o aspersión) que designa el acto litúrgico de la Iglesia por el que una persona es aceptada e incorporada, en virtud de su fe, a la comunidad de los fieles cristianos»²⁵.

En el bautismo el hombre se hace cristiano y miembro de la Iglesia, sacramento universal de salvación. Al recibir el nombre de cristiano, discípulo de Cristo, el renacido por el agua confiesa a Jesús como su Señor, su salvador. El bautizado es puesto en relación directa con el misterio trinitario, con su obra salvífica y redentora cuyo mediador es Cristo. De esta forma adhiere a la fe de la Iglesia en Jesucristo salvador, se incorpora a la comunidad de aquellos que han acogido el sacramento de bautismo como su signo de salvación. El bautismo es el paso a la vida nueva por la que Dios nos hace en el Hijo hijos adoptivos suyos, nos inserta en el misterio

²³ C. Martínez Oliveras, «Los sacramentos de la Iglesia» en *Lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática* (Dir.) Ángel Cordovilla, (Madrid: UP Comillas, 2013), 536.

²⁴ Martínez Oliveras, «Los sacramentos de la Iglesia», 536-537.

²⁵ Martínez Oliveras, «Los sacramentos de la Iglesia», 536-537.

de salvación (muerte y resurrección de Cristo), nos incorpora al cuerpo de Cristo. De esta forma, el bautizado inaugura una nueva vida dejando atrás al hombre viejo.

El bautismo es la acción cristiana de la que más ampliamente habla el NT. Desde los testimonios neotestamentarios, el bautismo cristiano hunde sus raíces en el movimiento bautismal de Juan. El bautismo del bautista aparece unido a los anuncios de los profetas del AT (Is 1,15; Ez 36,25; Jer 3,22; Zc 13,1), y exige la conversión del corazón (Cf. Mt 3,11) en preparación a la venida del Señor. Como expresión de penitencia, el bautismo de Juan es para el perdón de los pecados (Mc 1,4; Lc 3,3). El bautismo de Juan se presenta como anuncio del bautismo en el Espíritu que será donado por Jesucristo (Mt 3,11; Mc 1,8). Los evangelios dan también testimonio del bautismo de Jesús por Juan en el Jordán (Mc 1,9-11; Mt 3,3-17; Lc 3,21-22), pero no presentan a Jesús predicando un bautismo propio.

En las cartas de san Pablo, encontramos una auténtica teología bautismal. El apóstol de los gentiles utiliza en referencia al bautismo las imágenes de regeneración, nueva creación, iluminación, purificación, santificación. Para él, el bautismo es un evento caracterizado por tres elementos esenciales²⁶. El primer elemento es la comunión con Cristo, puesto que el bautismo nos hace partícipes de su muerte y resurrección (Cf. Rm 6,4-11). El bautizado es sumergido en el misterio salvífico de Cristo. Por el bautismo el cristiano es conformado, configurado con el misterio pascual. En el uso reiterado de la partícula *con* Pablo destaca la solidaridad real con el acto salvífico del Señor, y la actualidad de esta participación mediante el rito del bautismo. El segundo es el don de una nueva vida en el Espíritu (Rm 8,2). De hecho, en Gal 5,13-26 Pablo opone el “vivir según la carne” al “vivir según el Espíritu”. El bautizado vive según el Espíritu del resucitado. El tercer elemento es la pertenencia al cuerpo de Cristo, a la Iglesia (Cf. 1 Cor 12,13).

De lo que precede, podemos decir que el bautismo es «el primer sacramento del perdón de los pecados, de 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»²⁷. La gracia bautismal otorga el perdón de los pecados (redención). Con este agradecimiento interno el hombre pecador pasa a ser un justificado. Lo es porque entra a formar parte del pueblo de Dios constituido por los que confiesan la salvación de Dios en Cristo. Según Rahner, «Dios agracia al hombre en el bautismo para su propia salvación individual por el hecho de que lo incorpora a la Iglesia [al pueblo mesiánico]»²⁸. El bautismo dona la salvación y convierte en discípulo al creyente; dona una nueva libertad, la de los hijos de Dios. A propósito de la vinculación entre salvación y bautismo, leemos esto en Mc 16,16: «el que crea y sea bautizado, se salvará».

Al unirnos a la obra salvífica de Jesús el bautismo es un retornar a la comunión con Dios, favorece la restauración en nosotros de nuestra dignidad de hijo oscurecida por el pecado. Con el sacramento del bautismo el cristiano inicia el camino kenótico que lleva a Jesús a bajar de su rango divino para abrazar la condición humana asumiéndola hasta la muerte en cruz.

En la idea de que los sacramentos forman un organismo, la confirmación aparece como el sacramento de progresión, crecimiento, perfeccionamiento. Como componentes de la iniciación

²⁶ Cf. Martínez Oliveras, «Los sacramentos de la Iglesia», 541.

²⁷ Rahner, *Curso fundamental*, 477.

²⁸ Rahner, *Curso fundamental*, 477.

cristiana, «la confirmación es el sellado, la ratificación y consumación del bautismo»²⁹. La confirmación es «el sacramento del testimonio de la fe [en Jesús salvador], de la plenitud carismática, de la misión testimonial al mundo del que ha sido sellado con el Espíritu, para que la realidad mundana se someta al reinado de Dios; es el sacramento del fortalecimiento en la fe frente a las virtudes y potestades en este mundo, frente a los poderes de la mentira y de la incredulidad, frente a la osadía demoniaca de la propia redención»³⁰. La crismación es el sacramento que nos capacita para vivir en acorde con nuestra dignidad de hijo de Dios restaurada en el bautismo. El Espíritu de Dios recibido en el sacramento nos dota de la fuerza necesaria para mantener nuestra filiación divina, nos marca el camino a seguir para no perder nuestra carta de ciudadanía de miembro del pueblo de Dios. El Espíritu de Dios nos ayuda a ahondar en el sentido del misterio pascal y a vivir buscando y abrazando la voluntad salvífica de Dios. La confirmación nos «introduce más profundamente en la filiación divina que nos hace decir “Abbá, Padre” (Rm 8,15); nos une más firmemente a Cristo; [...] nos concede una fuerza especial del Espíritu Santo para difundir y defender [el evangelio de la salvación en Cristo] mediante la palabra y las obras como verdaderos testigos de Cristo, para confesar valientemente el nombre de Cristo y para no sentir jamás vergüenza de la cruz [el símbolo de nuestra salvación]» (CIC 1303).

2.2. La eucaristía: fuente y culmen de la vida cristiana

El sacrificio eucarístico culmina la iniciación cristiana. La liturgia, celebración de los misterios de la salvación, tiene «su fuente y su cumbre» (LG 11) en la celebración eucarística. La eucaristía constituye el firme fundamento de la teología sacramental. En realidad, «los otros sacramentos, así como todos los ministerios eclesiales y obras de apostolado, están íntimamente trabados con la santísima Eucaristía y a ella se ordenan. Y es que en la santísima Eucaristía se contiene todo el bien espiritual de la Iglesia, a saber, Cristo mismo, nuestra Pascua y Pan vivo por su carne, que da la vida a los hombres, vivificada y vivificante por el Espíritu Santo» (PO 5). En la eucarística, hallamos, por una parte, la cumbre de la acción santificadora del mundo por Dios en Cristo, por otra parte, el mejor culto que en el Espíritu los hombres pueden dar a Cristo y por él al Padre.

Por la riqueza inagotable del sacramento, se le denomina por distintos nombres; cada uno de ellos evoca alguno de sus aspectos. Se le llama también banquete/cena del señor (1 Cor 11,20), fracción del pan (Cf. Mt 14,19; 15,36; Mc 8,6.19; Mt 26,26; 1 Cor 11,24), memorial de la pasión y de la resurrección del Señor, asamblea eucarística (1Cor 11,17-34), comunión (1 Cor 10,16-17).

De estos distintos nombres, podemos fundamentar el sacrificio sacramental en las nociones del banquete (comensalidad), de la acción de gracia, memorial y actualización del sacrificio salvador de Cristo. «El rasgo fundamental de este sacramento es la comunión convival o el banquete compartido: se distribuyen el pan y el vino, se pronuncia la palabra explicativa de Jesús en su última cena y se invita: “Tomad, comed, ...bebed” (Mt 26,26ss)»³¹. La eucaristía

²⁹ F.- J. Nocke, «Doctrina especial de los sacramentos» en *Manual de teología dogmática*, (dir.) Theodor Schneider, (Barcelona: Herder, 1996, 889.

³⁰ Rahner, *Curso fundamental*, 479.

³¹ Nocke, «Doctrina especial de los sacramentos», 819.

cristiana, la cena del señor (1Cor 11,20) se fundamenta en las comidas de Jesús, que eran signos realizadores de su invitación al reino de Dios y de su proexistencia.

Dicho de otro modo, la eucaristía es prefiguración del banquete del reino y, como tal, hace presente la desbordante alegría (*agallíasis*) de la salvación. En las comunidades primitivas, los creyentes «partían el pan en las casas y tomaban el alimento con alegría y sencillez de corazón, alabando a Dios y gozando de la simpatía de todo el pueblo» (Hch 2, 46). Como banquete, la eucaristía tiene su origen en las comidas de Jesús con los pecadores, la última cena y los denominados banquetes de apariciones. Al considerar la eucaristía como banquete se muestra el efecto eclesial de este sacramento, que es construir la koinonía de la Iglesia: «el “efecto” de la eucaristía no ha de pensarse sólo como individual, como acontecido en el individuo, en el sentido de que éste por tal efecto recibe la participación personal en la vida de Jesucristo y la gracia para realizar esa participación en una vida “cristiana” [...]; ha de pensarse sobre todo como eclesiológico y social»³².

En el comer y el beber el hombre experimenta su necesidad de que la vida se le da de continuo. El hombre es tributario del pan de vida. Entonces el banquete se convierte en un lugar clásico de la acción de gracias. Por eso, la oración de acción de gracias figura en el centro de la celebración eucarística. En efecto, «la Eucaristía, sacramento de nuestra salvación realizada por Cristo en la cruz, es también un sacrificio de alabanza en acción de gracias por la obra de la creación [de la redención y de la santificación]» (CIC 1359). En la realización y recepción de la eucaristía, la Iglesia y el individuo tributan una acción de gracia (esto significa eucaristía), un reconocimiento a Dios por todos sus beneficios, por todo lo que ha cumplido mediante la creación, la redención y la santificación³³. Esta acción de gracia es posible para la Iglesia «en cuanto tiene en sí a Jesucristo y lo acepta realmente como comida [vivificante y donada diferente del fruto, arrancando antes del tiempo y comido por Adán y Eva en el jardín de Edén]»³⁴.

En la eucaristía se hace presente y visible en este mundo, la voluntad salvífica de Dios para con todos los hombres, porque es «el memorial de la Pascua de Cristo, la actualización y la ofrenda sacramental de su único sacrificio, en la liturgia de la Iglesia que es su Cuerpo» (CIC 1362). Fue san Juan Crisóstomo quien «utilizará el concepto *anamnesis* para expresar lo que acontece en la eucaristía como la actualización del acto redentor de la cruz»³⁵. En el uso del memorial o *anamnesis* la teología católica distinta de la protestante que considera la eucaristía como un mero recuerdo. Pues el memorial es la proclamación de las maravillas que Dios ha realizado en favor de los hombres. En la celebración de la cena, lo que se narra se representa a la vez con gestos. La estructura de la *anamnesis* es entonces: recuerdo agradecido y actualizador³⁶. En otras palabras, el memorial, que hace de la eucaristía es una actualización del misterio salvífico en favor de los hombres, es «el movimiento que va del pasado al presente, en virtud del cual el acontecimiento único, definitivo e irrepetible de la salvación, en el poder del Espíritu de Dios, se hace presente, contemporáneo a la comunidad celebrante. El memorial es representación, actualización de los *mirabilia Dei* que, en el acto de celebrarse en el relato

³² Rahner, *Curso fundamental*, 490.

³³ Cf. Rahner, *Curso fundamental*, 489; CIC 1360.

³⁴ Rahner, *Curso fundamental*, 489.

³⁵ Martínez Oliveras, «Los sacramentos de la Iglesia», 570.

³⁶ Cf. Nocke, «Doctrina especial de los sacramentos», 820.

sagrado, llegan a afectar, a “contagiar” y a transformar el presente»³⁷. Así, cumpliendo el mandato del Señor, la Iglesia reactualiza la muerte y resurrección de Cristo, hechos salvíficos únicos e irrepetibles.

Por ser memorial de la Pascua de Cristo, la eucaristía tiene también una dimensión de sacrificio. Las palabras de institución manifiestan suficientemente el carácter sacrificial de la eucaristía (Cf. Lc 22,19-20; Mt 26,26s). La eucaristía es actualización del único sacrificio de Jesucristo que nos salva, porque representa el sacrificio de la cruz, porque es su memorial y aplica su fruto. En la celebración eucarística el pasado, el presente y futuro se compenetran y tocan la eternidad³⁸. En la actualización del misterio pascual, el pasado, por ser marcado por el *semel* (*ephapax*) verdadero – el “una vez” que la Carta a los Hebreos pone de relieve frente a los demás sacrificios reiterativos de la Antigua Alianza – lleva dentro de sí y quiere alcanzar el *semper* (siempre). En el único sacrificio tiene lugar lo permanente, pero este sacrificio será completo cuando el mundo se haya convertido en el lugar del amor. En la eucaristía Jesucristo sigue renovando su sí al Padre. En esta misma dirección de la dialéctica *semel-semper* apunta san Agustín cuando afirma: «Cristo fue inmolado una sola vez en sí mismo y, sin embargo, es inmolado en sacramento para el pueblo»³⁹.

Dado que en la anamnesis es fundamental mutuamente el “entonces” y el “hoy”, la celebración de la eucaristía actualiza la obra salvadora de Dios para con nosotros, es un encuentro real con Jesucristo y su historia. Jesús está entonces presente en la eucaristía. Como único mediador de la salvación divina, Cristo se hace presente en la eucaristía como presidente de la acción litúrgica. De esta forma, la eucaristía debe ser comprendida como el sacramento de la presencia de Cristo. Además de estar presente en su Palabra, en las oraciones, Cristo está, sobre todo, presente «bajo las especies eucarísticas» (SC 7).

Encontramos ya en la Iglesia primitiva, la fe en la presencia real de Cristo en el pan eucarístico. El modo de concebir esta presencia oscilaba entre un realismo craso y un simbolismo exagerado. Las controversias eucarísticas acerca de la presencia real estallaron en la Edad Media. Las protagonizaron dos monjes de Corbie: Pascasio Radberto que defendía la presencia de Cristo *in veritate*, mientras que Ratramno tenía una comprensión simbólica. También a continuación Berengario negará la presencia real de Cristo en la eucaristía. Sus ideas serán rebatidas por Lancfranco, y luego condenadas en cuatro sínodos entre 1047 y 1054⁴⁰. Las controversias eucarísticas se prolongaron con la polémica suscitada por la Reforma. Si los reformadores son unánimes en la negación del carácter sacrificial de la eucaristía, tienen distintas posturas sobre la presencia real de Cristo en la eucaristía. Zwinglio y Calvino niegan la presencia real de Cristo, en cambio Lutero reconoce una presencia real sacramental de Cristo presente «*cum, in et sub pane*» («en, con y bajo» los elementos del pan y el vino). Lutero hablará de consubstanciación (impanación).

El concilio de Trento rechazó las posturas negacionistas y afirmó la teoría de la transustanciación como la expresión «más oportuna y apropiada» de la presencia real (DH 1652). Esta categoría teológica, introducida inicialmente por el papa Alejandro III en 1140, fue

³⁷ Forte, 197.

³⁸ Cf. Ratzinger, *El espíritu de la liturgia*, 78.

³⁹ Agustín de Hipona, Carta 98, IX.

⁴⁰ Cf. Martínez Oliveras, «Los sacramentos de la Iglesia», 572.

empleada por algunos concilios –Letrán IV (1215), Lyon II (1274)– obtendrá el sentido técnico que le conocemos hoy con santo Tomás de Aquino. Apoyándose en la metafísica de Aristóteles (en su teoría hilemórfica), santo Tomás explica que la presencia de Cristo no es «local», sino «al modo de la sustancia»; según esto, en virtud de la verdadera conversión del pan y del vino en cuerpo y sangre de Cristo, debida a la eficacia de su Palabra y de la acción del Espíritu que obra la conversión, «el lugar de la sustancia de pan, en el momento de la consagración, es ocupado gracias a la *virtus Dei*, por la sustancia del cuerpo de Cristo»⁴¹. Es decir, los accidentes externos se mantienen sin alteración, mientras que la sustancia de las especies eucarísticas se convierte en el Cuerpo y sangre de Cristo.

La presencia real de Cristo constituye una buena noticia de salvación. Jesús sigue entregándose por nosotros, dándose en su único sacrificio que nos valió la reconciliación con Dios. Con la presencia eucarística de Cristo, la relación de comunión con Dios rota por el pecado, se restablece y se vive con intensidad. La presencia real de Cristo nos hace experimentar en el presente la comunión con Dios a la que estamos todos llamados. Dios ya no es el lejos, sino el cercano. Jesús siempre está con nosotros.

3. Los sacramentos de curación: acción restauradora del misterio salvífico

Con los sacramentos de iniciación los creyentes en Cristo reciben una vida nueva. Pero, como lo dice san Pablo, este tesoro de vida agraciada la llevamos en «vasos de barro» (2 Cor 4,7). Esto quiere decir que seguimos siendo seres marcados por la debilidad, la fragilidad. Somos expuestos al pecado, al sufrimiento, a la enfermedad, y a la muerte. El hombre renacido del bautismo ha de lidiar con los riesgos inherentes a su condición de creatura imperfecta. La vida de hijos de Dios recibida en los sacramentos de iniciación puede ser debilitada e incluso perdida a causa del pecado; ésta no suprime la inclinación al pecado llamada concupiscencia.

Dado que la nueva vida recibida es «siempre la vida amenazada del pecador, y tanto bajo este aspecto ha de prometerse una y otra vez al hombre la palabra indulgente de Dios, tenemos el sacramento de la *penitencia* y el complemento de este sacramento en aquella situación donde mejor aparecen la amenaza de la salvación y la condición pecadora en medio de la gracia: el sacramento de la *unción de los enfermos*»⁴². Mediante estos sacramentos denominados de curación la vida de gracia herida, mal gastada es reparada para volver a la reconciliación con Dios, consigo mismo, los demás y la Iglesia.

Ante la imposibilidad del hombre de la culpa, de la realidad pecadora de nuestra vida, es menester que oigamos de boca de Dios la palabra de Dios. Necesitamos la misericordia de Dios. «El perdón es el milagro mayor y más incomprensible del amor de Dios, pues en él Dios se comunica a sí mismo, y se comunica a un hombre que en la trivialidad meramente aparente de la existencia cotidiana ha sido capaz de la terrible acción de decir “no” a Dios»⁴³. El perdón es el remedio al no del hombre a Dios. El sacramento de penitencia proporciona una nueva oportunidad al hombre que ha caído después del bautismo de volver a la comunión eclesial. Los que «se acercan al sacramento de la penitencia obtienen de la misericordia de Dios el perdón de la ofensa hecha a Él y al mismo tiempo se reconcilian con la Iglesia, a la que hirieron

⁴¹ S. Th. III, qq. 73-83; citado por Martínez Oliveras, «Los sacramentos de la Iglesia», 572.

⁴² Rahner, *Curso fundamental*, 484.

⁴³ Rahner, *Curso fundamental*, 484.

pecando, y que colabora a su conversión con la caridad, con el ejemplo y las oraciones» (LG 11). Por la absolución sacramental Dios concede al penitente el perdón y la paz. El perdón divino provoca el retorno confiado y amoroso del hombre a Dios. El don gratuito del perdón de Dios a la humanidad es una permanente expresión de su voluntad salvífica. En el sacramento de la reconciliación Dios manifiesta la fuerza de su amor sobre el pecado que afea al hombre.

En el tiempo de la enfermedad y del dolor, de peligro de muerte y de vejez, la Iglesia propone el sacramento de unción de los enfermos o la “extremaunción”. Con este sacramento, «toda la Iglesia encomienda los enfermos al Señor paciente y glorificado, para que los alivie y los salve» (LG 11). La unción de los enfermos es destinada a reconfortar a los atribulados por la enfermedad y el sufrimiento que cuentan entre los problemas más graves que aquejan la vida humana. Este sacramento de curación de los sufrimientos corporales no se administra solamente a las personas que se encuentran en los últimos momentos de su vida. «El tiempo oportuno para recibirlo comienza cuando el cristiano ya empieza a estar en peligro de muerte por enfermedad o vejez» (SC 73). A las personas en situación de crisis corporal y espiritual el sacramento les da una ayuda existencialmente muy importante. Mediante la acción sacramental, Jesucristo se hace solidario con aquel que padece. El sacramento pone al enfermo en comunión con el Señor sufriente y glorificado. El momento de la crisis no queda fuera de la gracia de la salvación en Cristo. La unción aplica a la pasión del hombre «los méritos del Salvador con el poder de su victoria pascual sobre el pecado y sobre la muerte y hace de la enfermedad una participación en la cruz y resurrección del Señor para bien de toda la comunidad»⁴⁴.

En los sacramentos de curación, se trata de la asistencia de Dios que no abandona al pecador, al enfermo en su situación de crisis, de tribulación, sino que lo ayuda con la mirada puesta en su salvación. Por las acciones sacramentales del sacerdote Jesucristo nos revela el rostro misericordioso del Padre, nos manifiesta su compromiso en favor de la salvación integral del hombre.

III. La aplicación de la salvación en el mundo o mundanidad de la salvación

Si la Iglesia testimonia de su fe en Jesús salvador, manifiesta que es el sacramento universal de salvación mediante la celebración litúrgica, lo hace también a través de la diaconía, es decir, a través de su acción en el mundo de hoy. La Iglesia como signo de la radical comunicación victoriosa de Dios al mundo, se entrega con un compromiso total al hombre, al individuo en sus situaciones existencialmente decisivas. La Iglesia se muestra solidaria con las situaciones de los hombres de su tiempo; quiere llevar la salvación de Cristo al mundo. En otras palabras, desde el presupuesto de la compenetración de la ciudad terrestre y de la ciudad celeste, «la Iglesia, al prestar ayuda al mundo y al recibir del mundo múltiple ayuda, sólo pretende una cosa: el advenimiento del reino de Dios y la salvación de toda la humanidad» (GS 45).

Así expresa GS la misión de solidaridad de la Iglesia con el mundo: «los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los

⁴⁴ Martínez Oliveras, «Los sacramentos de la Iglesia», 601.

discípulos de Cristo. No haya nada verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón» (GS 1). En cuanto brota de la Trinidad, que sale de sí la Iglesia es misionera. El origen de la Trinidad marcada por la lógica del don lleva consigo para la Iglesia la exigencia de ser la continuadora de la misión salvífica. En esta misión, la Iglesia, a la luz del mensaje evangélico, participa de la búsqueda de una organización social justa y de la promoción de la verdadera paz. La Iglesia está llamada a realizar una diaconía hacia el mundo, o sea, transformar las realidades y situaciones sociales deshumanizantes existentes. En una actitud de dialogo con la familia humana acerca de los problemas existenciales, la Iglesia, pueblo de Dios congregado por Cristo, quiere «aclarárselos a la luz del Evangelio y poner a disposición del género humano el poder salvador [que] ha recibido de su Fundador. Es la persona del hombre la que hay que salvar. Es la sociedad humana la que hay que renovar» (GS 3). Antes de poner de relieve los ámbitos de la diaconía eclesial, de la tarea de la Iglesia, veamos cuál es su fundamento.

1. Fundamento cristológico de la diaconía de la salvación

Si la Iglesia es el cuerpo de Cristo, el proexistente, la Iglesia sólo es Iglesia de Jesús en la pro-existencia, cuando existe para los demás, se pone al servicio de la misión de Jesucristo⁴⁵. En este sentido, la tarea evangelizadora del pueblo de Dios consiste en el servicio al reino o la diaconía de la salvación. Cristo servidor, el que tiene ceñido para siempre la toalla del servicio, es el modelo de la actuación de la Iglesia en el mundo, de la diaconía cristiana. La misión de Jesús es la fuente y el modelo de la misión evangelizadora de la Iglesia. El encargo primordial recibido por la Iglesia es el de dar a conocer el misterio salvífico de Dios revelado en Cristo. En su tarea misionera, que consiste en la evangelización de las realidades sociales, políticas, culturales y económicas del mundo, la Iglesia muestra la fecundidad inagotable de la salvación cristiana.

El NT ha presentado la médula del acontecimiento Cristo en términos de diaconía, servicio. En Juan el lavatorio de los pies es la cumbre de los servicios que Jesús rindió a los hombres (Cf. Jn 13, 12-17). En la narración lucana de la última cena, Jesús dijo esto de sí mismo: «yo estoy en medio de vosotros como el que sirve» (Lc 22,27). También en Mc 10,45 Jesús se designa como diacono. Para fundamentar la implicación de la Iglesia en los problemas seculares de la vida humana, el concepto paulino de “kenosis” es de una gran relevancia: «el cual, siendo de condición divina, no reivindicó su derecho a ser tratado igual a Dios, sino que se despojó de sí mismo tomando condición de esclavo» (Flp 2, 6-7). La historia del Samaritano puede ser la pauta de la espiritualidad de la diaconía eclesial. Siguiendo las huellas de Jesucristo la Iglesia servidora está llamada a «anunciar a los pobres la Buena Nueva, [...] a proclamar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, dar la libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia del señor» (Lc 4, 18-19).

La constitución pastoral *Gaudium et spes* que fija la tarea de la Iglesia en el mundo y su modo de estar en él tiene un nítido planteamiento cristocéntrico. En su servicio a la humanidad, la Iglesia, «sólo desea, por la guía del Espíritu, la obra misma de Cristo, quien vino al mundo para dar testimonio de la verdad [Jn 18,37], para salvar y no para juzgar, para servir y no para ser servido [Mc 10,45]» (GS 3). En su tarea misionera la Iglesia continua la obra de Cristo y contempla la realidad a la luz de Cristo. Para ella, el «Cristo, muerto y resucitado por todos, da

⁴⁵ Cf. Madrigal Terrazas, «La Iglesia y su misterio», 469.

al hombre su luz y su fuerza por el Espíritu Santo a fin de que pueda responder a su máxima vocación y que no ha sido dado bajo el cielo a la humanidad otro nombre en que sea necesario salvarse» (GS 10). Del mismo modo, «la Iglesia cree que la clave, el centro y el fin de toda la historia humana se halla en su Señor y Maestro. Afirma además la Iglesia que bajo la superficie de lo cambiante hay muchas cosas permanentes, que tienen su último fundamento en Cristo, quien existe ayer, hoy y para siempre» (GS 10). En el horizonte de la actuación de la Iglesia en el mundo, Cristo es contemplado como «el fin de la historia humana, punto de convergencia hacia el cual tienden los deseos de la historia y de la civilización, centro de la humanidad, gozo del corazón humano y plenitud total de sus aspiraciones» (GS 45). Por ello, bajo la luz de Cristo, el primogénito de la creación, la Iglesia se acerca al misterio del hombre, busca soluciones a los problemas que aquejan la vida humana y las condiciones de su supervivencia.

El papa Benedicto XVI no se aleja del CVII, pues da a la actividad caritativa de la Iglesia un anclaje cristológico. En su encíclica programática *Deus caritas est*, el pontífice alemán exige que los que ofrecen ayuda a los que sufren en los centros caritativos tengan, además de la competencia profesional, “formación del corazón”, es decir, «se les ha de guiar hacia ese encuentro con Dios en Cristo, que suscite en ellos el amor y abra su espíritu al otro, de modo que, para ellos, el amor al prójimo ya no sea un mandamiento por así decir impuesto desde fuera, sino una consecuencia que se desprende de su fe, la cual actúa por la caridad» (DCE 31). El papa Francisco diría también lo mismo. En su exhortación *Evangelii gaudium*, destinada a la evangelización, a la tarea misionera de la Iglesia, el papa invita, en primer lugar, «a cada cristiano, en cualquier lugar y situación en que se encuentre, a renovar ahora mismo su encuentro personal con Jesucristo o, al menos, a tomar la decisión de dejarse encontrar por Él» (EG 3).

Sin el fundamento cristológico, la Iglesia se transforma en ONG, y su doctrina en una ideología. La diaconía de la Iglesia será un mero humanismo. Sin embargo, dado que la tarea misionera de la Iglesia tiene a Cristo como modelo, su radical diaconía de la salvación o servicio del Reino se diversifica en tres diaconías matrices en las que toman cuerpo y forma la misión de la comunidad cristiana bajo la guía permanente del Espíritu Santo: servicio a la Palabra (*martyría*), servicio al culto divino (*leitourgia*), y servicio al amor caritativo (*caridad*). Así, sin caer en dualismos (separación radical entre naturaliza y gracia, entre historia profana e historia sagrada), la Iglesia proclama desde el Evangelio la dignidad de la persona y los derechos humanos, busca la fraternidad universal y la concreción del don de la paz en la sociedad.

2. La diaconía de la caridad

El horizonte del compromiso social de la Iglesia es la promoción e implementación de la paz de Dios. Antes de mandar a sus discípulos en misión Jesús les dijo: «si entráis en una casa, decid primero: “paz a esta casa» (Lc 10,5). En la misma línea, tras su resurrección así saludaba Jesús a sus elegidos: «la paz con vosotros». Este saludo se repite en la liturgia eucarística. La paz es entonces un don y una tarea. En la sociedad humana esta paz se consigue mediante la prosecución del desarrollo. De hecho, en la encíclica *Populorum Progressio* Pablo VI decía que el desarrollo es el nuevo nombre de la paz. Sin embargo, la paz de la que se trata aquí «no se reduce a una ausencia de guerra, fruto del equilibrio siempre precario de las fuerzas» (PP 76), sino la condición que favorece la plenificación de la vida humana.

Por lo tanto, el ejercicio de la caridad al servicio de la instauración del Reino en el mundo consiste en la definición del mejor modelo de desarrollo. Dicho modelo debe fomentar la justicia social y todas las dimensiones del ser humano. Existe una vinculación entre la tarea evangelizadora y la liberación de los pueblos. La misma subraya Pablo VI en *Evangelii nuntiandi*: la Iglesia «tiene el deber de anunciar la liberación [...]; el deber de ayudar a que nazca esta liberación, de dar testimonio de la misma, de hacer que sea total. Todo esto no es extraño a la evangelización» (EN 30). Para la Iglesia, “experta de la humanidad” esta liberación ha de ser integral.

2.1. Desarrollo integral a nivel personal

En su obra de salvación Cristo ha abrazado toda la realidad humana. El anuncio de la fe en la salvación obrada por Cristo lleva a la Iglesia a trabajar para la humanización de la persona y su pleno desarrollo. Para ello, la primera verdad que la Iglesia proclama y defiende se refiere a la naturaleza del hombre. La Iglesia puede enseñar esta verdad sobre el ser humano, por ser aleccionada por la revelación divina. La criatura humana es dotada de una dignidad intrínseca e inalienable, porque ha sido creada a imagen y semejanza de Dios. La auténtica dignidad se apoya en la dimensión de apertura de la persona al infinito, a la trascendencia, y su singularidad dentro de todo lo creado. Cada persona es única e irrepetible. Una sociedad justa debe reconocer la misma dignidad a todas las personas, porque todos los hombres tienen la misma dignidad de criaturas ante Dios. El mismo principio de la dignidad humana hace inviolable la vida del ser humano. La Iglesia dispensadora de los bienes salvíficos está al servicio de la vida, no de la muerte. Por esto se niega a reconocer toda práctica humana que va en contra de la salvaguardia y promoción de la vida tales como aborto, eutanasia, etc. La vida ha de ser respetada desde su inicio hasta su término natural. Por otro lado, llama a un ejercicio responsable de la paternidad.

Por no haber sido creado, desde el principio en solitario el hombre tiene una dimensión social: Dios los hizo hombre y mujer. El hombre hecho a imagen de Dios que es donación y autocomunicación, el ser humano se realiza saliendo de sí mismo, viviendo según la lógica del don. Toda sociedad digna de este nombre debe considerar entonces a la persona como un ser social. El hombre responde a sus necesidades sobre la base de su subjetividad relacional. Las sociedades están llamadas a construir un tejido unitario y armónico, donde sea posible a cada uno conservar y desarrollar su propia personalidad. El respecto de la dignidad humana implica el de la vida comunitaria.

También en las explicaciones de la Iglesia, el hombre se halla dotado de conciencia moral, de voluntad, de libertad y de inteligencia. La conciencia es «el núcleo más secreto y el sagrario del hombre» (GS 16). La naturaleza intelectual permite al hombre buscar y alcanzar la realidad inteligible con verdadera certeza. Ella no es estática, pues «se perfecciona y debe perfeccionarse por medio de la sabiduría, la cual atrae con suavidad la mente del hombre a la búsqueda y al amor de la verdad y del bien» (GS15). La libertad se refiere a la capacidad del hombre de elegir «movido e inducido por convicción interna personal y no bajo la presión de un ciego impulso interior o de la mera coacción externa» (GS17). En este sentido, la tarea evangelizadora de la Iglesia consiste en formar las conciencias a fin de capacitar a los hombres para hacer un sano discernimiento. La dignidad humana requiere la libertad, pero no la libertad de hacer todo lo que me da la gana. El hombre crece en libertad cuando actúa de acuerdo con su ser imagen de Dios, cuando busca la verdad.

Desde esta antropología trascendente, la Iglesia defenderá en el ámbito económico por la inviolabilidad de la propiedad privada, el justo salario, el reconocimiento del valor del trabajo humano. Para el papa León XIII, «la propiedad privada [es] la más conforme con la naturaleza del hombre y con la pacífica y tranquila convivencia» (RN 8). Para construir el desarrollo, la propiedad privada ha de ser conservada, porque favorece la convivencia pacífica y la cohesión social cerrando la puerta a las mutuas envidias, la maledicencia y a las discordias. Con ella, el hombre puede responder a sus necesidades personales y las de su familia. De este modo, la caridad de la salvación no ignora las necesidades materiales de los creyentes. De hecho, la Iglesia rechaza todo sistema político y económico (comunismo, marxismo, socialismo...) que niega el derecho para poseer algunos bienes de manera estable y permanente, y minusvalora la singularidad de cada persona en detrimento de la colectividad.

En el ámbito de las creencias, la Iglesia, consciente de que el Espíritu del salvador sopla fuera de sus muros, reconoce y defiende la libertad religiosa. Según la declaración *Dignitatis humanae. Sobre la libertad religiosa* del CVII, «esta libertad consiste en que todos los hombres han de estar inmunes de coacción, tanto por parte de individuos como de grupos sociales y de cualquier potestad humana, y esto de tal manera que, en materia religiosa, ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia, ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, sólo o asociado con otros, dentro de los límites debidos» (DH 2). Prosiguiendo el mismo concilio «declara que el derecho a la libertad religiosa está realmente fundado en la dignidad misma de la persona humana, tal como se la conoce por la palabra revelada de Dios y por la misma razón natural» (DH 2). El ser humano no es sólo materia; tiene una dimensión espiritual que ha de ser respetada en la búsqueda de la armonía social.

En el ámbito de la ecología, el servicio de la Iglesia consiste en el llamamiento a cuidar la casa común. El hombre está invitado a establecer nuevas relaciones con la creación, a tomar conciencia de que todo está conectado. Esta afirmación «nos impide entender la naturaleza como algo separado de nosotros o como un mero marco de nuestra vida. Estamos incluidos en ella, somos parte de ella y estamos inter-penetrados» (LS 139). Existe una relación intrínseca entre los distintos elementos de la realidad: todo está relacionado. Para desarrollar una sana relación con los bienes de la creación, cualquiera sea en el ámbito de la economía, política, cultura, de la familia, el ser humano debe recurrir a su conciencia a fin de discernir la conducta adecuada a adoptar.

En la línea de lo dicho hasta aquí, todo auténtico modelo de desarrollo debe establecer las condiciones «que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección» (GS 26), que permiten a cada uno realizarse en todas sus dimensiones. El desarrollo integral es una traducción social de la salvación cristiana, si valora de igual modo la vida espiritual como la vida corporal del hombre.

Pablo VI define en forma de pirámide los niveles del desarrollo integral, yendo de las condiciones menos humanas a las más humanas. Distingue sucesivamente el desarrollo material, ético, cultural, espiritual, religioso y confesional. Así lo formula:

«menos humanas: la penuria material de quienes están privados de un mínimo vital y la penuria moral de quienes por el egoísmo están mutilados. Menos humanas: las estructuras opresoras, ya provengan del abuso del tener, ya del abuso del poder, de la explotación de los

trabajadores o de la injusticia de las transacciones. Más humanas: lograr ascender de la miseria a la posesión de lo necesario, la victoria sobre las plagas sociales, la adquisición de la cultura. Más humanas todavía: el aumento en considerar la dignidad de los demás, la orientación hacia el espíritu de pobreza, la cooperación al bien común, la voluntad de la paz. Más humanas aún: el reconocimiento, por el hombre, de los valores supremos y de Dios, fuente y fin de todos ellos. Más humanas, finalmente, y, sobre todo, la fe, don de Dios, acogido por la buena voluntad de los hombres, y la unidad en la caridad de Cristo, que a todos nos llama a participar, como hijos, en la vida del Dios viviente, Padre de todos los hombres» (PP 21).

Además de este primer nivel de la tarea caritativa, que es la enseñanza de la verdad sobre el hombre, la iluminación de la razón por la luz de la fe, la Iglesia desempeña también una actividad caritativa en beneficio de los desfavorecidos de la sociedad. Para que el desarrollo se haga realidad, la Iglesia participa de la formación de las conciencias mediante sus centros educativos (escuelas, colegios, universidades, investigaciones); alivia los sufrimientos de los pobres mediante los diversos servicios que ofrece en sus centros caritativos, etc.

2.2. Desarrollo integral a nivel estructural

La Iglesia siempre se ha mostrado solidaria con los hombres y las mujeres de su tiempo. Desde la noche de los tiempos, la Iglesia se ha comprometido para una sociedad justa. En efecto, la misión evangelizadora recibida de Jesús, salvador y liberador del género humano lleva a la Iglesia a participar en la edificación de un mundo que refleje el Reino de Dios anunciado por su fundador. Los padres de la Iglesia son conocidos como valientes defensores de los sin voz, y promotores de instituciones asistenciales y de concepciones socioculturales en acorde con el mensaje evangélico. En su empeño en favor del desarrollo integral y de la promoción de la paz mundial, la Iglesia intenta esencialmente incorporar el tema de la justicia en las estructurales sociales, en las relaciones interpersonales. Ante la situación mundial marcada por el pecado de la injusticia, la misión de predicar el Evangelio exige que la Iglesia se dedique a la liberación integral del hombre ya desde ahora en su existencia terrenal. La injusticia económica, la falta de solidaridad y de participación social impiden al hombre alcanzar la plenitud humana. Los tres cuartos de los recursos, de los capitales y del comercio se encuentran en manos de un tercio de la humanidad. Esta desigual distribución produce masas de marginados, subalimentados, habitantes en modo inhumano, analfabetos privados de poder público, de toda responsabilidad y dignidad.

En este contexto, el mensaje cristiano sobre el amor y la justicia muestra su eficacia en la acción por la justicia en el mundo. El amor implica la fundamental exigencia de la justicia, que consiste en el reconocimiento de la dignidad y de los derechos del prójimo. En su lucha por la justicia la Iglesia continúa la obra de liberación, de salvación emprendida por Cristo, y revela el rostro de un Dios que es el liberador de los oprimidos y el defensor de los pobres. La Iglesia ha recibido de Cristo la misión de predicar el Evangelio que tiene en su cogollo la fraternidad universal y la exigencia de la justicia en el mundo. En términos del papa Francisco, la Iglesia ante la actual cultura del descarte está llamada a obrar por la instauración de la «fraternidad abierta, que permite reconocer, valorar y amar a cada persona más allá de la cercanía física, más allá del lugar del universo donde haya nacido o donde habite» (FT 1). Se trata de colaborar

a la sustitución de un mundo cerrado por un mundo abierto. De este modo, la Iglesia apunta hacia «el proyecto salvador de Dios [que] es la unidad del género humano entre sí y la comunión del género humano con Dios, que coincidirá [en el éschaton] con la plenitud de la creación glorificada»⁴⁶.

La diaconía de la justicia es imprescindible en la tarea misionera de la Iglesia. En efecto, según el magisterio social, «un análisis limitado únicamente a las causas económicas y políticas del subdesarrollo y con las debidas referencias al llamado superdesarrollo, sería incompleto. Es, pues, necesario individuar las causas de orden moral que, en el plano de la conducta de los hombres, considerados como personas responsables, ponen un freno al desarrollo e impiden su realización plena» (SRS 35). El verdadero desarrollo no se reduce al desarrollo económico, tecnológico, ni al progreso. Los obstáculos al verdadero desarrollo no son solamente de orden económico, sino también de orden ético. Para favorecer la entrada de la ética, de la justicia en el ámbito público, la acción evangelizadora busca transformar «los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida de la humanidad que están en contraste con la Palabra de Dios y con el designio de la salvación» (EN 19). Se trata de generar nuevos valores que van más allá de los valores corrientes, una nueva cultura social a partir de la fuerza del Evangelio. La finalidad de la evangelización es inaugurar una nueva manera de ser, de vivir, de vivir juntos; es la renovación de la humanidad.

La obligación de instaurar la justicia incumbe primariamente al Estado. «El orden justo de la sociedad y del Estado es una tarea principal de la política» (DCE 28). Dicho de otro modo, la justicia es el objeto y la medida intrínseca de toda política. El origen y la meta de la política están en la justicia, pero no cualquier justicia. Esta justicia, que debe proseguir la política, es, según el papa Benedicto, de índole ética. Así, para definir auténticamente la justicia, «la razón ha de purificarse constantemente, porque su ceguera ética, que deriva de la preponderancia del interés y del poder que la deslumbran, es un peligro que nunca se puede descartar totalmente» (DCE 28). En este punto, prosigue el papa, política y fe se encuentran. La fe es «una fuerza purificadora de la razón misma. La fe permite a la razón desempeñar del mejor modo su cometido y ver más claramente lo que le es propio» (DCE 28). Para que las exigencias de la justicia sean comprensibles y políticamente realizables, la Iglesia ofrece la purificación de la razón y la formación ética. En esto consiste su aportación específica a la construcción de un orden social y estatal justo que es el deber de la política.

El servicio caritativo que la Iglesia rinde a la política, a la sociedad es arrojar sobre ella la luz de la verdad evangélica, a fin de favorecer la purificación de la razón y llevar a concebir un justo orden social. No compete a la Iglesia emprender por cuenta propia la empresa política de realizar la sociedad más justa posible. No puede ni debe sustituir al Estado. Pero tampoco puede ni debe quedarse al margen en la lucha por la justicia. Portadora de la verdad revelada, la Iglesia «debe insertarse [en la sociedad] a través de la argumentación racional y debe despertar las fuerzas espirituales, sin las cuales la justicia, que siempre exige también renunciaciones, no puede afirmarse ni prosperar. La sociedad justa no puede ser obra de la Iglesia, sino de la política. No

⁴⁶ Madrigal, 381.

obstante, le interesa sobremanera trabajar por la justicia esforzándose por abrir la inteligencia y la voluntad a las exigencias del bien» (DCE 28).

En un justo orden social es deber del poder público velar por el bien común (GS 74), es decir, buscar la prosperidad tanto de la sociedad como de los individuos; garantizar los derechos humanos a todos los ciudadanos incluso a las minorías; asegurar la libertad civil y religiosa. Por esto, el Estado debe defender por igual a todas las clases sociales, observar inviolablemente la justicia distributiva. Además, debe intervenir en la vida social, pero sin suprimir las libertades que Dios mismo respeta. El papel del Estado es el de arbitraje y de la coordinación. Debe vigilar para que reine la justicia en todos los estratos de la vida social.

El desarrollo integral, que se sitúa en la línea de la historia de la salvación, debe promover a todos los hombres y a todo hombre; pues «en los designios de Dios cada hombre está llamado a un determinado desarrollo, [...] toda vida es una vocación» (PP 15). Para que cada uno pueda alcanzar el desarrollo integral esté donde esté, la Iglesia defiende el principio de la destinación universal de los bienes de la creación y llama a la solidaridad universal. Para la Iglesia, «el desarrollo integral del hombre no puede realizarse sin el desarrollo solidario de la humanidad, mediante un mutuo y común esfuerzo» (PP 43).

Este esfuerzo común se funda radicalmente en la fraternidad humana y sobrenatural y se declina en tres deberes: «*deber de solidaridad*, esto es, la ayuda que las naciones ricas deben aportar a las naciones que se hallan en vías de desarrollo; *deber de justicia social*, esto es, enderezar las relaciones comerciales defectuosas entre pueblos fuertes y pueblos débiles; deber de *caridad universal*, esto es, la promoción de un mundo más humano para todos, donde todos tengan algo que dar y que recibir, sin que el progreso de los unos constituya un obstáculo para el desarrollo de los demás» (PP 44). Para alcanzar este crecimiento personal y comunitario es menester vivir según una escala de valores. En primer lugar, hay que renunciar a la codicia, la avaricia que lleva a un materialismo ahogante. Para Pablo VI, «el tener más, así para los pueblos como para las personas, no es el fin último» (PP 19). La avaricia es la señal de un subdesarrollo moral, decía el papa. En segundo lugar, tras renunciar a la codicia, la asunción de los valores espirituales superiores del amor, de la amistad, de la oración y de la contemplación, por todos y cada uno, permitirá cumplir en toda su plenitud el genuino desarrollo. En el proceso de mundanidad de la salvación, las relaciones internacionales han de construirse en torno a la solidaridad, gratuidad, fraternidad, caridad, justicia social. De este modo, se construirá una paz genuina y duradera que será la expresión de la paz que nos regala el resucitado.

La participación en el misterio salvífico, que la Iglesia actualiza manifestando en la unión del pueblo mesiánico la comunión intratrinitaria, celebrando los sacramentos (*leitourgia*) y anunciado el mensaje evangélico, apunta a la renovación de la sociedad y a la generación en los creyentes en Cristo de un nuevo dinamismo de vida. El salvado vive en el Espíritu del Hijo. ¿En qué consiste esta nueva vida? ¿Qué aguarda el salvado?

CAPÍTULO 6. VIVIR LA SALVACIÓN EN ESPERANZA

Jesús ha generado a través de su obra salvadora una comunidad mesiánica para el Padre. Esta comunidad es guiada por el Espíritu Santo que la conduce hacia su consumación final. De las misiones del Hijo y del Espíritu nace un nuevo pueblo, el cual prosigue su peregrinación hacia la plenitud y la consumación. El Espíritu lleva a cabo la perfección de la obra de salvación común a la Trinidad. El Paráclito sigue «la redención de los hombres dándoles a conocer en Jesús de Nazaret al Hijo eterno del Padre y moviendo sus corazones a la alabanza de Dios por la fe, el amor y la esperanza»¹. El cristiano que vive en Cristo y bajo la dirección del Espíritu es una persona intrínsecamente transformada. La apertura a los bienes de la salvación unifica su existencia, da sentido y consistencia a su historia.

Por la acción del Espíritu en los corazones, la pertenencia al pueblo mesiánico que él mismo conduce es transformadora, pues ésta provoca en cada creyente un nuevo dinamismo de vida. Acoger la salvación que Dios que nos oferta en Cristo, adherirnos a su proyecto salvífico nos confiere una nueva identidad, nos lleva a situarnos de un modo diferente en el mundo. Podemos entender estas palabras de Cristo a la luz de lo dicho anteriormente: «todos conocerán que sois discípulos míos en una cosa: en que os tenéis amor los unos a los otros» (Jn 13,35). El testimonio del amor es una expresión de nuestra identidad de discípulo de Jesucristo. «El amor de Dios que ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado» (Rm 5,5) genera en nosotros nuevas virtudes y potencia las que teníamos. Sólo el incesante don del Espíritu de Cristo nos permite ser y vivir como hombres nuevos. Así, la vida del creyente irradia lo que cree, confiesa y espera.

La nueva vida en Cristo que el Espíritu nos ayuda a interiorizar y hacia la cual nos impulsa hace de la Iglesia una comunidad dinamizada por las virtudes teologales de fe, esperanza y caridad. De esta forma, el don de estas genera en cada individuo, miembro del pueblo mesiánico, una dinámica de crecimiento «que se concretará en un aumento de confianza (*fe*) en Dios, de quien todo se *espera* y a quien se *ama*»². Las virtudes son generadoras de una nueva relación de filiación que no se acabaría con la muerte. El hecho de ser “hijo en el Hijo” cambia el ser de la criatura, por tratarse de una relación constitutiva que la determina en todos los aspectos.

¿En qué consistirían estas virtudes teologales en que se expresa el modo de ser del hombre nuevo? ¿Cuáles serían sus fundamentaciones? Por otro lado, ¿la salvación, la nueva vida que nos trae Cristo se limita a nuestras coordenadas espacio-temporales o las trasciende? En otras palabras, ¿la fe cristiana tiene una dimensión del futuro? Si la respuesta a esta última pregunta es afirmativa, entonces ¿cuáles serían los rasgos de aquel futuro?

¹ Wolfhart Pannenberg, *Teología sistemática vol. III*, Trad. Miguel García-Baró, (Madrid: UPComillas, 2007), 1.

² N. Martínez-Gayol Fernández, «Virtudes teologales» en *Lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática* (Dir.) Ángel Cordovilla, (Madrid: UP Comillas, 2013), 715.

I. La respuesta humana al acto salvífico de Dios en Cristo

Tal como la Palabra que sale de la boca de Dios no le retorna sin haber cumplido aquello a que ha sido enviada (Cf. Is 55,10-11), la salvación obrada por Dios en su Hijo y llevada al cabo por la acción del Espíritu no queda sin fecundar y hacer germinar una nueva vida en los miembros del pueblo mesiánico. En efecto, la experiencia de acogida de la autocomunicación de Dios en la gracia y la respuesta a esta gracia se expresa en las *virtudes teologales*, es decir, lleva al creyente en Cristo a disponer sus facultades naturales a participar en la vida divina. Se utiliza la expresión *virtudes teologales*³ para distinguirlas de las virtudes humanas que se agrupan en torno a cuatro virtudes llamadas *virtudes cardinales*. Éstas son la justicia, la prudencia, la fortaleza y la templanza. A la diferencia de las virtudes humanas que se adquieren «mediante la educación, mediante actos deliberados, y una perseverancia, reanudada siempre en el esfuerzo» (CIC 1810), las virtudes teologales son *infusas*, pues son dones de Dios; con lo cual exceden las capacidades humanas. Las virtudes teologales «tienen como origen, motivo y objeto a Dios Uno y Trino» (CIC 1812). Esto significa que Dios mismo es la medida de las virtudes teologales; de Él proceden y hacia Él nos dirigen. Dios es el alfa y omega de estas virtudes. Las virtudes teologales «ponen al hombre en relación inmediata con Dios»⁴. En ellas está lo característico de la nueva existencia en Cristo del justificado, del hombre redimido por el misterio pascual.

Por ser dones de Dios, las virtudes teologales transforman la vida humana y la unen con la vida divina, en un encuentro que procede de la iniciativa de Dios que atrae al hombre hacia sí⁵. Son transformadoras, porque confieren paulatinamente al creyente disposiciones permanentes que le permiten vivir como hijo de Dios en todo tiempo y en todo lugar. Mediante el don de las virtudes teologales Dios nos restaura nuestra dignidad filial que antaño habíamos perdido por el pecado, y nos capacita para vivir ahora en acorde con ella. Las virtudes teologales son dones por parte de Dios, y por parte del hombre tarea, porque esperan acogida y respuesta. Con la experiencia de las virtudes teologales, atañe a la existencia cristiana el dinamismo, un proceso de crecimiento por el que la vida humana va siendo configurada cada vez con Cristo por el Espíritu. Así la vida cristiana se entiende desde una «situación dialógica establecida por Dios respecto al mundo en el acontecimiento único y singular de Cristo y en la respuesta del ser humano a este acto supremo del Amor de Dios»⁶. El proceso dialógico de intercambio, de encuentro entre Dios y el hombre es articulado por la fe, esperanza y el amor.

1. Las raíces antropológicas del creer, esperar y amar

La teología de las virtudes exige un análisis previo de las infraestructuras antropológicas para descubrir qué relación hay entre la existencia del hombre y sus actos del creer, amar y esperar, es decir, si las virtudes teologales son algo marginal o están radicadas en lo más hondo

³ Fue Godofredo de Poitiers quien usó por primera vez la calificación de “teologales”, acudiendo al hecho de que sólo las consideran y tratan los teólogos. Las virtudes teologales recibieron varias denominaciones tales como *católicas* (Pedro el Cantor) por ser propias de los católicos; *infusas* o *gratuitas* (Simón de Tournai) porque se dan por una infusión gratuita; *meritorias*, porque solamente ellas, informadas por la caridad que el Espíritu derrama en nuestros corazones, conducen a la vida eterna. (Cf. Martínez-Gayol Fernández, «Virtudes teologales», 716)

⁴ Juan Alfaro, *Cristología y antropología*, (Madrid: Cristiandad, 1973), 414.

⁵ Martínez-Gayol Fernández, «Virtudes teologales», 716.

⁶ Martínez-Gayol Fernández, «Virtudes teologales», 717.

de su vida⁷. La pregunta es si las virtudes teologales son constitutivas de la esencia, de la plenitud del ser humano, o son un añadido a la estructura humana que se basta por sí misma.

El ser humano es definido por un triple orden de estructuras antropológicas: «es un ser *fiducial* -puesto que precisa que confiar y confiarse, apoyar su existencia en alguien a quien pueda dar crédito y sentirse él mismo capaz de ofertar apoyo a otros -; un ser *expectante* -pues “es” en tanto que [según el filósofo Bloch, aspira y (se) proyecta] hacia el futuro y es capaz de aguardar, de anhelar, de proyectar, de esperar de sí mismo, de la realidad y de los otros, [lleva en lo más profundo de su conciencia la tendencia fundamental a “ser más sí mismo”]⁸ -, y un ser *amante* ya que “ser en relación” es el dato básico que le constituye, y la capacidad relacional que en último término le define es, sin duda, el amor»⁹. Esta estructura tiene su fundamento en la experiencia humana de *ternura tutelar* que se refiere al «sentimiento de *absoluta confianza* en el amor, que el infante experimenta en los brazos de esa ternura materna que “le despierta a su propio ser espiritual”, en una especie de auténtica promesa de amor absoluto que le permite una “primera intuición” de la esencia divina, de la plenitud del ser y del amor percibidos en ese primer instante»¹⁰. De esta forma, la ternura tutelar «aparece como referente inmediato posibilitador de la experiencia primigenia de Absoluto y de infinitud, base insustituible para una posterior experiencia de religación con lo divino»¹¹.

La triple estructura humana *fiducial*, *expectante* y *amante* hunde su raíz en la experiencia existencial apoyada en la *confianza básica*. En esta triple estructura «se aposenta la gracia generando una *confianza trascendente*, raíz divina que se incoa en la humana, donde se anudan a su vez fe, esperanza y amor, como un germen de vida que tomará cuerpo y figura concreta en la existencia cristiana»¹². La confianza básica o fundamental constituye el sustrato casi-biológico de las estructuras antropológicas del creer, esperar y amar. La confianza básica que genera la ternura, el amor «no es sólo confianza en el Otro o en otro, sino confianza en el mundo y en un supremo orden que lo rige y lo colma de sentido y, por ende, en el futuro como algo que merece la pena ser aguardado»¹³. La experiencia de ternura activa el órgano de las virtudes teologales.

La confianza básica, que permite el saberse y sentirse incondicionalmente y gratuitamente amado y mimado, se convierte a lo largo del desarrollo de la persona en «la base común desde la que puede brotar una sana confianza en uno mismo, en el mundo y en el sentido de la existencia (*dimensión fiducial*); un contemplar la realidad y el futuro como posibilidad y no como amenaza y obstáculo continuo (*dimensión expectante*), y la capacidad de establecer relaciones sanas con los otros en un intercambio de donación gratuita (*dimensión amante*)»¹⁴. Sobre esta estructura humana se incoará el don de las virtudes teologales. Ésta ha sido diseñada de tal modo que la gracia no le llegue como un añadido, algo extraño y exterior, sino que actúe

⁷ Cf. Juan Alfaro, *Esperanza cristiana y liberación del hombre*, (Barcelona: Herder, 1972), 15-16.

⁸ Martínez-Gayol Fernández, «Virtudes teologales», 739.

⁹ N. Martínez-Gayol Fernández, «La existencia cristiana en la fe, esperanza y amor» en *Dios y el hombre en Cristo*, (Salamanca: Sígueme, 2006), 561.

¹⁰ Martínez-Gayol Fernández, «La existencia cristiana en la fe», 562.

¹¹ N. Martínez-Gayol Fernández, «¡Necesitamos ternura! Hacia una teología de la ternura: fundamentación antropológica» en *Un espacio para la ternura. Miradas desde la teología*, (ed.) Nurya Martínez-Gayol, (Madrid-Bilbao: UPComillas-Desclée de Brouwer, 2006), 17.

¹² Martínez-Gayol Fernández, «La existencia cristiana en la fe», 562.

¹³ Martínez-Gayol Fernández, «La existencia cristiana en la fe», 563.

¹⁴ Martínez-Gayol Fernández, «Virtudes teologales», 741.

como algo que la conduce hacia su plenitud, la realización de la genuina identidad que estaba destinada a ser. Al recibir el don de las virtudes teologales el hombre salvado por Cristo lleva consigo su estructura antropológica.

2. El salvado cree

En la antigua alianza la respuesta humana al don previo de Dios se expresó mediante varios conceptos que convergieron paulatinamente hacia uno muy destacable: la fe. Ésta es entendida como «una respuesta a Dios atenta, obediente, dócil, esperanzada y confiada»¹⁵. El concepto de fe lleva consigo y en sí la idea del conocimiento y reconocimiento de Dios: «Consigo, porque el darse Dios a conocer y el correspondiente conocimiento íntimo y familiar por el hombre son el supuesto de la confianza y de la fidelidad con que el hombre se abandona a Dios en una actitud de fe y de esperanza. En sí, porque la experiencia de este conocimiento, basada primordialmente en el Dios que históricamente guía al pueblo mediante su gracia y, derivadamente, en vivencia religiosa personal del individuo, urge al acto de fe de un modo tan positivo que su rechazo se considera obstinación, infidelidad palmaria y “adulterio”»¹⁶. Pannenberg establece la misma conexión entre fe y conocimiento cuando afirma: «la fe es una forma de comportamiento respecto de la verdad, de modo admite comparación con el conocer y el saber»¹⁷.

En hebreo, los términos para verdad (*emet*) y fe (*he'emín*) son de la misma raíz. La verdad según su etimología hebrea significa lo firme, lo estable, lo resistente, lo seguro, lo sólido. En otras palabras, refiere a aquello en que cabe confiar, sobre lo que se puede edificar. En cuanto a la fe entendida en el sentido de *he'emín*, designa «la confianza que afianza en lo que de suyo es firme, para que así alcance el que confía firmeza y solidez»¹⁸. La fe significa «la estabilidad y seguridad derivadas del hecho de apoyarse en alguien con abandono y confianza»¹⁹. Las obras y palabras de Dios son incondicionalmente firmes y fiables, por ello el hombre que quiere tener consistencia, estabilidad debe afianzarse en Dios. Dios es creíble, porque es la roca firme, sólida, estable y segura en la que el hombre puede apoyarse. El creyente es el que se apoya con confianza en esa roca. Esto quiere decir que en la relación de fe, hay «una parte [Dios] que da estabilidad y la otra [el hombre] responde con abandono confiado apoyándose en Aquel que es estable y se le ha ofrecido como apoyo»²⁰. La fe lleva a una entrega confiada a Dios.

Sólo en Dios el ser humano puede encontrar un apoyo inquebrantable. Tal sería la lógica de estas palabras del profeta Isaías al rey Ajab: «si no creéis no subsistiréis» (Is 7,9). Esto quiere decir que la fe y la vida son íntimamente ligadas: de la fe depende la estabilidad de la vida, y la fe es la vida misma en su única forma posible. En el AT, el acto de fe, descrito con la fórmula “apoyarse en Dios” (Cf. Gn 15,6; Ex 14,31; Nm 14,11; 20,12; 2 Re 17,14) equivalente a “creer a Dios”, «la entrega del hombre a la palabra salvadora de Dios»²¹. La vida es inconcebible fuera de la fe en Dios. Creyendo a Dios Abrahán confió a la divina promesa, se persuadió de su pleno

¹⁵ Hans Urs Von Balthasar, *Gloria. Vol I. La percepción de la forma*, (Madrid: Encuentro, 1985), 123.

¹⁶ Von Balthasar, 123-124.

¹⁷ Pannenberg, 156.

¹⁸ Pannenberg, 157.

¹⁹ Martínez-Gayol Fernández, «Virtudes teologales», 726.

²⁰ Martínez-Gayol Fernández, «Virtudes teologales», 726.

²¹ J. Alfaro, «La fe como entrega personal del hombre a Dios y como aceptación del mensaje cristiano», *Concilium* 21 (1967), 57.

cumplimiento (Gn 15,1-21; 22,1-19). «Israel surgió como pueblo con la fe de Yahvé, el Dios de la Alianza, a saber, con la experiencia de su potencia salvífica, la aceptación de su soberanía y la entrega a su protección (Ex 4,1-31; 14,10-18; Nm 1,4-41)»²². Es subyacente al acto de fe una experiencia de salvación, de liberación y redención. El creer veterotestamentario consta del abandonarse confiadamente a Dios (desistimiento), tener por verdadera y dar crédito a su Palabra (asentimiento), acoger amorosamente su voluntad salvífica, es decir, el obedecer (consentimiento), y el reconocer que Dios es Dios (reconocimiento)²³.

En el NT el acto de creer tiene el trasfondo veterotestamentario descrito arriba, y la fe es un tema importante. En el evangelio de Marcos las primeras palabras son una invitación a creer: «el tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios ha llegado; convertíos y creed en la Buena Nueva». En Mt 7,24s Jesús asemeja al que construye sobre la base del futuro de Dios y deja que éste determine su vida con un hombre que edifica su casa sobre roca. En el NT Cristo es la piedra angular. Así, vemos en los evangelios cómo las actitudes en las que se expresaba la fe veterotestamentaria se dirigen ahora en exclusiva a Jesús, el Cristo. La fe en Dios se entiende como adhesión a las palabras y obras de Jesucristo. Él se convierte en mediación para creer en Dios: «Creéis en Dios: creed también en mí» (Jn 14,1). La fe es el asentimiento al mensaje del evangelio de Jesús, es la aceptación de la salvación que nos trae por parte de Dios. Con la fe se capta la realidad de la salvación acontecida en el misterio pascual, y se vive de ella. El apóstol Tomás al experimentar la realidad de la resurrección de Cristo, es decir, de la acción salvadora y liberadora de Dios, confesará en estos términos su fe: «Señor mío y Dios mío» (Jn 20,28). La fe es el comportamiento global, la disposición de entrega total con que el hombre responde por la gracia a la revelación de Dios manifestada en la obra redentora de Jesús²⁴. La real intervención salvadora de Dios por Cristo constituye el objeto de la fe, ofrece serios motivos para apoyarse en Él.

En la fe pospascual la comunidad de sus discípulos se dirige a Jesús como Señor y Cristo (Hch 2,36). Se pasa del aspecto prevalentemente fiducial a una dimensión más confesional y cognoscitiva de la fe. En efecto, «del sentido subjetivo del creer – el acto de creer – *pistis* pasa progresivamente a significar el sentido objetivo del mensaje creído, es decir, el kerygma apostólico integralmente aceptado»²⁵. Esto no significa que el kerygma esté en primer plano; esto lo ocupa el misterio pascual que expresa el kerigma. Siempre es presentado como camino de encuentro personal con Cristo y con la salvación que en él se ha realizado. Por estar en función del misterio pascual la fe, entendida como adhesión al kerygma cristiano, conduce «a la entrega audaz y confiada de nuestra existencia a Dios como Amor absoluto y absoluto Misterio»²⁶. Esta entrega a Dios en la confianza y la obediencia constituye el núcleo de la fe cristiana.

En suma, el reconocimiento del Dios salvador genera en el creyente la fe, le lleva a confiar en Dios, y abandonarse en él. La fe que nace de la recepción de la salvación en Cristo restablece una relación de confianza entre Dios y los hombres; la cual entonces había sido rota por la sospecha y el mal. La fe nos mantiene en el camino de la perfección que Jesús nos ha enseñado,

²² Alfaro, «La fe como entrega personal», 57.

²³ Cf. Martínez-Gayol Fernández, «Virtudes teologales», 726.

²⁴ Von Balthasar, 123.

²⁵ Martínez-Gayol Fernández, «Virtudes teologales», 727.

²⁶ Alfaro, «La fe como entrega personal», 60.

pues «nos libera de la confianza en tales dioses, y con ello también del temor a ellos, a las decepciones que necesariamente nos deparan una y otra vez. Podemos ser libres confiando en aquel que merece nuestra confianza»²⁷. La fe en Cristo salvador orienta nuestra existencia hacia Dios, porque nos hace permanecer en una actitud de escucha y de docilidad. El que vive desde el convencimiento del poder salvador de Dios se apoya en Él. Aceptar ser salvado por Cristo reanuda una relación de confianza con Dios. Con la fe en Jesús salvador el hombre recupera la capacidad de creer y apoyarse en la veracidad divina que había perdido creyendo en las palabras del enemigo de la naturaleza humana. También restaura las relaciones interpersonales, pues la confianza subyacente a la fe lleva a los creyentes a fiarse unos de otros. La fe tiene, pero no sólo, su cumplimiento en las obras del amor del prójimo, en la fraternidad universal. Mediante el don de la fe Dios sigue por el Espíritu, en cada uno y en la Iglesia, cuerpo de Cristo, su obra de salvación realizada en su Hijo. La fe nos hace participes de la confianza del Hijo en el Padre; sana en nosotros la pretensión de querer salvarnos por nosotros mismos. Creer en Cristo es someternos a la justicia salvífica de Dios (Rm 10,3-4).

3. El salvado espera

La esperanza es una dimensión imprescindible de la fe, pues «la fe que se funda en la promesa de Dios y se entiende a sí misma como confianza en Dios y su promesa, nunca puede carecer de esperanza»²⁸. Dicho de otro modo, «esperar en el Señor es creer y creer en el Señor es esperar»²⁹. Esta relación estrecha entre fe y esperanza explica el porqué de la identificación de los que creen con «los que esperan» (Sal 25,3; 37,9). La confianza en Dios vincula tan estrechamente la fe con la esperanza, que llegan a identificarse en Isaías la terminología de la fe (*heemin*) y la esperanza (*batahm hasah, quawah*). En el sentido veterotestamentario, «“creer a Yahvé” quiere decir “poner la esperanza en él” y “observar sus mandamientos” (Sal 78,7; 106,3.12). “No creer” equivale a “no esperar” en su [poder salvífico] promesa y desobedecer a su palabra (Sal 78,22; 106)»³⁰. En la fe hay un abandonarse en Dios en quien se confía, pero también una referencia al futuro bajo la forma de la expectativa de que lo creído se mostrará firme, seguro para la vida de quien confía.

Además del elemento de la confianza que es común a la fe y la esperanza, la esperanza implica también la expectación perseverante y el deseo tenso de la intervención salvadora de Yahvé en la historia personal o colectiva. Dicha tensión hacia el futuro de Dios constituye lo característico de la esperanza.

Al igual que en el AT encontramos en el NT una relación estrecha entre fe y esperanza, incluso el intercambio de una por otra. El autor de la carta a los hebreos une «la plenitud de la fe» (Heb 10,22) con la «firme confesión de la esperanza» (Heb 10,23). La fe paulina que lleva impresa la confianza en Dios, la orientación hacia absoluta de Dios en Cristo va también íntimamente unida a la esperanza. Para el apóstol de los gentiles la esperanza, inseparablemente vinculada a la fe, constituye un aspecto central de la existencia cristiana, de la respuesta del ser humano a la intervención salvífica de Dios en Cristo (Cf. Rm 12,12; Ef 1,12). Los que no creen en Cristo carecen de esperanza (1 Tes 4,13; Ef 2,12). La esperanza aparece como signo propio

²⁷ Karl Barth, *Esbozo de dogmática*, (Santander: Sal Terrae, 2000), 26.

²⁸ Pannenberg, 196.

²⁹ Martínez-Gayol Fernández, «Virtudes teológicas», 726.

³⁰ Alfaro, *Cristología*, 417.

de los cristianos, porque tienen en Cristo la certeza del futuro. La esperanza cristiana se apoya sin límites en la promesa de Dios cumplida en la resurrección de Cristo, incluye «la espera tensa de la salvación como participación del hombre [...] en la gloria de Cristo, el aguante paciente y perseverante que se mantiene firme en los sufrimientos, la audacia de la libertad interior sostenida por la certeza del amor y del poder salvífico de Dios en Cristo»³¹. El cristiano que confiesa a Jesús como salvador sabrá esperar también en tiempo de prueba, crisis, soportando y permaneciendo pacientemente para recibir la promesa de Dios. El salvado vive en tensión de la espera de la salvación futura.

La esperanza cristiana hunde últimamente sus raíces en el acto supremo de amor y salvación, que Dios ha realizado en la muerte y resurrección de Cristo. El significado salvífico del acontecimiento Cristo abre el corazón del justificado a una esperanza sin límites. Respecto a la fundamentación teológica de la esperanza que mueve el creyente y orienta en una marcha perseverante su camino hacia el futuro, leemos esto en san Pedro: «[por Cristo] creéis en Dios que le ha resucitado de entre los muertos y le ha dado la gloria, de modo que vuestra fe y vuestra esperanza estén en Dios» (1 Pe 1,21). La esperanza tiene su garantía indefectible en el misterio pascual, que es el cumplimiento supremo del amor de Dios y la incorporación solidaria de nuestro destino en el de Cristo. El que reconoce a Jesús como salvador, el envío por medio de quien Dios se reconcilia con todo lo creado vive en la esperanza, puede perseverar hasta el fin (Cf. Mt 10,22). Al abandonarse a Dios en la confianza de la esperanza, el cristiano que recibe la salvación vive la certeza de ser amado por Dios en el Hijo. La esperanza es propia de nuestra nueva situación de adopción filial.

La esperanza, respuesta humana a la gracia de Dios, surge de la presencia del Espíritu en el corazón del que acepta ser salvado por Cristo (Rm 15,13; 8,23): «nosotros [...] esperamos la justicia por medio del Espíritu» (Gal 5,5). El don del Espíritu no es solamente prenda y comienzo de la salvación venidera, sino también principio vital de la misma. Con la ayuda del Espíritu los cristianos están llamados a «perseverar en la fe y en la esperanza, garantizadas por la promesa que Dios ha cumplido en Cristo, el “jefe de la salvación” y “precursor” de los creyentes en el camino hacia la gloria venidera»³². Por la fe en Jesús salvador el creyente no anda hacia un futuro incierto, sino que espera un porvenir de salvación ya manifestada en Cristo. La esperanza del cristiano se vincula estrechamente a la confianza en el Evangelio anunciado y vivido por Cristo, la cual enseguida se concreta como fe vivida y amor³³. La fuerza del misterio pascual da solidez a la esperanza cristiana, pues en el testimonio de vida de Jesús contemplamos a un Dios que no defrauda.

4. El salvado ama

En el AT la actitud del pueblo israelita es presentada dentro de la perspectiva fundamental de la alianza. En la iniciativa absolutamente gratuita de su amor Yahvé ha elegido a Israel para que sea su pueblo. Israel descubre en la categoría *amor* el motivo de la Alianza. El amor de Dios inmerecido y gratuito que desvelan los profetas es presentado como el fundamento de la historia de salvación, el punto de partida de la relación de Dios con su pueblo. El amor es el impulso profundo que mueve los actos de Dios en la historia. La alianza aparece como don de

³¹ Alfaro, *Cristología*, 423.

³² Alfaro, *Cristología*, 424.

³³ Cf. Andrés Tornos, *Escatología II*, (Madrid: UComillas, 1991), 22-23.

amor para la vida (Dt 4,37; 7,6-9; 10,15-11,1). Dios hizo de Israel su pueblo por puro amor, por un amor absolutamente gratuito, y espera en respuesta que éste le ame de todo su corazón, con toda el alma y con todas sus fuerzas (Cf. Dt 6,4s).

En el pentateuco hay varios pasajes en los que se hace mención del amor del pueblo para con Yahvé (Cf. Ex 20,6; Dt 5,10; 6,5; 7,10; 10,13; 11,1.11.22). En este sentido, el amor expresa la actitud de fidelidad, lealtad y sumisión al Dios de la alianza. La donación confiada y el abandono incondicional, propios de la fe y de la esperanza, son cercanos al amor. Del mismo modo, el AT presenta indivisiblemente el precepto del amor de Dios y del prójimo. La ley de la alianza comporta dos exigencias que están en mutua y estrecha relación: la fidelidad a Yahvé como único Dios al que adorar, dar culto, y los deberes de justicia y amor para con el prójimo³⁴. Ambos preceptos se sustentan en el amor de Yahvé, que por pura gracia ha elegido y liberado a Israel. El hombre que ama al Dios de quien espera la salvación está llamado a amar a su prójimo, a observar la justicia, sobre todo, para con los pobres y los desvalidos. El amor tiene un aspecto religioso y ético. La fe y la esperanza en la promesa salvífica de Yahvé «implican no solamente confesarle y darle culto como al único Dios, sino también reconocer prácticamente su soberanía mediante la observancia del precepto del amor y de la justicia hacia los hombres»³⁵. Así, la respuesta humana a la gracia de Dios incluye el amor a Dios y el amor al prójimo.

En el NT la categoría *amor* es privilegiada para dar cuenta de aquel dinamismo de acogida y respuesta al mensaje de Cristo. En el archiconocido poema de amor (1 Cor 13), Pablo alaba la caridad y la presenta como la suprema realización de la vida en Cristo. El amor tendría cierta prioridad sobre los demás carismas. En el «culmina y se recapitula la existencia, guiada por la ley del Espíritu (Rm 8,17-18.31-38; 6,5-11; Ef 1,13-14)»³⁶. Lo mismo parece afirmar el teólogo Pannenberg cuando escribe esto: «el rasgo extático que contienen la fe y la esperanza, que proyectan al hombre hacia el Dios revelado en Jesucristo, se consuma en el amor; porque es por el amor como el creyente participa de la propia esencia de Dios y permanece ligado a Él: “quien permanece en el amor, permanece en Dios, y Dios permanece en él” (1 Jn 4,18)»³⁷.

Para suscitar en el creyente una respuesta de amor, Dios se revela en Cristo como amor. Así interioriza en el corazón del creyente su amor y despierta en él una actitud filial de confianza y de amor. Tanto Juan como Pablo nos han presentado a Dios como amor, es decir, expresan en términos de amor cómo Dios ha manifestado su índole esencial en el envío de Jesucristo. Hallamos también en los sinópticos la imagen de Dios como amor (Cf. Lc 15, Mt 18). En 2 Cor 13,11 Pablo nos habla del “Dios del amor”; Juan en 1 Jn 4, 8.16 nos dice que “Dios es amor”, y en su evangelio nos enseña esto: «tanto amó Dios al mundo que entregó a su Hijo unigénito, para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna» (Jn 3,16). El amor del hombre procede del Amor que Dios nos ha manifestado enviándonos a su Hijo único, Dios ha derramado en nuestros corazones por el don de su Espíritu. Por lo tanto, «todo el que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios. Quien no ama no ha conocido a Dios porque Dios es amor» (1 Jn 4,7b-8). El amor es una fuerza vital que parte de Dios. No es primordialmente un acto del hombre, sino respuesta a la experiencia personal del amor paterno-materno de Dios. Solo el que

³⁴ Cf. Alfaro, *Cristología*, 419.

³⁵ Alfaro, *Cristología*, 420.

³⁶ Alfaro, *Cristología*, 421.

³⁷ Pannenberg, 207.

ha experimentado aquel amor puede abandonarse totalmente a Dios en una extrema confianza y adherirse sin reservas a su palabra y voluntad reservadas definitivamente en Cristo.

De lo que precede, el creyente que ha aceptado la gracia de Dios en Jesucristo está llamado a amar a Dios, quien lo amó primero, y al prójimo. De hecho, Juan en su primera carta destaca el origen divino del amor y continúa diciendo: «queridos, si Dios nos ha amado de esta manera, también nosotros debemos amarnos unos a otros» (1 Jn 4,11). En perfecta resonancia con ello se encuentra el nuevo mandamiento de Jesús, en el evangelio de Juan, que dice así: «como yo os he amado, así os améis también entre vosotros» (Jn 13,34b). En el NT la respuesta al amor veterotestamentario de Yahvé es amar a Jesús, su enviado, y a los demás. Se acoge la obra salvadora de Dios gratuitamente realizada por amor en Cristo amando al Hijo y al prójimo. Sin embargo, aquí el amor no se limita a una mera exigencia moral, sino que se trata de «“permanecer” en el amor de Cristo (Cf. Jn 15,10), o sea, de permanecer en la esfera de ser; y esta permanencia en el amor es, según Jn 17, 21ss, la unidad que reúne a los creyentes entre ellos y, por tanto, también con Jesús y el Padre»³⁸. La permanencia en el amor de Cristo, que nos trae la salvación, es un medio de sanación de nuestra naturaleza originaria de imagen de Dios que ha sido desfigurada por el pecado. Si Dios es amor, esto significa que amando como Él, el hombre que reconoce en el acontecimiento Cristo la cima de la acción salvífica de Dios y se posiciona a favor del Hijo, irá con la ayuda del Espíritu reconstruyendo su identidad filial.

En definitiva, al acto salvador de Dios el hombre debe responder con el acto totalizante de su existencia en la fe, esperanza y el amor. Estas tres virtudes teologales, en las que se expresa la existencia humana, son inextricablemente unidas, aunque las hayamos presentado, por razones de análisis, de modo separado. La esperanza y la fe proceden de un encuentro de amor cuya acción es liberadora. El hombre que cree en Dios y espera con confianza su porvenir, reconoce el poder salvador del amor de Dios. En Cristo, Dios nos ha manifestado la firmeza, la solidez, la estabilidad de su amor, su absoluta soberanía sobre todo lo creado.

II. El tiempo de la salvación definitiva y consumada

El estudio de la respuesta humana al acto salvífico no puede no considerar el inevitable, irreplicable evento final, que se llama la muerte. Ante la amenaza de la muerte, de una total aniquilación la pregunta por el sentido de la vida y del futuro se hace ineludible. La muerte, de modo imperativo, pone al hombre ante la cuestión sobre sí mismo y el futuro. En los términos de Juan Alfaro, «el “ser-para-la-muerte” pone en cuestión el sentido total de la existencia, porque confiere a ésta su carácter irreversible y de este modo la relativiza radicalmente»³⁹. El ser humano teme morir, porque «la muerte le desvincula del contacto empírico con el mundo y con los otros, que le es necesario para tener conciencia de sí mismo»⁴⁰. En realidad, la muerte desvela el íntimo y profundo deseo humano de existir sin límite.

Así la dialéctica interna de la muerte pone al descubierto el ser del hombre como llamado a la esperanza de vida que supera nuestras coordenadas espacio-temporales. En efecto, la muerte representa, por una parte, para el hombre la renuncia radical de toda autosuficiencia, el

³⁸ Pannenberg, 207.

³⁹ Alfaro, *Esperanza cristiana*, 20.

⁴⁰ Alfaro, *Esperanza cristiana*, 22.

reconocimiento y la aceptación de su impotencia a asegurarse por sí mismo su pervivencia. Por otra parte, la muerte lleva a darse cuenta de que anida en el fondo de su conciencia la aspiración irreprimible a permanecer en la existencia. Ante esta realidad, la opción más viable para el hombre es esperar el futuro de una nueva existencia. Si no, ¿qué sentido tendría la existencia vivida con sentido si todo se acaba en la nada? ¿Ante la muerte, es posible seguir manteniendo que la vida tiene sentido? ¿Si en la existencia humana, hay algún signo de trascendencia no tendría que sostener el futuro para que su acción en la historia no caiga en la nada? ¿Si el Dios creador se ha manifestado como el Dios de la vida, es decir, salvador lo seguirá siéndolo tras la muerte?

El cristianismo, desde la luz de la experiencia histórico-salvífica presente, se ha preocupado también por estas cuestiones referidas al sentido del futuro postmortal. Constituyen objeto de sus reflexiones sobre la escatología el sentido de la historia y el sentido del futuro. La esperanza cristiana va más allá de la muerte, mira hacia la plenitud última de la historia individual, social y universal. Para la fe cristiana, «el contenido de la esperanza cristiana es la salvación [ya presente en la historia, pero] que únicamente se alcanza en la comunión con la vida eterna de Dios [tras la muerte]»⁴¹. En este sentido, la muerte no es para el cristiano lo último, sino lo penúltimo, el tránsito hacia la vida de comunión con Dios para la que ha sido creado. La muerte es el fin de la condición itinerante, pero no la aniquilación de toda posibilidad de nueva vida.

Desde la experiencia presente de salvación la mirada anticipadora de la escatología, que es el resultado de la reelaboración de la teología de la esperanza, considera que nuestro futuro no está en manos del azar. Con la resurrección de Cristo, Dios da comienzo a lo último, imprime en la historia el sentido de marcha hacia la plenitud final. La fe cristiana tiene una dimensión de futuro. Con la irrupción en la historia de lo definitivo en Cristo, la creación dirigida por el Espíritu Santo tiene una orientación definitiva que la llevaría a su plena consumación. Esto quiere decir que la expectación escatológica de los que responden al acto salvífico de Dios en Cristo «se orienta a un acontecimiento *finalizador* de la historia en un doble sentido: finalizador porque otorga a ésta una *finalidad* y porque le impone un *término*»⁴². El proceso histórico en el que vivimos culminará con un acontecimiento salvador que afectará a la totalidad de lo real. «En el punto-omega de la historia, Cristo el Señor [el salvador] vendrá a consumir lo que se había iniciado en el punto-alfa [en el momento de la creación en y por Él]»⁴³. Este acontecimiento ha sido comúnmente denominado *parusía*.

1. La parusía: tiempo final y momento de juicio

En el Credo una de las cuestiones últimas se encuentra en relación con esta fórmula: «desde allí vendrá con gloria a juzgar...». Este enunciado nos remite a dos categorías fundamentales de la escatología, de la teología de la esperanza: parusía y juicio.

1.1. La parusía: sentido y contenido

En el NT una de las varias expresiones usadas al aludir al acto final del tiempo histórico es la de la parusía. Es un término griego, derivado del verbo *páreimi*, equivalente de estar presentar o llegar. Por consiguiente, *llegada* o *presencia* de persona, cosa o suceso. El vocablo es usado

⁴¹ Pannenberg, 204.

⁴² Juan L. Ruiz de la Peña, *La otra dimensión. Escatología cristiana*, (Santander: Sal terrae, 1975), 157.

⁴³ Juan L. Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación. Escatología*, (Madrid: BAC, 2011), 123.

para referirse tanto al descenso o manifestación de personas divinas en la tierra como a las visitas que reyes y príncipes hacen a sus ciudadanos. Se trata de un momento triunfal, de índole jubilosa, solemne y festiva, en que lo esperado brinda salvación, beneficios excepcionales a los que aguardaban su venida.

Inspirándose en el sentido helénico de *parusía*, en la tradición veterotestamentaria, sobre todo la profética y apocalíptica acerca del día del Señor, los autores del NT utilizan la palabra *parusía* con frecuencia para referirse a la venida gloriosa de Cristo al final de los tiempos (Mt 24; 1Tes 2,19; 3,13; 4,13-18; 2Tes 2,1.8; 2Pe 3,4.12) y con el juicio final (1 Tes 5,23; Sant 5,7s; 1 Jn 2,28). Esta referencia a la venida de Cristo finalizadora de la historia en cuanto historia de la salvación constituye la especificidad cristiana de la adopción del término *parusía*. Las cartas pastorales reemplazarán el término ‘*parusía*’ por el de ‘*epifanía*’ para referirse al mismo advenimiento de Cristo (1Tim 6,14; 2Tim 4,1.8; Tt 2,13). En 1 Cor 15 podemos contemplar, en su globalidad, los elementos integrantes y constitutivos del *éschaton*, de la *parusía*: «la venida de Cristo (v.23) pone en marcha el entero proceso de la consumación; la resurrección de los muertos; el juicio que comporta la derrota de los enemigos (v.24-26), el fin (*télos*) del mundo presente (v.24) y la nueva creación en la que Dios será “todo en todas las cosas” (v.28)»⁴⁴. Con este texto paulino, vemos que la *parusía* es ahora pensada como «desvelamiento, revelación, cumplimiento y consumación del Reino [anunciado por Cristo que vuelve]; por ello, repercute en los que son del Reino (*resurrección*), y discrimina lo que es Reino de lo que no lo es (*juicio*). Además remodela toda la realidad, por lo que debe ser entendida por *Nueva Creación*»⁴⁵. Dicho con otros términos, la venida de Cristo en poder llevará a plenificación la historia de salvación, supondrá la derrota de las potestades adversas, las fuerzas del mal, la glorificación de los creyentes en Cristo, el juicio y la renovación cósmica.

La fe en la *parusía*, en la venida gloriosa de Cristo queda tempranamente registrada en los símbolos de fe con la fórmula “ha de venir a juzgar” (DH 6, 10ss). Por otra parte, la fe de las comunidades primitivas en la venida de Cristo se cristaliza en la oración *Marana tha*. Tenemos testimonio del lugar preeminente que la liturgia eclesial reconocía a la *parusía* en la *Didaché*; esto se perpetúa en la liturgia eucarística de la Iglesia. El *Marana tha* eucarístico expresa la fe de los creyentes en la presencia y venida de Jesús. La asamblea reunida espera la venida gloriosa, pero al mismo tiempo reconoce su presencia en las especies del pan y vino consagrados. Es decir, el Señor que vino a vivir corporalmente en medio de nosotros, es el mismo que viene ahora en nosotros respondiendo a la oración sacramental, y será el mismo que vendrá al término de la historia, respondiendo a la invocación de la Iglesia que espera su presencia gloriosa y totalmente manifiesta. En toda eucaristía, «la comunidad de los creyentes se autodefine como comunidad de esperantes en la venida de Cristo, a la vez que confiesa su fe en su actual presencia»⁴⁶. Al mismo tiempo, que el cristiano recibe y vive de la salvación, se queda siempre tendido hacia la salvación plena que es la visión de Dios. Por esta razón, la *parusía* es la espera de alguien presente, no de algo o de alguien ausente, indiferente al presente de la historia.

⁴⁴ Ruiz de la Peña, *La pascua*, 125.

⁴⁵ N. Martínez-Gayol Fernández, «Escatología» en *Lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática* (Dir.) Ángel Cordovilla, (Madrid: UP Comillas, 2013), 647.

⁴⁶ Ruiz de la Peña, *La pascua*, 131.

La fe en la parusía implica entonces que la historia es un proceso finalizable, cuyo sentido se hará patente en el éscathon. La historia sólo cobra su total significado cuando llegue a su fin. La parusía concluye la historia, muestra su sentido y es su cumplimiento definitivo. En otros términos, es la justificación del tiempo histórico, el esclarecimiento de su sentido. Entendida así, la parusía tiene un carácter revelador. A la luz de las acciones salvíficas de Dios en la historia, cuya máxima expresión es el acontecimiento Cristo, la esperanza cristiana aguarda del futuro de Cristo como desvelamiento y cumplimiento⁴⁷. La parusía revela las repercusiones del triunfo de Jesucristo en la humanidad y en la creación.

1.2. El juicio escatológico

El juicio escatológico es una de las dimensiones de la parusía. Los dos están estrechamente unidos. En efecto, al separar el juicio de la parusía se oscurece el gozo de la expectación y la alegría de la espera vinculadas a la venida gloriosa de Cristo. Situar el juicio fuera del marco de la parusía podría suscitar en el esperante temor, angustia, porque la venida es representada como momento de castigo, amenaza o de condena.

El verbo “juzgar” proviene del hebreo *safat* que significa gobernar, dominar, instaurar. Así juzgar sería ejercer la soberanía. Cada intervención, irrupción de Dios en la historia del mundo es expresión de su juicio, de su soberanía. A partir de la doctrina de la creación, de la salvación, podemos decir que los juicios de Dios son siempre actos de salvación, porque Dios interviene siempre y sólo para salvar. Desde su soberanía Dios ha creado todo para la perennidad; frente a la amenaza que adultera su proyecto salvífico, Dios, desde su misma soberanía actúa para la liberación, la redención de su creación. El juicio de Dios es fundamentalmente para la salvación (Cf. 1 Re 3,16-28; Dn 13); es también manifestación de la soberanía de Yahvé, de su auxilio para su pueblo (Jc 11,27; 2S 18,31; Dt 33,21). Heredero de la concepción salvífica de las irrupciones varios textos del NT (Mt 25,31; 2Tes 2,8; 1Cor 15,24-28) presentan el juicio de Dios como «la victoria definitiva y aplastante de Cristo sobre los poderes hostiles [al Reino]»⁴⁸.

Cuando la Iglesia confiesa a Jesús como el juez de vivos y muertos (Hch 10,42; Cf. Jn 5,22.27), ella quiere afirmar «el mensaje reconfortante de la gracia vencedora, que lleva a su término la iniciativa salvadora con una intervención que concluye y consume los *juicios* (los actos salvíficos) plurales que han ido jalonando la historia»⁴⁹. Dios es sujeto del juicio en cuanto que salvador, verdad definitiva. La afirmación del juicio escatológico es la confesión de fe en una irrupción final de Dios en la historia que juzga en tanto cuanto salva, libera, lleva a plenitud sus actos salvíficos precedentes.

El juicio de Dios está lejos de tener un mero valor judicial. No se trata de un juicio de decisión, de ajusticiamiento, sino de justificación. Más tarde, ante la idea forense típica de la cultura latina, la idea del juicio escatológico se entenderá más bien como un proceso jurídico. Con este sentido judicial del juicio escatológico, las actitudes de confianza y de certidumbre que caracterizaban a los esperantes, se desplazan paulatinamente hacia la angustia e inseguridad ante una sentencia incierta. Sin embargo, debida a la fuerte vinculación entre la protología y la

⁴⁷ Cf. Ruiz de la Peña, *La otra dimensión*, 179.

⁴⁸ Ruiz de la Peña, *La otra dimensión*, 185.

⁴⁹ Ruiz de la Peña, *La pascua*, 144.

escatología, conviene seguir entendiendo el juicio final como la consumación de la historia, otorgamiento de justicia, como mostración de un sentido total; no como un juicio de un contencioso judicial. En Cristo-omega la obra de salvación incoada en Cristo-alfa alcanzará su plenitud. Ya el hombre no tenía miedo, como Adán y Eva, para salir al encuentro de Dios.

Para que la significación del juicio escatológico se mantenga en su pureza, conviene distinguirlo del juicio de crisis. Este último designa la «discriminación y fijación de la suerte definitiva que nos espera a cada uno de nosotros en virtud de nuestro comportamiento ético-religioso»⁵⁰. El juicio de crisis es autojuicio, y contrariamente al juicio escatológico acaece en la historia. Es la respuesta personal a la salvación en Cristo es la que se torna en principio constitutivo de la situación definitiva del sujeto. Aceptar o rechazar la salvación es determinante para futuro. Por estar ya presente en la historia la salvación, aunque no haya alcanzado su plenitud, el futuro se juega ya aquí en el ejercicio de la libertad. El juicio, en cuanto, decisión, acontece en el aquí y ahora de la responsabilidad. Puesto el poder salvífico de la verdad anunciado por Cristo, esta se constituye en el criterio de juicio. Es ella la que nos juzga.

El evangelista Juan es el que expresa con claridad el juicio de crisis: «Dios no ha enviado a su Hijo a juzgar el mundo, sino a que se salve por medio de él... el que no cree, ya está juzgado» (Jn 3,17). Según Juan Jesús no viene a condenar, sino a salvar, enseñando la verdad que nos hará libres (Cf. Jn 8,32). Ratzinger afirma también que Cristo no es nuestro acusador cuando escribe esto: «Cristo no condena a nadie, él es pura salvación, y quien se encuentra en él, se halla en el lugar de la liberación y salvación. La perdición no la impone Cristo, sino que se da donde el hombre se ha quedado lejos de él»⁵¹. El juicio se realiza en la recepción o no de la palabra que se ha hecho carne. Por lo tanto, en el juicio no es «la sentencia divina la que constituye al hombre en salvado o condenado, la que le emplaza en un estatuto jurídico de inocente o culpable»⁵². En realidad, el juicio escatológico no será más que «la manifestación de lo que en el aquí y ahora de nuestra vida histórica se está decidiendo en el posicionamiento personal de acogida o rechazo de la llamada y oferta de gracia divina»⁵³. El juicio final constata lo que hay, pues sería declarativo.

Si los juicios de Dios son actos salvíficos, esto quiere decir que nuestras decisiones y acciones personales han de tener como horizonte la salvación. En nuestro seguimiento de Jesús, nuestro quehacer debe buscar la configuración con Cristo salvador. Si éstas son las buenas noticias subyacentes a la idea del juicio final, los creyentes deben aguardar con esperanza, alegría, gozo el juicio escatológico que abre a la vida futura de plenitud y de comunión con Dios. Enseguida veremos en qué consiste esta vida futura. En realidad, ¿qué repercusión tiene la parusía en los fieles al Reino?

2. La vida futura: expresión de la capacidad divina generadora de vida

Otro elemento importante de la parusía es la resurrección de los muertos y la vida del mundo futuro. De hecho, en la última frase del Credo rezamos: «esperamos la resurrección de los muertos y la vida del mundo futuro». Esperamos la resurrección de los muertos, porque Cristo ha resucitado y sigue vivo. Nuestra futura resurrección es la participación en la suya dado

⁵⁰ Ruiz de la Peña, *La pascua*, 146.

⁵¹ Joseph Ratzinger, *Escatología. La muerte y la vida eterna* (Barcelona: Herder, 1984), 192.

⁵² Ruiz de la Peña, *La otra dimensión*, 187.

⁵³ Martínez-Gayol Fernández, «Escatología», 667.

que resucitaremos como miembro de su cuerpo glorioso. ¿En qué consistiría esta resurrección? ¿Y qué pasaría en ella?

2.1. La resurrección de los muertos: signo del poder salvífico de Dios

Tras la pregunta por la resurrección de los muertos, se halla una preocupación teológica, no antropológica. Lo que está en juego no es la inmortalidad del alma, sino la imagen de Dios. El Dios de la vida seguirá siendo el defensor de la vida tras la muerte, o la muerte se erige para él en una barrera infranqueable. Dios mantendría su fidelidad a la vida.

En el tiempo del mismo Jesús la idea de la resurrección de los muertos era un objeto de discusión. La muestra de esto es la contraposición entre los saduceos y los fariseos. Pablo en uno de estos juicios aprovecha de la discrepancia existente entre estos dos grupos acerca de la vida postmortal para dividir a sus jueces (Hch 23,6-8; 24,14-15). En Mc 12,18-27, Jesús mismo fue interrogado por los saduceos sobre la cuestión. Jesús responde a sus antagonistas recurriendo a Ex 3,6 para afirmar que Dios «no es el Dios de muertos, sino de vivos». Según esta respuesta de Jesús, negar la resurrección de los muertos equivaldría a negar que Dios es un Dios de vivos.

En Juan las menciones de la resurrección poseen una mayor densidad teológica. Además de afirmar en Jn 5,28s una resurrección universal, presenta a Jesús como «la resurrección y la vida» (Jn 11,25) y quien acoge su palabra vivirá (Cf. Jn 5,25). Vivir, es decir, resucitar para la vida es efecto de la participación en la vida de Cristo, de la comunión con su cuerpo y sangre (Jn 6,53-54)⁵⁴. En Pablo la resurrección constituye uno de los temas cardinales de su teología. Su texto más destacable sobre la cuestión es 1 Cor 15. En una argumentación bien articulada, Pablo intenta mostrar la relación entre la resurrección de Cristo y la nuestra; dado que la de Jesús no estaba puesta en tela de juicio. Saliendo al paso de lo que estarían negando la resurrección de los muertos o teniendo otra concepción de ella, el apóstol de los gentiles precisa los aspectos de la concepción cristiana de la resurrección. Subraya «el carácter *escatológico* (futuro) de la resurrección (v.20-28); la índole *somática* de la existencia resucitada (v.35-44); en fin y sobre todo, el *crisocentrismo* del hecho resurreccionista (v.20s, 45-49)»⁵⁵. Para Pablo está claro que sin la resurrección de Cristo no hay salvación.

Para Pablo, el único que ha resucitado hasta ahora es Cristo; la nuestra acontecerá en la parusía, en la venida de Cristo (v.23). La muerte será el último enemigo a destruir (v.26). En este sentido hay una clara referencia al éschaton. Nuestra resurrección es futura. En segundo lugar, Pablo afirma que la resurrección es un acontecimiento corpóreo. En la línea de la antropología unitaria que habíamos presentado en el primer capítulo, la resurrección de la carne se entiende como la resurrección del ser humano como persona. En la teología paulina los resucitados tendrán una corporeidad *neumática*. En efecto, Pablo distingue dos tipos de corporeidad: «una signada de corruptibilidad, la caducidad, la vileza, y otra que trasciende estas negatividades en función de una transformación por la fuerza del Espíritu, que hace superar el estatuto de *sôma* – caduco y corruptible –, en “cuerpo espiritual” – *sôma pneumatikón*” [el cuerpo en Pablo designa al hombre entero]»⁵⁶. La resurrección no es una mera vuelta a la vida,

⁵⁴ Cf. Ruiz de la Peña, *La pascua*, 151.

⁵⁵ Ruiz de la Peña, *La pascua*, 153.

⁵⁶ Martínez-Gayol Fernández, «Escatología», 682.

es subyacente la idea de la transformación. En la resurrección «todos seremos transformados» (v51) dirá Pablo. La fe cristiana en la resurrección implica una «dialéctica entre continuidad y ruptura, identidad y mutación cualitativa; el sujeto de la existencia resucitada es el *mismo* de la existencia mortal, pero no es *lo mismo*; ha experimentado una profunda transformación»⁵⁷. La fe cristiana mantiene la esperanza en una salvación encarnada y escatológica. En la resurrección, recuperaremos nuestra corporeidad, pero ésta será transformada. En otras palabras, la corporeidad resucitada no será idéntica a la terrenal, sin embargo, conservará una especie de memoria de aquella. La resurrección no es *creatio ex nihilo*, sino *creatio ex creatione*.

Con la corporeidad del salvado que conserva su integridad, su identidad, pero transformada se puede decir que la resurrección es diferente de la reencarnación. En efecto, el viaje del alma en un cuerpo diverso, «implica otro ser, nunca la vuelta a la vida del mismo sujeto»⁵⁸.

La resurrección de los muertos tiene un carácter cristocéntrico, porque Cristo es causa eficiente de nuestra resurrección, es decir, resucitaremos porque él resucitó; causa ejemplar, pues resucitaremos a su imagen. Lo que se consume en la resurrección es el proceso de nuestra identificación con Cristo. Cristo es la cabeza del cuerpo, entonces nosotros resucitamos como miembros de su cuerpo. Esperar la resurrección de los muertos implica afirmar que la resurrección de Cristo nos afecta a nosotros; significa reconocer que su resurrección tiene poder, fuerza, y vocación para hacernos partícipes de la misma⁵⁹. Con la resurrección de Cristo-cabeza, primogénito y primacía de la nueva humanidad, «nuestra salvación es cierta, pero lo es en esperanza»⁶⁰, porque todavía continuamos en la historia el combate escatológico.

La Iglesia ha defendido desde los primeros momentos la resurrección corpórea. En contra de los paganos los apologistas (Justin, Taciano) definen la visión cristiana de la resurrección a partir del argumento de la identidad corporal. En cuanto a la composición del cuerpo resucitado, ellos afirman «la identidad del mismo con el cuerpo terreno, entendiéndola como *identidad de la materia corporal actual*, que Dios puede convocar de nuevo para reconstruir el cuerpo tal cual era»⁶¹. Ante el peligro del dualismo, gnosticismo que proponía una espiritualización del cuerpo del resucitado, Tertuliano e Ireneo tutelan la corporeidad fundando, al igual que los apologistas, la posibilidad de la resurrección del hombre entero en la omnipotencia creadora de Dios. Orígenes defiende también que la resurrección es un acontecimiento corpóreo, pero se manifiesta en contra de la doctrina de la identidad material del cuerpo del resucitado respecto de su estadio terreno doctrina propugnada por los apologistas. En la tesis origeniana, «la identidad entre el cuerpo presente y el futuro no se basa en la continuidad de la *misma materia*, [...] sino en la permanencia del *eîdos* (=figura), que ya ahora salvaguarda la posesión de un mismo y propio cuerpo a través de las incesantes mutaciones de su materia»⁶². Con Orígenes la corporeidad sería más espiritual. Otros actores cristianos reprocharon a Orígenes su concepción espiritual y etérea del cuerpo del resucitado.

⁵⁷ Ruiz de la Peña, *La pascua*, 154-155.

⁵⁸ Martínez-Gayol Fernández, «Escatología», 690.

⁵⁹ Cf. Gabino Uríbarri Bilbao, *La vivencia cristiana del tiempo*, (Madrid: BAC, 2020), 98.

⁶⁰ Uríbarri Bilbao, 93.

⁶¹ Ruiz de la Peña, *La pascua*, 159-160.

⁶² Ruiz de la Peña, *La pascua*, 163.

Por otro lado, la esperanza en la resurrección de los muertos se encuentra en los símbolos y profesiones de más antiguos (DH 2, 10, 190, 200, 540, 801). Además de confesar que el evento de la resurrección es un hecho escatológico, a saber, tendrá “a la llegada de Cristo” (DH 76); es universal, es decir, resucitarán “todos los hombres” o “todos los muertos” (DH 76, 540, 801, 859), la fe de la Iglesia incluye también la identidad somática, o sea los muertos resucitarán “con sus propios cuerpos, los que ahora poseen” (DH 801).

De lo dicho hasta aquí, resulta patente que el sujeto cabal de la resurrección es el cuerpo entero de Cristo del que somos miembros. A la luz de esta verdad de fe, se puede concluir que la resurrección es un acontecimiento corpóreo, comunitario, eclesial y corporativo. Cuando los efectos y la fuerza de la resurrección de Cristo se desplieguen en su totalidad, la unidad del pueblo mesiánico alcanzará su plenitud. En la resurrección el Reino de Dios se manifestará en todo su esplendor. La salvación, el deseo de Jesús de reunir a todas sus ovejas en un único redil, ya incoada en la historia llegará a su plena consumación. En el éschaton, tanto la creación como el hombre considerado en todas sus dimensiones (personal, espiritual, corporal, social, etc.) resplandecerán en su entera verdad.

2.2. La pervivencia postmortal: vida eterna versus muerte eterna

Tras la resurrección de la carne y el juicio final, el hombre se confronta con dos formas de vida irrevocable cada una: la vida eterna y la muerte eterna. Tras la muerte las posibilidades de salvación o de reprobación le están abiertas. Aquí la muerte de que se trata se define en relación con la vida. La muerte es ausencia de salvación; por tanto, la muerte no tiene una realidad propia. Desde este punto de vista, aunque haya dos modos permanentes de vida, esto no quiere decir que la escatología cristiana sea «la prolongación *simétrica* de una doctrina de dos caminos – más propia del Antiguo Testamento que cristiana – hasta el interior de sus dos puntos finales, sino que centralmente es sólo la afirmación sobre la gracia de Cristo vencedora y perfeccionadora del mundo»⁶³.

En otras palabras, el evangelio es buena noticia de salvación, no noticia de condena: «Dios quiere todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad» (1 Tim 2,3s). La escatología cristiana trata de la gracia y del obrar salvífico de Dios en Cristo. De ahí que «la escatología de la salvación y de la reprobación no están al mismo nivel»⁶⁴. Esto significa que el enunciado de la muerte eterna no es una certeza de igual rango a la vida eterna, de la cual tenemos una certeza fiducial predicable de la totalidad de lo creado⁶⁵. La vida eterna es certera, porque es don de un Dios que es autodonación; mientras que la muerte eterna es una creación humana. El tema de la escatología es la victoria de la gracia en la redención consumada. A pesar de esto, el futuro queda abierto a ambas posibilidades de pervivencia postmortal, porque somos seres dotados de libertad, la cual aún si es limitada, nos hace responsable de nuestras elecciones. Tras estas aclaraciones previas, ahondemos brevemente el contenido de las formas de vida.

⁶³ Karl Rahner, *Escritos de teología t. IV*, (Madrid: Cristiandad, 2002), 392.

⁶⁴ Rahner, 390.

⁶⁵ Cf. Martínez-Gayol Fernández, «Escatología», 704.

2.2.1. La salvación es vida eterna

El concepto de vida eterna ya es empleado por los sinópticos como sinónimo de la fase final del reino de Dios (Mc 9,43-38; 10,17.30; Mt 25,34.46), pero es Juan quien sobre todo lo desarrolla. Según Jn 17, 3, en esto consiste la vida eterna: «esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y a tu enviado Jesucristo». El conocimiento del que se trata no ha de ser entendido en un mero sentido teórico o racional, sino el sentido semítico del verbo conocer. En hebreo, conocer es «entrar en contacto íntimo y vital con alguien lo cual implica una cierta comunión de vida»⁶⁶. Por consiguiente, conocer a Dios es entrar en comunión interpersonal vital con Él, es compartir y participar de su existencia.

Tanto en el AT como el NT el deseo de conocer a Dios se expresa por el deseo de verlo. Ver a Dios es el deseo del justo a lo largo de la sagrada Escritura. Como muestra de este anhelo que habita el corazón del hombre, tenemos esta suplica de Moisés: «déjame ver tu gloria» (Ex 33,18); la sexta bienaventuranza de Mateo: «bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios» (Mt 5,8); la petición de Felipe a Jesús: «Señor, muéstranos al Padre y nos basta» (Jn 14,8). El horizonte de comprensión de la visión de Dios es la escatología, es el reino de Dios consumado. En este sentido, ver a Dios se asemeja a ver al rey. Si el rey es inaccesible, y solo lo pueden ver sus consanguíneos, sus colaboradores, esto significa que “conocer a Dios” y “ver a Dios” se entienden desde las mismas claves: comunión existencial, familiaridad, convivencia, intimidad. De ahí, se sigue que la vida eterna es entrar en un intercambio vital con Dios, es gozar de su intimidad. Los salvados se sentarán a la mesa del Señor.

El carácter escatológico de la perfecta visión de Dios y de las consecuencias de ésta, es formulado en 1 Cor 13,12 y 1 Jn 3,2. Para Pablo, «cuando venga lo perfecto, desaparecerá lo parcial. Ahora vemos como en un espejo, de forma borrosa; pero entonces veremos cara a cara. Ahora conozco de un modo parcial, pero entonces conoceré tal como soy conocido» (1Cor 13, 10.12). La verdadera visión de Dios lleva al pleno conocimiento. El texto de Juan sobre la visión de Dios reza así: «ahora somos hijos de Dios, pero aún no se ha manifestado lo que seremos. Sabemos que, cuando se manifieste, seremos semejantes a él, porque le veremos tal cual es». Lo que aporta este texto es que la visión engendra semejanza con la persona divina vista, es decir, ver a Dios nos diviniza. Entonces «la visión de Dios es divinización del hombre, y que tal divinización se sitúa verosímelmente en la línea de la actual filiación divina a la que hace mención el comienzo del pasaje»⁶⁷. Siendo ya hijos por el obrar salvífico de Cristo, la visión tal cual es el Hijo consumará perfectamente nuestra propia condición filial.

De esta forma, la vida eterna «consiste en una comunión de vida con Dios en Cristo, en la que el grado de participación e intimidad será extremo, porque habremos alcanzado la semejanza plena que se nos prometía [la plena afinidad ontológica con Cristo]»⁶⁸. La vida eterna es comunión de vida con Dios, es participación del ser de Cristo. En la vida eterna viviremos en una relación de intimidad amorosa con Dios nuestro verdadero estatuto de hijos, es decir, nuestra identidad despojada de todas máscaras. En la vida eterna seremos plenamente en Cristo.

⁶⁶ Martínez-Gayol Fernández, «Escatología», 697.

⁶⁷ Ruiz de la Peña, *La pascua*, 203.

⁶⁸ Martínez-Gayol Fernández, «Escatología», 698.

Tanto los padres de la Iglesia (Ireneo, Agustín, Juan Damasceno, Ignacio de Antioquía) y los primeros símbolos de fe (DH 540, 575, 1821, 2187) presentan la vida eterna como visión de Dios, entendida como divinización, intercambio vital. Pero, con la constitución dogmática del papa Benedicto XII, *Benedictus Deus*, la visión de Dios cobrará un sentido intelectualista. Según el papa, inmediatamente después de la muerte, las almas «ven la divina esencia con visión intuitiva y también cara a cara, sin mediación de criatura alguna, [...], y la misma visión y fruición es continua sin intermisión» (DH 1000-1001). En la visión de Dios el acento se pone en el aspecto intelectual, lo cual obscurece los elementos de fuerte arraigo bíblico: el hecho de la comunión de vida, el comunitario, el cristológico. LG 48-49 rescatan estos elementos.

También en contra de la dimensión estática de la visión intelectual de Dios, va la afirmación del carácter dinámico de la vida eterna. En la vida eterna Dios seguirá siendo para el hombre un misterio; la incomprendibilidad continuará siendo uno de sus atributos. En este sentido, la vida eterna se entiende como «magnitud procesual y progresiva, como penetración incesantemente nueva y enriquecedora en la densidad inagotable del misterio que se nos comunica»⁶⁹. Así vista, la vida eterna resulta intrínsecamente dinámica, en el sentido de una constante profundización del conocimiento de Dios, de mutuo intercambio de amor.

2.2.2. La muerte eterna como consecuencia del rechazo de la salvación

Los enunciados sobre la vida eterna y la muerte eterna no han de ser considerados de modo simétrico. Una concepción simétrica del juicio adultera la escatología cristiana. Pues, como ya dijimos anteriormente, según la fe cristiana, la historia no tiene dos fines, sino uno: la salvación. Sin embargo, «la condenación es una *posibilidad*, factible tan sólo en casos particulares»⁷⁰. No es Dios quien deja ir o mandar al infierno, sino que es una consecuencia inmanente de una decisión del hombre.

En el AT el tema de la muerte eterna se vislumbra tras la idea del *sheol*, considerado como la morada especializada de los impíos. En Is 66, 24 y Dan 12,2 contienen descripciones que son antecedentes de las imágenes neotestamentarias del infierno (la gehenna). El libro de Sabiduría describe también el destino de los impíos (Sab 5,14-23). En el NT la idea de condenación se formula con una serie de expresiones que apuntan hacia la negación de la salvación, de aquella comunión con Dios que ofrece la bienaventuranza: “perder la vida” (Mc 8,35; Jn 12,25), “no ser conocido” (Mt 7,23), “quedar fuera” (Mt 25,10-12)⁷¹. Con estas fórmulas tres elementos se hacen recurrentes en los textos sobre el infierno: la condenación se refiere a *estado de muerte irrevocable y definitivo* caracterizado por una exclusión de vida, una no-comunión con Dios, y vivido con muchos tormentos⁷². La privación eterna de la visión de Dios constituye para el ser humano el mayor de los sufrimientos, la mayor desgracia, el trágico fracaso de su existencia.

Con estos datos escriturísticos, se ha constituido una unanimidad de los padres de la Iglesia sobre la comprensión de las penas infernales. Sin embargo, esta unanimidad se rompe con Orígenes. En primer lugar, él discrepa del carácter eterno de la condenación, porque desde su punto de vista las penas tienen un valor medicinal, con lo cual son temporales. En esto, Orígenes

⁶⁹ Ruiz de la Peña, *La pascua*, 215.

⁷⁰ Ruiz de la Peña, *La pascua*, 225.

⁷¹ Cf. Ruiz de la Peña, *La pascua*, 226; Martínez-Gayol Fernández, «Escatología», 706.

⁷² Cf. Ruiz de la Peña, *La pascua*, 228-231.

es dependiente de una visión cíclica de la historia en la que el destino de los individuos nunca está definitivamente determinado. El pecado de las almas lleva a un proceso de purificación que lleva a la encarnación, en el que el alma puede decidir volver con Dios. En el sínodo Endemousa (DH 411), la doctrina origeniana del atermnismo fue condenada.

La doctrina del infierno entra tardíamente en los documentos magisteriales. No aparece en los antiguos símbolos de fe, porque el evangelio es buena noticia de vida, de salvación, no de muerte. Las primeras constancias de la doctrina del infierno se encuentran en la *Fides Damasi* (DH 72) y en el símbolo *Quicumque* (DH 76) como respuesta al error dualista de los priscilianistas que defendían la aniquilación. La referencia en el medioevo se encuentra en la confesión de fe que el Concilio de Letrán IV (1215) emitió contra la herejía albigense. Los albigenses no admitían más estado penal que la encarnación; las almas pecadoras sufrirán tantas encarnaciones hasta que se libren de sus culpas. En reacción a esta herejía se afirma: «los pecadores recibirán con el diablo, una pena perpetua» (DH 1002). Después de un siglo, en la constitución dogmática *Benedictus Deus* el papa Benedicto XII retoma la cuestión del infierno. El CVII, en LG 48, toca el tema del infierno con la finalidad de estimularnos a la vigilancia.

Las alternativas de peso a la muerte eterna son la apocatástasis y la aniquilación. Barth y Balthasar defienden que tendríamos que esperar la salvación para todos. La afirmación de una salvación sin excepciones (apocatástasis) no está admitida en la fe cristiana, porque aniquila la libertad humana. La salvación es predicable de la totalidad, pero no necesariamente predicable de cada uno de los individuos singulares. También está contemplada la tesis de la aniquilación en sus dos vertientes: la autoaniquilación (el ser humano depende ontológicamente de Dios, por tanto, el que opta por una vida sin Dios corta con su fuente de vida, y caería en la nada), o la que procede directamente de la acción de Dios destruyendo a los impíos. Esta última altera la imagen de Dios salvador, y la autoaniquilación se asemeja a un suicidio metafísico.

En suma, a la luz de la salvación es sostenible afirmar que la muerte eterna no es creación de Dios. La condenación es una posibilidad que tutela la seriedad de la economía de la gracia. La gracia, la amistad con Dios, la comunión de vida con Él no se impone por decreto; se le ofrece al hombre que es libre de acogerla o rehusarla. La pena eterna es fruto del no permanente a Dios, a una vida de comunión.

Si la única certeza de fe versa sobre la Vida eterna, ¿podemos visibilizar ésta en la Virgen María por su puesto preeminente en la historia de la salvación?

3. La Virgen María como icono de la salvación consumada

Si María ha tenido un puesto privilegiado en el drama de la salvación, esto significaría que los cuatro dogmas marianos tendrían para nuestros una buena noticia de salvación. Aquí nos detendremos más en los dogmas de la Inmaculada concepción y de la Asunción, no porque el título de *theotókos* y el dogma de la maternidad virginal sean menos relevantes, sino porque ponen más de manifiesto el despliegue de la fuerza salvadora de Cristo en ella. En María, la salvación ya ha habría llegado a su plena consumación. En efecto, «la Inmaculada apunta al misterio de la gracia y la redención, [...] la Asunción remite a la escatología, pues la Iglesia

confiesa lo que todos esperamos se le ha otorgado ya a María»⁷³. Estos dogmas no dicen, sino que María es la radicalmente redimida, está compartiendo ya la vida de Dios.

El 8 de diciembre de 1854, el papa Pío IX, en la bula *Ineffabilis Deus*, definió el dogma de la Inmaculada Concepción en estos términos: «la beatísima Virgen María fue preservada inmune de toda mancha de la culpa original en el primer instante de su concepción por singular gracia y privilegio de Dios omnipotente, en atención a los méritos de Cristo Jesús Salvador del género humano» (DH 2803). Según la formulación del dogma, María ha sido preservada del pecado por los méritos de su Hijo. Sólo se puede entender a María desde Jesús. María es la primera en ser redimida por la encarnación. La fuerza liberadora que Jesús nos trae para rescatarnos de las redes del pecado le afecta a María en primer lugar. Duns Escoto hablaba de redención preventiva. En realidad, el dogma de la Inmaculada no pone en peligro la mediación única y universal de Cristo, más bien la consolida. Según Escoto, «María necesitó al máximo de Cristo redentor». Al liberar así a su madre del pecado original, Cristo es el mediador perfecto. En el dogma, se presenta entonces a María como el «caso supremo de redención lograda»⁷⁴. Por tanto, celebrar así a María es recordarnos que en Cristo Dios nos redime de nuestras culpas, es profesar que la mediación de Cristo es perfecta.

El dogma mariano que consideraremos es el dogma de la Asunción. Éste fue proclamado por el papa Pío XII el 1 noviembre de 1950 en la constitución apostólica *Munificentissimus Deus*. María fue «conservada inmune de la corrupción del sepulcro y, del mismo modo que antes su Hijo, vencida la muerte, ser levantada en cuerpo y alma a la suprema gloria del Cielo, donde brillará como Reina a la derecha de su propio Hijo» (DH 3902). Tras su transcurso terrestre «la bienaventurada virgen María fue asunta en cuerpo y alma a la gloria celestial» (DH 3904). María participa ya de la vida eterna de su Hijo. Su asunción en cuerpo y alma denota de la salvación del hombre entero.

Según K. Rahner, «la asunción de la bienaventurada virgen en cuerpo y alma al cielo no afirma sobre María sino aquello que confesamos ya para nosotros en la fórmula de fe del símbolo apostólico: resurrección de la carne y la vida eterna»⁷⁵. En este dogma, confesamos de María lo que confesamos para todos nosotros como nuestra esperanza; le atribuimos la plena consumación por su posición especial en la historia de la salvación. María ya ha obtenido la salvación consumada que nosotros aguardamos en esperanza. El dogma de María asunta al Cielo es signo de esperanza para todo cristiano. En María contemplamos lo que será nuestro futuro. La bienaventurada virgen concebida sin pecado y asunta al cielo es la figura en la que se cumple nuestra esperanza de redención. Al salvar a su madre que ha creído plenamente en la promesa de Dios, Cristo se muestra como el salvador. María, madre y modelo de los creyentes, abre la larga lista de los salvados.

⁷³ P. Rodríguez Panizo, «María en Dogma», *Sal Terrae*, 98 (2010), 883.

⁷⁴ Karl Rahner, *Curso fundamental sobre la fe* (Barcelona: Herder, 1979), 447.

⁷⁵ Rahner, *Curso fundamental*, 447.

Conclusión general

Desde una preocupación epistemológica, pastoral y personal, hemos recorrido los campos de la teología sistemática (teología fundamental, cristología, escatología, misterio de Dios, antropología teológica, mariología, sacramentos) y de la teología moral (moral fundamental, moral social, moral de la persona) siguiendo la huella a la categoría salvación. Después de este recorrido queremos sacar algunas conclusiones que recogen algunas intuiciones que venimos desarrollando. Se podrían exponer varias, pero nos quedaremos únicamente con las tres más importantes.

La primera es la afirmación según la cual el Dios creador es a la vez Dios salvador, es decir, un dador y defensor de la vida. Es un Dios que busca la felicidad de los hombres, por lo tanto, su cercanía no debe ser fuente de angustia, temor, como si viniera para quitarnos algo. Al revés viene para darnos todo.

El segundo elemento, corolario de lo anterior, que conviene destacar es la naturaleza de la salvación cristiana. El obrar salvífico de Dios en Cristo no se reduce a su aspecto negativo, la redención, la liberación del mal por el sacrificio de la cruz. Sin tener en cuenta un proyecto originario de salvación, la redención no se entiende del todo. En efecto, en Cristo, «el Dios de la creación se revela como Dios de la redención, como Dios que es fiel a sí mismo, fiel a su amor al hombre y al mundo, ya revelado el día de la creación, [una creación que quiso perenne]» (RH 9). «En Jesucristo, el mundo visible, creado por Dios para el hombre – el mundo que, entrando el pecado está sujeto a la vanidad – adquiere nuevamente el vínculo original con la misma fuente divina de la Sabiduría y del Amor. [...] Así como en el hombre-Adán este vínculo quedó roto, así en el Hombre-Cristo ha quedado unido de nuevo» (RH 8). Si se habla de ruptura, esto significa que el vínculo vital entre Dios y el hombre es anterior al pecado. Y si la relación de Dios con la humanidad es siempre caracterizada por el don de vida, la conservación en el ser esto quiere decir que la salvación no puede ser reducida a la redención. El envío del Espíritu santo para llevar a consumación la creación renovada en Cristo muestra que la redención se sitúa en un proyecto salvífico. Salvada de la perdición, Dios mediante la misión del Espíritu santo quiere conducir a la creación a su fin, su punto omega.

En este sentido, una sana presentación de la salvación cristiana no ha de dejar de lado su dimensión positiva que es la restauración de una vida destinada, desde el inicio, al crecimiento, a la felicidad, a la expansión, al enriquecimiento. La asimilación de la salvación a la redención es reductora, podría ser dañina para el mensaje del Evangelio. Una tal asimilación hace que varios espíritus asocian la salvación como el pecado, o la rechazan; la tal asociación no sería del todo exacta. En la redención Dios se revela fiel a su propio amor, por el que asumió el riesgo de la creación, porque su amor es más fuerte que nuestro pecado, nuestra debilidad. La salvación en Cristo es una buena noticia, pues corrobora el proyecto inicial de vivir en comunión con la humanidad y la creación.

La tercera y última conclusión versa sobre el modo en qué Jesús obra nuestra salvación. Jesús nos salva asumiendo su identidad de Hijo y respetando la alteridad del Padre y del Espíritu santo, también la de los hombres. El hombre pecó, rompió, quizás no a sabiendas, su relación con Dios por querer, o vivir como Él. En vez de contentarse con su identidad, con su dignidad de creatura hecha a imagen y semejanza de Dios, el ser humano anhela el rango de Dios, quiere fusionarse con él. Este deseo prometeico lleva al hombre a la muerte, entendida como

separación de Dios. Para rescatarnos, Jesús nos enseña que la vida está no en la fusión, sino en la relación en una identidad asumida que entra en contacto con una alteridad reconocida como diferente de sí. El modo de vivir de Jesús, de relacionarse con los demás y la vida intradivina confirman que la verdadera vida reside en los vínculos de apertura, de comunicación basados en la aceptación de las diferencias.

En consecuencia, recibir la salvación obrada por Cristo es, por una parte, aceptar nuestra humanidad, por otra, es caer en la cuenta de que nuestra humanidad importa mucho a Dios. A pesar de nuestra desobediencia Dios nos considera como su alter-ego, interlocutor privilegiado. Vivir en clave de salvación equivaldría a respetar a Dios, al prójimo y a la creación en su diferencia. Nadie o nada ha de ser descartado. Toda forma de relación de fusión, de confusión, de negación del otro ha de ser sanada. De esta forma, la salvación puede ser el punto de la fraternidad universal que nos propone el papa Francisco.

Terminamos con estas palabras de Jesús: «Yo he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia» (Jn 10,10). Sabiéndonos ya partícipes de esta vida renovada por Cristo, hemos de ir alegres por los senderos de la vida. Los que tienen a Cristo como pastor «son liberados del pecado, de la tristeza, del vacío interior, del aislamiento» (EV 1). Por tanto, su estilo de vida debe estar marcado por el dinamismo, la felicidad, la esperanza, la positividad. Con el testimonio, de una vida alegre, la fe en la salvación sería más creíble. Anunciar la buena noticia de la salvación es vivir, manifestar la alegría de la salvación

Bibliografía

1. Obras generales: manuales y diccionarios

- AA. VV. *Conceptos fundamentales de la teología*. (Ed.) H. Fries. Madrid, 1979
- AA. VV. *Conceptos fundamentales del cristianismo*. (Eds.) Casiano Floristán, Juan José Tamayo. Madrid: Trotta, 1993.
- AA. VV. *Diccionario de mística*. Dir. Boriello E., Del Genio M.R. y Suffi. N. Madrid: San Pablo, 2002.
- AA. VV. *El sujeto. Reflexiones para una antropología ignaciana*. Eds. Rufino Meana Peón y al. Bilbao-Santander-Madrid: Mensajero-Sal Terrae-UP Comillas, 2019.
- AA. VV. *Iniciación teológica 1. Las fuentes de la teología. Dios y su creación*. Barcelona: Herder, 1957.
- AA. VV. *Lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática*. (Dir.) Ángel Cordovilla, (Madrid: UP Comillas, 2013.
- AA. VV. *Manual de teología dogmática*. (Dir.) Theodor Schneider. Barcelona: Herder, 1996.
- Cordovilla, Ángel. *El misterio de Dios trinitario. Dios-con-nosotros*. Madrid: BAC, 2014.
- Denzinger, H., Peter, Hünermann. *El magisterio de la Iglesia*. Barcelona: Herder, 1999.
- Ladaria, Luis F. *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*. Salamanca: Secretariado trinitario, 2010.
- Martínez, Julio Luis, José Manuel Caamaño. *Moral fundamental. Bases del discernimiento ético*. Santander: Sal Terrae, 2014.
- Ott, Ludwig. *Manual de teología dogmática*. Barcelona: Herder, 1958.
- Pié-Ninot, Salvador. *La teología fundamental. "Dar razón de la esperanza" (1 Pe 3,15)*. Salamanca: Secretariado trinitario, 2006.
- Sagrada Biblia*, Madrid: BAC, 1975.

2. Obras

- Agustín de Hipona, Carta 98, IX.
- Alberigo, Giuseppe. *Historia de los concilios ecuménicos*. Salamanca: Sígueme, 1993.
- Alfaro, Juan. *Cristología y antropología*. Madrid: Cristiandad, 1973.
- Alfaro, Juan. *Esperanza cristiana y liberación del hombre*. Barcelona: Herder, 1972.
- Ayel, Vincent. *¿Qué significa la salvación cristiana?* Santander: Sal Terrae, 1980.
- Ballester, Martín G. *Salvación humanización. Esbozo de una teología de la gracia*. Madrid: Paulinas, 1985.
- Ballester, Martín G. *Vivir la salvación. Así en la tierra como en el cielo*. Madrid: San Pablo, 2006.
- Barth, Karl. *Esbozo de dogmática*. Santander: Sal Terrae, 2000.
- Boff, Leonardo. *La Trinidad, la sociedad y la liberación*. Madrid: Paulinas, 1987.
- Congar, Yves M. *Jesucristo, nuestro mediador nuestro señor*. Estela, 1966.
- Congar, Yves. *El Espíritu Santo*, Barcelona, 1983.
- De Andía, Ysabel. *Homo viator. Antropología del camino espiritual*. Madrid: BAC, 2017.
- Forte, Bruno. *En memoria del salvador*. Salamanca: Sígueme, 1997.
- Forte, Bruno. *Trinidad como historia*. Salamanca: Sígueme, 1988.
- García López, Félix. *El Pentateuco. Introducción al estudio de la Biblia*. Pamplona: Verbo divino, 2004.
- Garijo-Guembe, Miguel M. *La comunión de los santos. Fundamento, esencia y estructura de la Iglesia*. Barcelona: Herder, 1996.

- Greshake, Gilbert *¿Por qué el Dios del amor permite que suframos?* Salamanca: Sígueme, 2014.
- Greshake, Gilbert. *El Dios uno y trino*. Barcelona: Herder, 2001.
- Karl Rahner, *Escritos de teología t. IV*, (Madrid: Cristiandad, 2002), 392.
- Kasper, Walter. *Jesús, el Cristo*. Salamanca: Sígueme, 1976.
- Ladaria, Luis F. *Antropología teológica*. Madrid-Roma: UP Comillas-PU Gregoriana, 1987.
- Ladaria, Luis F. *La Trinidad, misterio de comunión*. Salamanca: Secretariado trinitario, 2002.
- Latourelle, René. *Teología de la revelación*. Salamanca: Sígueme, 1967.
- Madrigal Terrazas, Santiago. *Los apuntes de Eclesiología del curso 2019-2020*. Madrid: inédito.
- Martínez Díez, Felicísimo. *Crear en Jesucristo, vivir en cristiano. Cristología y seguimiento*. Pamplona: Verbo divino, 2005.
- Menke, Karl-Heinz. *Teología de la gracia. El criterio del ser cristiano*. Salamanca: Sígueme, 2006.
- Pannenberg, Wolfhart. *Teología sistemática vol. III*, Trad. Miguel García-Baró. Madrid: UPComillas, 2007.
- Rahner, Karl. *Curso fundamental. Introducción al concepto de cristianismo*. Barcelona: Herder, 1979.
- Ratzinger, Joseph. *El espíritu de la liturgia. Una introducción*, Trad. Raquel Canas. Madrid: Cristiandad, 2001.
- Ratzinger, Joseph. *Escatología. La muerte y la vida eterna*. Barcelona: Herder, 1984.
- Rivas Rebaque, Fernando. *Terapia de las enfermedades espirituales en los padres de la Iglesia*. Madrid: San Pablo, 2007.
- Ruiz de la Peña, Juan L. *Creación, gracia, salvación*. Santander: Sal Terrae, 1993.
- Ruiz de la Peña, Juan L. *El don de dios. Antropología teológica especial*. Santander: Sal Terrae, 1991.
- Ruiz de la Peña, Juan L. *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*. Santander: Sal Terrae, 1988.
- Ruiz de la Peña, Juan L. *La otra dimensión. Escatología cristiana*. Santander: Sal terrae, 1975.
- Ruiz de la Peña, Juan L. *La pascua de la creación. Escatología*. Madrid: BAC, 2011.
- Santiago Madrigal, *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado*, (Madrid: San Pablo-UP Comillas, 2012), 381.
- Sesboüé, Bernard. *Jesucristo el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación, vol. 2. El relato de la salvación: propuesta de soteriología narrativa*. Salamanca, 1993.
- Sesboüé, Bernard. *Jesucristo, el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación t1*. Salamanca: Secretariado trinitario, 1990.
- Tornos, Andrés. *Escatología II*. Madrid: UPComillas, 1991.
- Uríbarri Bilbao, Gabino. *La vivencia cristiana del tiempo*. Madrid: BAC, 2020.
- Uríbarri, Gabino. *Los apuntes de mariología del curso 2018-2019*. Madrid: inédito.
- Von Balthasar, Hans Urs. *Gloria. Vol I. La percepción de la forma*. Madrid: Encuentro, 1985.

3. Artículos de diccionarios y obras colectivas

- Balthasar Von, Hans U. «En los orígenes de la Iglesia». En *Seriedad con las cosas. Córdula o el caso auténtico*. Salamanca: Sígueme, 1968.

- Bernabé, C. «Reino de Dios». En *Conceptos fundamentales del cristianismo*, (eds.) Casiano Floristán, Juan José Tamayo. Madrid: Trotta, 1993.
- Castillo, J. M. «sacramentos». En *Conceptos fundamentales del cristianismo*, (Eds.) Casiano Floristán, Juan José Tamayo. Madrid: Trotta, 1993.
- Cordovilla, A. «El misterio de Dios». En *Lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática*, (Dir.) Ángel Cordovilla. Madrid: UP Comillas, 2013.
- Duns Escoto, J. «Distinción III». En *Jesucristo y María*, dir. J. A. Merino, trad. A. Villalmonete. Madrid: BAC, 2008.
- Fernández Castelao, P. «Antropología teológica». En *Lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática* (Dir.) Ángel Cordovilla. Madrid: UP Comillas, 2013.
- García Domínguez, L. M. “Los bloqueos del sujeto según san Ignacio de Loyola”. En *El sujeto. Reflexiones para una antropología ignaciana*”, eds. Rufino Meana Peón, José García de Castro Valdés, Francisco Ramirez, Jaime Tatay. Bilbao-Santander-Madrid: Mensajero-Sal Terrae-UPComillas, 2019.
- Kessler, H. «Cristología». En *Manual de teología dogmática*, (dir.) Theodor Schneider. Barcelona: Herder, 1996.
- Madrigal Terrazas, S. «La Iglesia y su misterio». En *Lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática* (Dir.) Ángel Cordovilla. Madrid: UP Comillas, 2013.
- Martínez Oliveras, C. «Los sacramentos de la Iglesia». En *Lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática* (Dir.) Ángel Cordovilla. Madrid: UP Comillas, 2013.
- Martínez-Gayol Fernández, N. «¡Necesitamos ternura! Hacia una teología de la ternura: fundamentación antropológica». En *Un espacio para la ternura. Miradas desde la teología*, (ed.) Nurya Martínez-Gayol. Madrid-Bilbao: UPComillas-Desclée de Brouwer, 2006.
- Martínez-Gayol Fernández, N. «Escatología». En *Lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática* (Dir.) Ángel Cordovilla. Madrid: UP Comillas, 2013.
- Martínez-Gayol Fernández, N. «La existencia cristiana en la fe, esperanza y amor». En *Dios y el hombre en Cristo*. Salamanca: Sígueme, 2006.
- Martínez-Gayol Fernández, N. «Virtudes teologales». En *Lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática* (Dir.) Ángel Cordovilla. Madrid: UP Comillas, 2013.
- Nocke, F.- J. «Doctrina especial de los sacramentos». En *Manual de teología dogmática*, (dir.) Theodor Schneider. Barcelona: Herder, 1996.
- Occhialini, U. «Pecado». En *Diccionario de mística*, dir. Boriello E., Del Genio M.R. y Suffi. N. Madrid: San Pablo, 2002.
- Pannenberg, W. «Los fundamentos de la afirmación de la unidad de Jesús con Dios». En *Teología sistemática II*. Madrid: UPComillas, 1996.
- Rahner, K. «El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación». En *Mysterium Salutis*, (dir.) J. Feiner y M. Löhrer 2/1. Madrid, 1977.
- Rahner, K. «La Inmaculada Concepción». En *Escritos de teología I*, 223-237. Madrid: Taurus, 1967.
- Rahner, K. «Sobre el sentido del dogma de la Asunción». En *Escritos de teología I*. Madrid: Taurus, 1967.
- Ratzinger, J. «Consideraciones sobre el puesto de la mariología y la piedad mariana en el conjunto de la fe y la teología». En Joseph Ratzinger y Hans Urs Von Balthasar, *Iglesia naciente*. Madrid: Encuentro, 2006.
- Rodríguez Panizo, P. «Teología fundamental» En *Lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática* (Dir.) Ángel Cordovilla, (Madrid: UP Comillas, 2013), 48.
- Sattler, D., Th. Schneider. «Doctrina de la creación». En *Manual de teología dogmática*, (dir.) Theodor Schneider. Barcelona: Herder, 1996.
- Sammelroth, O. “Salvación. II. Teología”. En *Conceptos fundamentales de la teología*, (ed.) H. Fries. Madrid, 1979.
- Trilling, W. “Salvación. I. Sagrada Escritura”. En *Conceptos fundamentales de la teología*, (ed.) H. Fries. Madrid, 1979.

Uríbarri Bilbao, G. “Cristología, Soteriología, Mariología”. En *La lógica de la fe. Manual de teología dogmática* (Dir.) Ángel Cordovilla. Madrid:UP Comillas, 2013.

Uríbarri, G. «Cristología-Soteriología-Mariología». En *Lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática* (Dir.) Ángel Cordovilla. Madrid: UP Comillas, 2013.

4. Artículos de revista

Alfaro, J. «La fe como entrega personal del hombre a Dios y como aceptación del mensaje cristiano». *Concilium* 21 (1967).

Arteaga M., A. «“Creación y Salvación” La creación como fundamento de la salvación cristiana. La salvación como plenificación de la creación de Dios». *Teología y vida* 42 n.1-2 (2001).

Busto saiz, José R. «Creo en Dios padre». *Sal Terrae* 82 (1994).

Ellacuria, I. «Historicidad de la salvación cristiana». *Revista Latinoamericana de Teología* 1 (1984:1).

Fernández Castelao, P. «El cristianismo y la percepción de la naturaleza». *Sal Terrae* 101 (2013).

Fernández Castelao, P. «La crisis ecológica en la antropología teológica. La necesaria recuperación del “triángulo primordial»». *Estudios Eclesiásticos* 373 (2020).

Rodríguez Panizo, P. «María en Dogma». *Sal Terrae*, 98 (2010).

Uríbarri, G. «El acceso a Jesús en los Ejercicios, la cristología y la exégesis científica». *Manresa* 325 (Oct - Dic 2010).

Uríbarri, G. «La elaboración de la doctrina trinitaria a la luz de los concilios de Nicea y I Constantinopla». *Proyección* 211 (octubre-diciembre 2003).

Uríbarri, G. «La gramática de los seis primeros concilios ecuménicos. Implicaciones de la ontología trinitaria y cristología para la antropología y la soteriología». *Gregorianum* 91, nº 2 (2010).

Uríbarri, G. «La imagen de Cristo y la comunión en la Iglesia». *Sal Terrea* 96 (2008).

Uríbarri, G. «Tres cristianismos insuficientes: emocional, ético y de autorrealización. Una reflexión sobre la actual inculturación del cristianismo en Occidente». *Estudios eclesiológicos* 78 (2003).

White, L. «Raíces históricas de nuestra crisis ecológico», *Science* vol. 155, nº 3767 (1967); [consultado en: <http://132.248.130.124/ejerciciost/raices.html> le 23/01/2021]

5. Documentos magisteriales

Benedicto XVI, *Deus caritas est*, 2005.

Catecismo de la Iglesia Católica

Documentos del Vaticano II. Madrid: BAC, 1972.

Francisco, *Evangelii gaudium*, 2013.

Francisco, *Fratelli tutti*, 2020.

Francisco, *Laudato Si'*, 2015

Juan Pablo II, *Fides et ratio*, 1998.

Juan Pablo II, *Redemptor hominis*, 1979.

Juan Pablo II, *Sollicitudo rei socialis*, 1987.

León XIII, *Rerum novarum*, 1891.

Pablo VI, *Evangelii nuntiando*, 1975.

Pablo VI, *Humanae Vitae*, 1968.

Pablo VI, *Populorum progressio*, 1967.

Índice

Siglas y abreviaturas.....	5
Introducción general.....	7
CAPÍTULO 1. DIOS COMO PRINCIPIO Y FUNDAMENTO DE LA CREACIÓN Y DE LA SALVACIÓN.....	11
I. La correspondencia entre creación y salvación en la Biblia, Tradición y el Magisterio.....	12
1. Bases escriturísticas de las implicaciones mutuas de creación y salvación.....	13
1.1. Interrelación creación-salvación en el Antiguo Testamento.....	13
1.2. La correspondencia creación-salvación en el Nuevo Testamento.....	15
2. La interrelación creación-salvación en la perspectiva personal.....	17
2.1. Estudio del primer relato de la creación.....	17
2.2. Estudio del segundo relato de la creación.....	19
3. El desarrollo teológico y magisterial de la <i>creatio ex nihilo</i>	20
II. La Revelación como cimiento de la salvación.....	23
1. Revelación: Dios salva autocomunicándose.....	23
2. Memorias de la Palabra revelada (Sagrada Escritura y Tradición).....	26
III. La respuesta humana a la Revelación de Dios.....	28
1. Apertura del hombre a la trascendencia.....	28
2. El acto de creer: del hombre oyente al hombre creyente.....	30
Capítulo 2. EL DRAMA DEL PECADO: UNA AMENAZA PARA LA SALVACIÓN.....	32
I. La realidad del mal: los riesgos de un mundo creado.....	32
1. Los males físicos.....	32
2. El origen de la realidad del mal.....	33
II. El lado de la libertad humana: la negación de la salvación.....	35
1. El sentido del concepto de pecado.....	35
2. El origen del pecado personal.....	37
3. La concepción católica del pecado original.....	38
3.1. Breve historia del dogma del pecado original.....	38
3.2. La doctrina del pecado original en la actualidad.....	40
III. Los rasgos del vivir al margen de la salvación.....	42
1. Ruptura con Dios y disarmonía social.....	42
2. La crisis ecológica: la ruptura con la naturaleza.....	45
CAPÍTULO 3. LA SALVACIÓN COMO REDENCIÓN: UNA.....	48
I. Historia de salvación y Trinidad: Dios en sí y para Dios para nosotros.....	49
1. Circularidad entre Trinidad inmanente y Trinidad económica.....	49
2. Dios como misterio.....	52
3. Conocimiento del ser de Dios como fuente de salvación.....	53
II. Carácter salvífico del misterio trinitario.....	55

1.	El “ <i>Abba</i> ” de Jesús como base de nuestra nueva filiación divina	56
2.	Mensaje salvífico del título Hijo de Dios	58
3.	El Espíritu del Hijo nos hace hijos de Dios	60
4.	Misterio pascual y Trinidad	62
III.	Defensa y sistematización teológica del Misterio del Dios que salva	64
1.	Monoteísmo y Trinidad: pilar fundamental para la plenitud de la salvación	64
1.1.	Las controversias trinitarias	65
1.2.	Definición conciliar de la fe trinitaria	66
2.	Sistematización teológica de la vida intradivina	68
2.1.	Vida trinitaria en categorías teológicas.....	68
2.2.	Resonancia salvífica de las categorías teológicas.....	70
CAPÍTULO 4. JESUCRISTO, SIERVO Y SALVADOR		72
I.	Identidad de Jesucristo y su significado salvífico	73
1.	Significado salvífico y liberador de Jesucristo	73
2.	Horizonte soteriológico de la encarnación	75
II.	La obra del salvador y redentor	76
1.	La importancia soteriológica del anuncio del reino	77
2.	La importancia soteriológica de los milagros y comidas.....	79
3.	La importancia soteriológica de la muerte de Jesús en la cruz.....	81
4.	Jesús resucitado como símbolo del hombre salvado.....	84
III.	Defensa conciliar de la salvación universal en Jesucristo	85
1.	Algunas doctrinas cristológicas heterodoxas	86
1.1.	Negación de la divinidad de Jesús.....	86
1.2.	Negación de la humanidad de Cristo	87
2.	Reacción eclesial: ontología cristológica y soteriología	89
IV.	Seguimiento del Salvador: articular libertad humana y gracia	91
1.	Las reductoras salvaciones laicas o seculares	91
2.	Dos vías insuficientes para el logro de la plenitud: gnosis y libertad.....	93
3.	La salvación cristiana como humanización	95
CAPÍTULO 5. LA ACTUALIZACIÓN DE LA SALVACIÓN EN LAS MISIONES DE LA IGLESIA.....		99
I.	Significado salvífico del ser de la Iglesia.....	100
1.	La Iglesia como <i>koinonia</i> : unión del pueblo salvado por Cristo	100
2.	Iglesia como sacramento universal de salvación	102
II.	Los sacramentos como celebración de la salvación.....	104
1.	Los sacramentos en la economía de salvación: sentido y rasgos esenciales	105
2.	Los sacramentos de la iniciación cristiana como proceso de incorporación al misterio salvífico.....	108

2.1.	Bautismo y confirmación: puerta de entrada a la salvación	108
2.2.	La eucaristía: fuente y culmen de la vida cristiana	110
3.	Los sacramentos de curación: acción restauradora del misterio salvífico.....	113
III.	La aplicación de la salvación en el mundo o mundanidad de la salvación	114
1.	Fundamento cristológico de la diaconía de la salvación.....	115
2.	La diaconía de la caridad	116
2.1.	Desarrollo integral a nivel personal	117
2.2.	Desarrollo integral a nivel estructural.....	119
	CAPÍTULO 6. VIVIR LA SALVACIÓN EN ESPERANZA	122
I.	La respuesta humana al acto salvífico de Dios en Cristo	123
1.	Las raíces antropológicas del creer, esperar y amar	123
2.	El salvado cree.....	125
3.	El salvado espera	127
4.	El salvado ama.....	128
II.	El tiempo de la salvación definitiva y consumada.....	130
1.	La parusía: tiempo final y momento de juicio.....	131
1.1.	La parusía: sentido y contenido	131
1.2.	El juicio escatológico	133
2.	La vida futura: expresión de la capacidad divina generadora de vida	134
2.1.	La resurrección de los muertos: signo del poder salvífico de Dios	135
2.2.	La pervivencia postmortal: vida eterna versus muerte eterna	137
2.2.1.	La salvación es vida eterna.....	138
2.2.2.	La muerte eterna como consecuencia del rechazo de la salvación	139
3.	La Virgen María como icono de la salvación consumada.....	140
	Conclusión general	142
	Bibliografía	144